İLMİHAL
BİRİNCİ CİLT

İLMİHAL
İKİNCİ CİLT

İçindekiler

Birinci Bölüm

Din ve Mahiyeti

İkinci Bölüm

İslâm Dini

Üçüncü Bölüm

Akaid

Dördüncü Bölüm

Fıkıh

Beşinci Bölüm

Temizlik

Altıncı Bölüm

Namaz

Yedinci Bölüm

Oruç

Sekizinci Bölüm

Zekât

Dokuzuncu Bölüm

Hac ve Umre

Önsöz

Kısaca "davranış bilgisi" demek olan ilmihal, Rabbine, kendine ve içinde yaşadığı toplum ve çevreye karşı sorumlulukları olan ve bunu yerine getirme gücüne sahip bulunan insanın, kendisinden beklenenleri yerine getirmesinde ona kılavuzluk etmeyi hedefleyen derli toplu bilgilerden ibarettir. Bu bilgiler hem dinî metinlerin doğrudan belirlemelerini hem de bu belirlemeler etrafında oluşan yorumları, tecrübe birikimlerini ve uzun dönemlerden süzülüp gelen bir dinî yaşayış geleneğini temsil eder.

Ferdî ve sosyal hayatı dinin emir ve önerilerine uygun şekilde yaşayabilmeyi mümkün kılan bir bilgilenmeye olan ihtiyaç, İslâm toplumlarında ilk dönemlerden itibaren değişik usullerde karşılanmış, fakat hem çalışma hayatının ve meşguliyetlerin arttığı hem de asırlardır oluşan dinî bilgi ve yorum mirasının iyice zenginleşip çoğaldığı ve âdeta bir kargaşanın yaşandığı günümüzde bu ihtiyaç daha mübrem hale gelmiştir.

Elinizdeki bu ilmihalde akaid, ibadetler, haramlar ve helâller, aile hayatı, ticarî ve sosyal hayat da dahil olmak üzere günlük hayatı kuşatan bütün dinî ve fıkhî konu ve problemler, dinin aslî kaynaklarına ve genel kabul görmüş bilimsel metotlara bağlı kalınarak, fakat günümüzdeki gelişme ve değişim de göz ardı edilmeksizin ele alınmıştır. Böylece bu çalışmada, ilmihal kültürü çerçevesindeki problemleri güncelleştirmek ve günceli de problem edinmek, dinî-fıkhî hükümlerin anlatımında klasik doktrindeki farklı görüşlerin ve şeklî tartışmaların arasına sıkışıp kalmadan fakihlerin yaklaşım tarzlarını ve demek istediklerini araştırmak, hem geleneksel fıkıh kültürünü vermek hem de bu bağlamda mâkul ve uygulanabilir bir çözüm önerisi getirmek amaçlanmıştır. Konuların anlatımında dinin aslî kaynaklarında yer alan hükümler ile İslâm toplumunda bu hükümler etrafında oluşan fıkıh kültür ve geleneğini, yorumları ve farklı bakış açılarını birbirinden titizlikle ayırt etmek de bu çalışmada izlenen temel bir metot olmuştur.

Eserin telifinde Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmış olmakla birlikte bu konuda sağlıklı bir muhakeme yapabilmeye zemin hazırlaması için çoğu zaman diğer fıkıh mezheplerinin ve çağımız İslâm bilginlerinin görüşlerine de yer verilmiş, gerektiğinde bunlar arasında gerekçesi de açıklanarak tercihlerde bulunulmuştur. Bununla birlikte bir konuda fıkıh kültüründe farklı görüşlerin bulunmasının birey açısından ne anlama geldiği ve bunlardan nasıl ve hangi ölçülerde yararlanılabileceği hususu hem başlangıçta bir metodoloji sorunu olarak işlenmiş hem de yer yer özel olarak belirtilmiştir.

Özellikle ibadet konuları incelenirken, ilk önce, ibadetin anlam ve gayesini genel olarak bildirmek üzere söz konusu ibadetin ilke ve amaçlarından bahsedilmiş, daha sonra verilecek birtakım şeklî bilgilerin hangi anlam çerçevesi içerisinde yer aldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, ibadetlerin yapılışına ilişkin mevcut bilgi ve hükümlerin anlamına da yer yer işaret edilmiştir. İbadet konularında verilen ilke ve amaçlar ile çizilen anlam çerçevesi, diğer birçok ilmihalde yer alan ve mükellefi düşünme, kavrama ve bilinçli ifada bulunma konumundan uzaklaştıran gereksiz ayrıntı ve bilgi yığınını tekrar etmemize gerek bırakmamıştır. Yazım konusunda izlenen bu metot, netice itibariyle bireyin, ibadetlerin ifasına ilişkin soru ve sorunlar konusunda Allah karşısında sorumluluk üstlenmesini ve bu sorumluluk çerçevesinde inisiyatif kullanmasını mümkün ve gerekli kılmaktadır.

Eserin telifinde fıkıh kültüründeki ağırlıklı görüşlerin yanı sıra, büyük bir ilmî mesai ile hazırlanan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nden, yine araştırma ürünü bilimsel bir eser olan *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*'nden, merhum Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslâm İlmihali*'nden ve kaynak belirtilmemekle birlikte genel fıkıh literatüründen âzami ölçüde yararlanılmıştır.

Birinci ciltte, din ve İslâm dini, İslâm dininin tarihî süreçteki anlaşılma tarzı ve ekolleşmeler, fıkıh ilminin gelişim seyri, ilmihal kültürünün iyi kavranabilmesi için anahtar konumundaki temel fıkıh ve fıkıh usulü kavramları üzerinde durulduktan sonra İslâm'ın beş esası işlenmiştir. I. cilt müslümanın yaratan karşısındaki konum ve sorumluluğunun işlenmesine tahsis edilmiştir. II. ciltte ise, sosyal içerikli bazı ibadetler, helâller ve haramlar, aile hayatı, sosyal ve siyasal hayat, hukukî ve ticarî hayat, ferdî ve toplumsal ahlâk da dahil müslümanın toplum içindeki konumu ve ilişkileri ele alınmıştır.

Konuların çatısı, telif heyetinde yer alan sahasının uzmanı ilim adamlarınca oluşturulmuştur. Heyetimiz, bu tür çalışmaların kolektif bir çalışma sonucu daha verimli hale geleceğinin idraki içinde ortak mesai ile her bir konuyu aralarında tartışarak bazı tercih ve çözüm önerileri geliştirmiş ve eserin nihaî ilmî sorumluluğunu yazarlarla birlikte üstlenmiştir. Bu itibarla eserin hazırlanmasında bilimsel katkılarda bulunan ilim adamlarına, bu projenin gerçekleşmesini aktif olarak destekleyen İSAM ve DİVANTAŞ yetkililerine ve personeline teşekkür ederiz.

12.09.1998
Bağlarbaşı-İstanbul

Prof. Dr. Hayreddin Karaman
Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın

Birinci Bölüm

Din ve Mahiyeti

Din insanın Tanrı, diğer insan ve varlıklarla münasebetlerini düzenleyen ve hayatına yön veren, onlarla ilgili davranışlarına esas olacak kurallar bütününe verilen addır. İnsanla beraber var olan, tarihin bütün devirlerinde ve bütün topluluklarında karşılaşılan din olgusu, çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Bütün bu çeşitliliği kuşatacak bir tanım zor olmakla birlikte bu müesseseye verilen isimlerden yola çıkarak dinin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunabilir.

I. DİN KELİMESİ

Arapça kökenli bir kelime olan **din** sözlükte "örf ve âdet, ceza ve karşılık, mükâfat, itaat, hesap, boyun eğme, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat" gibi çeşitli anlamlara gelir.

Bugün Batı dillerinde din karşılığı kullanılan **religion** kelimesinin aslı Latince'dir ve "bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak", ayrıca "insanları Tanrı'ya bağlayan bağ" anlamlarını içermektedir. Kelimenin bu iki anlamı dikkate alındığında religion kelimesi, hem insanları Tanrı'ya

bağlayan bağ (iman), hem de belli bazı davranışları dikkatle yapmak (ibadet) gibi din kavramının iki temel niteliğini ifade etmektedir.

Hinduizm'in kutsal dili Sanskritçe'de **dharma**, Budizm'in kutsal metinlerinin yazıldığı Pali dilinde ise **dhamma** din karşılığıdır ve "gerçek, doktrin, doğruluk, kanun, düstur" gibi mânalara gelmektedir.

Her dinî kültürün din kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelere ait anlamların ortak noktasının "yol, inanç, âdet, kulluk" olduğu söylenebilir. Bütün bu kelimeler, kökleri insanın iç hayatında bulunan ve semereleri çeşitli davranışlarla tezahür eden köklü bir fenomeni ifade etmeyi amaçlamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesi doksan iki yerde geçmekte, ayrıca üç âyette de değişik türevleri yer almaktadır. Kur'an'da bu kelimenin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: "Yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şeriat, hudud, âdet, ceza, hesap, millet".

Kur'ân-ı Kerîm'de din teriminin, sûrelerin nâzil oluş sırasına göre kazandığı değişik anlamları şu şekilde sıralamak mümkündür: İlk dönem Mekkî âyetlerde bu kelime "yevmü'd-dîn" (din günü, hesap, ceza-mükâfat günü) şeklinde geçmektedir ve insanın, iman ve ameline göre hesaba çekileceği âhiret gününü ifade etmektedir (el-Fâtiha 1/4; ez-Zâriyât 51/6).

Mekke döneminin ikinci yarısında ise artık, sorumluluk ve hesaptan tevhid ve teslimiyete geçilmektedir. Bu dönemdeki âyetlerde insanın sadece Allah'a ibadet etmesi, ona ortak koşmaması vurgulanarak dinin Allah tarafından konulan ve insanları ona ulaştıran yol olduğu belirtilmektedir. Bu dönemde "dînen kıyemen" (dosdoğru din), "millete İbrâhîm" (İbrâhim'in dini) ibareleri aynı âyette yan yana geçmektedir (el-En'âm 6/161).

Medine döneminde millet-i İbrâhim ve müslimîn kelimeleri bir arada geçmekte (el-Hac 22/78), tevhidden ümmete, kendisini Allah'a teslim edenler cemaatine geçilmektedir. "Dînü'l-hak" ifadesiyle muharref ve bâtıl dinlere karşı bu yeni dinin sağlam esasları belirtilmiş ve onun bütün dinlere üstün kılınacağı müjdelenmiştir (et-Tevbe 9/29, 33; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9). Yine Medine döneminde *"Allah katında din şüphesiz İslâm'dır"* (Âl-i İmrân 3/19; el-Bakara 2/193); *"Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse, onun dini kabul edilmeyecektir, o âhirette de kaybedenlerdendir"* (Âl-i İmrân 3/85) meâlindeki âyetlerle İslâm'ın diğer dinlere karşı üstünlüğü vurgulanmıştır.

Mekke döneminde din kavramı: "Tarihin akışına ve tabiatın gidişine yön veren, zamana ve âleme hükmeden, dini ortaya koyan, hesap gününü elin-

de tutan Allah'ın otoritesi" şeklinde özetlenebilecek bir muhteva kazanırken Medine döneminde bu muhteva genişletilerek "Kişinin Allah'a bağlı bir hayat sürdürmesi, müslüman topluluğuna karşı görevlerini yerine getirmesi; Allah'ın mutlak tasarruf ve hâkimiyete sahip olması" (el-Bakara 2/193; el-Enfal 8/39) gibi unsurlar da dinin muhtevasına katılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesi sadece müslümanların değil, başkalarının inançlarını da ifade etmek üzere kullanılmış olmakla birlikte, özel anlamda din kelimesiyle İslâm kastedilmiş (Âl-i İmrân 3/99); İslâm'la din âdeta eş anlamlı iki kelime telakki edilmiş ve bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslâm olduğu ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3/85; en-Nisâ 4/125; el-Mâide 5/3; eş-Şûrâ 42/13).

Öte yandan Kur'an'da din kelimesi hem ulûhiyyeti hem ubûdiyyeti yani Tanrı ve kul açısından iki farklı anlamı ifade etmektedir. Buna göre din, hâlik ve mâbud olan Allah'a nisbetle "hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükâfat verme"; mahlûk ve âbid olan kula nisbetle "boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme"dir. Netice itibariyle de din, bu iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen kanun, nizam ve yolun genel adıdır.

II. DİNİN TANIMI

Tanımı en zor kavramların başında din gelmektedir. Dini tanımlarken gerek geçmişte yaşamış gerekse günümüzde mevcut bütün inanç şekillerini kuşatan ve hepsinde müşterek esasları ifade eden bir tanım yapmanın zorluğu ortadadır. Dinin bütün dinleri içine alabilecek bir tanımı ancak din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra yapılabilir. Kapsamlı bir tarif için öncelikli olarak şahsî tecrübe yoluyla elde edilmiş olan dindarlık kavramını tahlil etmek ve elde edilen sonucu dinî gerçeklerle karşılaştırmak gerekir. Bütün zorluklarına rağmen yine de dinin çeşitli tanımları yapılmıştır ve bu tanımlar genelde tanımı yapanların kendi sübjektif görüşlerini yansıtmaktadır.

Çağdaş Batılı ilim adamları tarafından dinin birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır. Bu tarifler büyük ölçüde ferdî tecrübe ile zihnî, hissî, taabbüdî ve içtimaî elemanlardan ibaret beş unsurun birini ya da birkaçını öne çıkararak yapılmıştır. Ferdî tecrübe dışında kalan mevcut bu dört unsuru şu şekilde açıklamak mümkündür:

a) Zihnî unsur. İnsanın kendisinden üstün bir güç ve kudretin mevcudiyetini zihnen kabulü. Tanrı kavramı veya çok genel ifadesiyle kutsal kavramı, bütün dinlerin özündeki temel unsurdur.

b) Hissî unsur. Zihnen varlığı kabul edilen bu üstün güç ve kudrete karşı kalben duyulan bağlılık duygusu.

c) Taabbüdî unsur. Zihnen varlığı kabul edilen, kalben kendisine bağlanılan yüce kudrete karşı bazı davranışları yapma yükümlülüğü. Buna davranış faktörü de denilmektedir ki çok genel olarak ibadeti veya kulluk gereklerini ifade etmektedir.

d) İçtimaî unsur. Aynı zihnî, hissî, taabbüdî unsurları paylaşan insanların oluşturduğu sosyal grup.

Dinlerde bulunan bu unsurların yanında, din bilimleri açısından dini oluşturan hususlar olarak kabul edilen ve bütün dinlerde bulunabilen unsurların başlıcalarını şu şekilde sıralayabiliriz: Tabiat üstü, insan üstü varlıklara inanç (Tanrı, melekler, cinler, ruhanî varlıklar gibi); kutsalla kutsal olmayanı ayırma; ibadet, âyin ve törenler; yazılı veya yazısız gelenek (kutsal kitap, ahlâkî kanunnâme); tabiat üstü, insan üstü varlık veya kutsalla ilgili duygular (korku, güven, sır, günahkârlık, tapınma, bağlılık duyguları gibi); insan üstü ile irtibat (vahiy, peygamber, dua, niyaz, ilham gibi vasıta ve yollarla); âlem ve insan, hayat ve ölüm ötesi görüşü, hayat nizamı; içtimaî grup (cemaat) ve bu gruba mensubiyet.

Bazı dinlerde bunların hepsi, bazılarında ise sadece bir kısmı bulunur.

İslâm bilginleri dinin tarifini, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan açıklamaları ve İslâm inançlarını göz önünde bulundurarak yapmışlardır. Buna göre hak dinin tarifi şu şekildedir: **Din akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî bir kanundur**.

İslâm bilginlerinin din tarifleri hak din için düşünülmüş dar kapsamlı tariflerdir. Bu tariflerde ortak noktalardan biri dinin ilâhî kaynaklı olduğunun vurgulanmasıdır. Buna göre gerçek din beşer kaynaklı olamaz. Yine bu tariflerde dinin akıl ve irade ile ilişkisi gösterilmiştir; bu da dinin bir akıl ve tercih konusu olduğu anlamını taşır. Nihayet dinin insanları özü itibariyle hayır olana yönelten bir kanun şeklinde tanımlanması dinin aynı zamanda bir aksiyon alanı olduğunu gösterir. Buna göre din, insanın kâinattaki varlıkları müşahede ederek duyular üstü ilâhî gerçekleri kavramasından ibaret görülebileceği gibi kişinin kendi çabasıyla ulaşamayıp, sadece vahiy kanalıyla elde edebildiği gerçekler bütünü olarak da tarif edilebilir.

III. DİNİN KAYNAĞI

İslâm inancına göre dini vahiy yoluyla bildiren Allah'tır; bütün gerçek dinler Allah'tan gelmiş ve safiyetlerini korudukları sürece yürürlükte kalmıştır. İlk insan aynı zamanda ilk peygamberdir ve kendisine bildirilen din de tevhid dinidir. Allah'ın varlığı ve birliği ile nübüvvet ve âhiret inancı bütün ilâhî dinlerde değişmez ilkeler olarak yer alır. Bundan dolayı Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği hak dinlerin ortak adı İslâm'dır. Ancak tarihin akışı içinde insanlar hak dinden uzaklaşmış ve beşerî zaaf neticesinde yanlış yollara, bâtıl inanç ve yaşayışlara yönelmişler, dinde meydana gelen bu bozulma ve farklılaşma sebebiyle Allah peygamberler göndererek insanları ya eski dinlerini aslî şekilde öğrenip uygulamaya çağırmış veya yeni bir din ve şeriat göndermiştir.

Bu bakımdan İslâm'ın insan ve din telakkisi, insanın ve dinin evrim iddialarıyla bağdaşmaz. İslâm'a göre insan başlangıçta en güzel bir kıvamda yaratılmıştır (et-Tîn 95/4). Hz. Âdem'den itibaren bütün insanlar, Allah tarafından gönderilen tevhid dininin esaslarını kavrayıp benimseyecek ve hayatlarını bu esaslara göre düzenleyecek seviyede zihnî, ruhî ve bedenî kapasiteye sahip kılınmıştır. Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği dinin tevhid dini olduğu ve onların bu dini benimsemeye yatkın bir fıtratta yaratıldığı belirtilmiştir (er-Rûm 30/30).

İslâm bilginleri Kur'an'ın bu konudaki açıklamalarına dayanarak insanda hak dini benimseme temayülünün fıtrî olduğunu ifade ederler. Yine İslâm bilginlerinin çoğuna göre âyette (er-Rûm 30/30) geçen **fıtratullah** tabiri Allah'ın dini demektir ki o da İslâm ve tevhiddir. Âyet ve hadislerde hak dinlerin ilâhî kaynaklı olduğu ısrarla vurgulandığından İslâm âlimlerinin din tariflerinde de bu kayıt daima yer alır. Bu sebepledir ki herhangi bir hak dinin, peygamberine veya ortaya çıktığı kavme nisbet edilerek adlandırılması İslâmî literatürde pek kabul görmez.

Batı'da XVI. yüzyıldan başlayarak ilkel kabilelerin hayat ve dinlerine ilgi duyulmuş; XVIII. yüzyıldan itibaren dinin kaynağı konusunda kutsal kitapların verdiği bilgi dışında bazı kaynakların tesbitine çalışılmış; arkeolojik, antropolojik çalışmalarla elde edilen bulgular değerlendirilerek geçmişteki milletlerin, hatta tarih öncesi toplumların dinleri ve inançları üzerine bazı tezler ileri sürülmüştür. Meselâ ilk dönemlerde insanların tabiat olaylarının etkisi altında kalıp onlara kutsallık atfettiği (natürizm), ruhlara, özellikle de ecdat ruhlarına tapındığı (animizm), büyüye, bitki ve hayvanların kutsallığına inandığı (totemizm) veya kutsalı toplumun ve sosyal yaptırımın belirle-

diği, ilkel toplumlara ait bu inanışların ileri dönem dinlerinin temelini oluşturduğu gibi teori ve varsayımlar ileri sürülmüştür. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı'da etkili olan pozitivist ve materyalist propagandalar ile evrim teorisinin, kutsal kitaplarla çatışan iddia ve faraziyelere kaynaklık ettiği söylenebilir. Dinin en basit, en yalın ve sade şekline ilkel kavimlerde rastlanabileceği fikrinden yola çıkan bu teoriler, zamanla bunu, araştırmalarının dayandığı bilimsel yöntem olarak da benimsediler. Söz konusu teoriler, tekâmül nazariyesini esas almakta ve dinin kaynağının hurafe türünden inançlar, bâtıl itikadlar ve çok tanrıcılık olduğunu, evrim neticesinde insanlığın tek Tanrı inancına ulaştığını savunmaktaydı.

Bu teorilerin yanında yine aynı bilimsel yolları takip eden ve fakat tümüyle farklı neticelere varan bir başka teori daha vardır ki o da **ilkel monoteizm** teorisidir. Bu teze göre insanoğlunun en eski inancı tek Tanrı inancıdır. Taylor'un animizm nazariyesine karşı ilk ciddi itirazda bulunan öğrencisi Andrew Lang, Güneydoğu Avustralya ilkel kabilelerinde animizme rastlanmadığını fakat insanların ahlâkî âdâba uyup uymadıklarını denetleyen ve gökte bulunan bir yüce Tanrı kavramına her yerde rastlandığını ortaya koydu. Buna benzer bir ilkel tek tanrıcılık Wilhelm Schmidt tarafından da savunuldu. O, bütün ilkel kabilelerde bir yüce varlık inancının delilleri bulunduğunu ispat etti. Bütün dinî gelişmelerin başlangıcında görülen her şeye kādir bir yüce varlık inancının tarihî-kültürel değişmeler sonucu daha sonraları politeizm, animizm gibi inançlara dönüştüğü, bununla beraber bu eski inancın izlerinin hâlâ mevcut olduğu tezi ilmî çevrelerce açıklandı.

Dinin kaynağı konusunda en son ilmî neticeler vahyin bildirdiğini desteklemekte ve dinin kaynağının tevhid inancı olduğunu ortaya koymaktadır.

IV. DİNİN ÖNEMİ

Din tarihin bütün devirlerinde ve bütün toplumlarda daima mevcut olan evrensel ve köklü bir olgudur. İnsana hitap eden ve insan için söz konusu olan din, insanla beraber var olmuş ve tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Din insanlığın vazgeçilmez bir gerçeği olması sebebiyle bundan böyle de varlığını devam ettirecektir. Tarihin hangi devresine bakılırsa bakılsın dinsiz bir toplum görülmemektedir. İnsanlık tarihinin her döneminde din, canlılığını korumuş ve insan hayatının ayrılmaz bir vasfı olma karakterini sür-

dürmüştür. Bunun da temel sebebi, insanın dinî bir varlık olması, başka bir ifadeyle dinî duygunun, fıtrî (doğuştan gelen) bir özellik olarak insanın kendi öz varlığı hakkındaki şuur ile birlikte ortaya çıkması, bu şuur ile birlikte gelişmesidir.

Din duygusu insanın doğuştan beraberinde getirdiği bir duygudur. İnsan, her zaman ve her yerde yüce, kudretli ve ulu bir varlığa sığınma, ona güvenme ve ondan yardım dileme ihtiyacını hissetmiştir. Bu sığınma ve güvenme duygusu, din ile karşılanmaktadır.

Dinin fıtrî oluşu Kur'an'da şu şekilde belirtilmektedir: *"Sen yüzünü bir hanîf olarak dine, Allah'ın fıtratına çevir ki O, insanları bu fıtrat üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez"* (er-Rûm 30/30).

İnsan, yapısı itibariyle dine muhtaçtır. Çünkü insan ruh ve bedenden ibarettir. Bedenî ihtiyaçları karşılamak nasıl hayatın bir gereği ise, mânevî varlığın devamı da ruhî ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. Onun bu ihtiyaçlarını karşılayan en köklü müessese ise dindir. İnsanın, yüce bir kudretin mevcudiyetini kabul edip ona yönelmesi, dua ve niyaz ile ona sığınması, doğuştan getirdiği sığınma, güvenme ve bağlanma duygularının en güzel karşılığıdır. Bu güvenme, sığınma ve bağlanma duyguları insanda öylesine köklüdür ki tarih boyunca bütün insanlar şu veya bu şekilde bir kişi, nesne veya varlığa kutsallık ve yücelik nisbet edip bağlanmışlardır. Kendisine yönelinecek, sığınılacak en mükemmel varlık ise şüphesiz kâinatın yaratıcısı olan Allah'tır. Çeşitli dinlerde farklı isimlerle anılan, çeşitli şekillerde tasvir edilen yüce kudret veya kutsal varlıkların özünde bu inanç yatmaktadır.

Her şeyi var eden bir yüce kudretin mevcudiyetini kabul edip ona bağlanma insanı kuvvetlendirdiği gibi, dua, niyaz ve Allah'a sığınma insanı yüceltir.

Din fertleri mukaddes duygu ve alışkanlıklarda birleştiren, toplumları yücelten ve geliştiren bir kurumdur. Din insanlara yön verip, onları iyi ve faydalı şeyler yapmaya yönelten bir hayat nizamıdır.

Din aynı zamanda ahlâkî bir müessese olarak insanlara yön veren, en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde kişiyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplindir.

İnsanın psikolojik yapı ve yaşayışında karşılaştığı yalnızlık, çaresizlik, korkular, üzüntü ve sarsıntılar, hastalıklar, musibet ve felâketler karşısında ona ümit, teselli ve güven sağlayan en son sığınak din olmuştur. Ayrıca

dinî yaşayışın insanı ruhî bunalımlardan koruduğu; kendisine ve çevresine karşı daha duyarlı ve dengeli yaptığı bilinmektedir.

Dindeki âhiret inancının hem dünya hayatındaki davranışlarda etkili olduğu hem de insandaki ebediyet duygusuna cevap verdiği ortadadır.

İnsanlığın mânevî ve zihnî gelişmesinde dinin önemli payı vardır.

V. DİNLERİN TASNİFİ

Dinlerle ilgili ilmî araştırmalara paralel olarak dinler değişik açılardan çeşitli kıstaslara göre tasnife tâbi tutulmuş ve ele alınan kıstaslara göre farklı tasnif şemaları ortaya çıkmıştır.

Batıda din tasnifleri genelde Tanrı kavramı, sosyoloji-tarih ve coğrafya-tarih açılarından olmak üzere üç kavrama dayalı olarak yapılmaktadır.

Tanrı kavramı ele alınarak yapılan tasnif şu şekildedir:

1. Tek tanrılı dinler (ilâhî dinler). **2.** Düalist (iki tanrılı) dinler (Mecûsîlik). **3.** Çok tanrılı dinler (Eski Yunan, Roma ve Mısır dinleri gibi). **4.** Tanrı konusunda açık ve net olmayanlar (Budizm, Şintoizm gibi).

Sosyolojik-tarihî açıdan yapılan din tasniflerinden birisi şu şekildedir:

1. Kurucusu olan dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm, Budizm gibi). **2.** Geleneksel dinler (kimin tebliğ ettiği belli olmayan dinler, ilkel dinler, Eski Yunan, Eski Mısır dini gibi).

Bir diğer tasnif ise şöyledir: **1.** İlkel dinler. Bundan maksat, bazılarının dinî gelişmenin ilk basamağı olarak düşündükleri animizm, natürizm, totemizm, fetişizm gibi aslında sadece bir kült olarak dikkate alınabilecek nazariyeler değil, ilkel kabile dinleridir (Nuer, Dinka, Ga dinleri gibi). **2.** Millî dinler. Genellikle bir kurucusundan söz edilmeyen, sadece bir millete ait olan geleneksel yapıdaki dinlerdir (Eski Yunan, Mısır, Roma dinleri gibi). **3.** Dünya dinleri. Hıristiyanlık ve İslâm gibi.

Coğrafî-tarihî açıdan ise dinler; Ortadoğu veya Sâmi grubu (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm), Hint grubu (Hinduizm, Budizm, Jainizm), Çin-Japon grubu (Konfüçyüsçülük, Taoizm, Şintoizm), Afrika grubu şeklinde bir ayırıma tâbi tutulabilir.

Dinler tipolojik, morfolojik, fenomenolojik özellikleri göz önünde tutularak da tasnif edilebilir. Vahye dayanan-dayanmayan, misyonerliğe

yer veren-vermeyen, âhiret inancı olan-olmayan, kutsal kitabı olan-olmayan, geçmişin-günümüzün dinleri, bir bölgeye veya kıtaya özgü dinler-değişik bölge ve kıtalara yayılan dinler gibi tasnif kitlelerine göre de din tasnifleri yapılabilir.

İslâm bilginlerinin din tasnifi "hak din-bâtıl din" şeklindedir ve bu ayırım Kur'ân-ı Kerîm'e dayanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm için *"Allah katındaki din"* (Âl-i İmrân 3/19), *"dosdoğru din"* (er-Rûm 30/30), *"hak din"* (et-Tevbe 9/33; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9) tabirleri yer almaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm dışındaki inanç sistemlerine de din denilmektedir (et-Tevbe 9/33; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9; el-Kâfirûn 109/6). Buna göre kaynağının ilâhî olması ve orijinal şeklini koruması sebebiyle İslâm hak dindir. İlâhî vahye dayanmakla birlikte aslî şeklini koruyamamış dinlere de (Yahudilik, Hıristiyanlık) değiştirilmiş, tahrif edilmiş anlamında muharref dinler denilmektedir. İlâhî vahye dayanmayan dinler ise bâtıl dinlerdir.

İslâmî kaynaklarda vahye dayanan dinler için genellikle "milel", bâtıl dinler için "nihal" kelimeleri de kullanılır. Nihle (çoğulu nihal) kelimesi, din içinde oluşan fırka anlamında da kullanılır.

Bu temel sınıflandırma dışında bazı İslâm bilginleri tarafından daha ayrıntılı tasnifler de yapılmıştır. Meselâ, tanınmış İslâm bilginlerinden Şehristânî ilâhî dinler-bâtıl dinler ayırımını yapmakta, aslî mânada din ehli olarak müslümanları; Ehl-i kitap denilen yahudileri ve hıristiyanları; kitabı bulunması şüpheli olan Mecûsîler'i saymakta; kendi beşerî telakkilerine uyan kimseler olarak da filozoflar, Sâbiîler, Dehrîler, yıldızlara ve putlara tapanlarla Brahmanlar'ı zikretmektedir.

İslâm inancına ve Kur'ân-ı Kerîm'e göre ilk insan çeşitli teorilerde öne sürüldüğü gibi ilkel, mantıkî düşünce ve yorumdan yoksun bir vahşi değil, Allah'ın emirlerine muhatap olan sorumluluğunun bilincinde ve en güzel biçimde yaratılmış seçkin bir varlıktır. İlk insan aynı zamanda diğer bütün varlıklar arasında Allah'ın halife olarak niteleyip seçtiği bir peygamberdir. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslâm'da da din ilâhî bir kaynağa dayanmaktadır. Dolayısıyla dinin ilk şekli, XIX ve XX. yüzyıllarda öne sürülen teorilerde olduğu gibi çok tanrıcılık, bâtıl inançlar, hurafeler ve putperestlik değil, bir yüce kudrete iman yani tevhid inancıdır. Nitekim monoteist (tek tanrı) teori de bunu doğrulamaktadır.

İslâm'a göre ilk peygamberin tebliğ ettiği din ile daha sonra gelen peygamberlerin ve son peygamber Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din, temel nitelikleriyle aynıdır. Allah'a iman, peygamberlik müessesesi ve âhiret inancı hepsinde vardır. Sadece yaşanılan bölge ve döneme göre değişen bazı kurallar dışında temel inanç esaslarında ve genel prensiplerde değişme yoktur. Çünkü dinin hitap ettiği insan, temel nitelikleri bakımından her dönemde aynı insandır.

Bütün peygamberler hak dini tebliğ etmiş, onun yaşanmasını teşvik etmiş, kendileri de örnek olmuşlardır. Hz. Mûsâ'nın getirdiği dine Yahudilik, Hz. Îsâ'nın getirdiği dine de Hıristiyanlık adı sonradan verilmiştir. Ne Hz. Mûsâ, ne de Hz. Îsâ bu adları kullanmışlardır. Onlar Allah'ın emirlerini tebliğ etmiş, bir olan Allah'a iman ve kulluğa çağırmış, ilâhî kitap olan Tevrat ve İncil'e göre yaşamaya davet etmişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm, peygamberlerin getirdikleri dinlerin aynı hak din olduğunu kaynak ve temel esaslar açısından belirtmiş, ama İslâm adını son peygamberin tebliğ ettiği dine ad olarak vermiştir. *"Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim"* (el-Mâide 5/3) meâlindeki âyet de bunu ifade eder.

VI. DİĞER DİNLER ve İSLÂM

Milâdî VII. yüzyılda Hz. Muhammed, İslâm vahyini tebliğe başladığında yeryüzünde ateizm, putperestlik, politeizm (şirk), yıldızlara tapma da dahil birçok din ve inanç şekilleri mevcuttu. Bu dinlerden Mecûsîlik, Brahmanlık, Budizm, Sâbiîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlık en önemlileri olarak ve hatta bir dereceye kadar vahiy dinleri olmaları yönüyle o günün Mekkeliler'i tarafından kolaylıkla kabul edilebilir dinlerdi. Fakat yeni bir din gönderilmiştir. Çünkü bütün bu dinler, zaman içinde orijinal ve aslına uygun şekillerini kaybetmiş, zaman ve mekâna bağlı olarak çeşitli değişikliklere uğramışlar, ayrıca kendilerinden sonra gelecek ve şartları daha da iyileştirip mükemmelleştirecek bir şahsı ve onun mesajını müjdelemişlerdir.

Mecûsîlik en eski dinlerden biriydi ve Zerdüşt'ün getirdiği dinin bozulmuş şekline verilen addı. Zerdüşt tek Allah yani Ahura Mazda inancını tebliğ etmiş, O'nun seçtiği kimselere ilâhî vahyin geleceğine, meleklere ve ölüm sonrası hayata imanı emretmişti. Zend-Avesta'da (Yaşt, 13, XXVIII, 129) putları kıracak olan Soeşyant adlı birinin geleceği bildirilmektedir. Ancak Zerdüşt'ün tebliğ ettiği tevhid inancı daha sonra hem iyilik hem de kötülük

tanrısı olmak üzere iki tanrı inancına (düalizm=seneviyye) dönüşmüş, Tanrı'nın kudret ve kuvvetini temsil ettiğine inanılan ateş yüceltilerek ateş kültü (Mecûsîlik) oluşmuştur.

Brahmanizm çok tanrılı bir dindir. Gerçekte Brahmanlar tek Tanrı'ya inanmakla birlikte O'nun yaratıkları veya O'nun sıfatları şeklinde de olsa Tanrı'nın birtakım tezahürlerine tapma bunlarda da mevcuttur. Hintliler Tanrı'nın kendisini tarihin her devresinde çeşitli şahsiyetlere bürünerek insanlara gösterdiğine inanırlar. Bu **hulûl** (avatara=enkarnasyon) inancı hem Tanrı'nın bedenleşmesi ve maddî şekillerle tasvirine hem de binlerce ilâhın mevcudiyeti kanaatine yol açmıştır. Diğer taraftan bu dinde mevcut olan kast sistemi, dinin evrensel gereği olan eşitlik ve kardeşlik unsurlarıyla da çelişmektedir ve bu din, kapalı bir din hüviyetindedir. Dışarıdan biri bu dine giremez ve ona mensup olanlar da ebedî bir **tenâsüh** hali içindedirler. Aslî hüviyetini kaybedip çok tanrıcılığa, Tanrı'nın bedenleşmesi ve tenâsüh inancına sapması ve kast sistemini benimsemesine rağmen Brahmanizm'de de "ileride gelecek, beklenen kimse" inancı vardır.

Budizm Brahmanizm'deki puta tapma inancını reddedip ona karşı çıkmaktan doğmuş bir dindir ve ana din olan Brahmanizm'den birçok esas taşımaktadır. Bir bakıma Brahmanizm'deki putların kırılması yolunda bir reform niteliği taşır. Ancak putlara karşı olan Buda'nın getirdiği din kendisinden sonra Buda heykellerine tapma şeklinde putperest bir karaktere bürünmüştür. Buda, hayatın tabii olaylarını bir ıstırap olarak görüyor ve bundan kurtuluşu bütün arzu ve ihtiraslardan uzaklaşmaya bağlıyordu. Bu da onları aşırı riyâzet, nefse ezâ ve hatta dünya hayatının tamamen terkedilmesi gibi aşırılıklara sevkediyordu. Yapısındaki köklü değişiklik ve bozulmalara rağmen Budizm'de de ileride gelecek bir kurtarıcı (Maitreya veya Metteya) müjde ve beklentisi vardır.

Sâbiîlik de İslâm'ın geldiği asırda mevcut bir inanç idi. Sâbiîler hicrî ilk yüzyılda müslümanların hâkimiyeti altına girmiş ve onlara zimmîlik statüsü tanınmıştır. Sâbiîler'in oldukça eskiye dayanan bir tarihleri olmakla birlikte nasıl doğduğu, kimin tarafından yayıldığı açık ve net olarak bilinmemektedir. Sâbiîlik'te bir yüce varlık inancı mevcut olmakla birlikte ışık âlemi ile karanlık âlem arasındaki mücadeleye dayanan bir düalizm inancı hâkimdir. Peygamberlik inancının mevcudiyeti tartışmalı olmakla birlikte Hz. Yahyâ'ya büyük önem verilmekte ve kendi peygamberleri olarak açıklanmaktadır. Diğer taraftan Sâbiîler Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'i kötülük peygamberi, yalancı olarak nitelemektedirler. Özetle

denilebilir ki Sâbiîlik orijinal şeklini yitirmiş, zamanla çeşitli inançlar karışmış ve müntesipleri azalmış bir din hüviyetindedir.

Bugün ilâhî kaynağa dayanan dinler diye kabul edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in temel özelliklerini ve İslâm dininin diğer ikisinden farklı olduğu yönleri de şu şekilde tesbit mümkündür:

1. Allah inancı. Yahudilik Tanrı'nın birliği üzerinde ısrarla durmasına rağmen, en azından tarihlerinin bazı dönemlerinde ona beşerî nitelikler nisbet etmişler ve âdetâ Tanrı'yı beşerî organ ve duygular taşıyan bir insan gibi tasvir etmişler, insanlaştırmışlardır. Hıristiyanlar ise Tanrı'nın birliğini farklı şekilde ele alıp teslîsi savunmuşlar, aşırı bağlılık duygusuyla, Hz. Îsâ'yı tanrılaştırmışlardır.

Halbuki İslâm, Allah inancı hususunda gerek yahudilerin gerekse hıristiyanların sonradan düştükleri yanlışlık ve aşırılıkları düzeltmiş, Tanrı'nın beşerîleşmesini veya beşerin tanrılaşmasını reddetmiş, bu noktada Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'nın hakiki mesajını hatırlatarak Allah'ın bir ve benzersiz olduğunu vurgulamıştır.

2. Melek inancı. Meleklerin Allah'ın oğulları ve kızları olduğu iddiasını ve beşerî şekillerdeki tasvirlerini reddederek hem yahudi ve hıristiyanların düştükleri yanlışı göstermiş hem de Allah'ın yüceliğini vurgulamıştır.

3. Kutsal kitaplar. Ne yahudiler ne de hıristiyanlar, Allah tarafından Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'ya verilmiş kutsal kitapları orijinal şekilleriyle muhafaza edebilmişler, Tevrat ve İncil zaman içinde ya kaybolmuş ve yeniden yazılmış, ya da çeşitli ilâve ve eksiltmelere mâruz kalmıştır. Kur'ân-ı Kerîm ise hem vahyedildiğinde yazıya geçirilmiş olması hem de ezberlenmek suretiyle muhafaza edilmesi yönüyle orijinal ve aslına uygun şekliyle günümüze kadar gelmiştir.

4. Peygamberlik. Yahudilik ve Hıristiyanlık sonradan tahrif edildikleri için örnek ve önder şahsiyetler olan peygamberlerle ilgili çeşitli iddia ve iftiralarda bulunup sonra gelecek peygamberleri kabul etmezken İslâm, hem bütün peygamberlere imanı şart koşmuş hem de onları lâyık oldukları güzel vasıflarla tavsif etmiştir.

5. Dünya-âhiret dengesi. Yahudilik dünya hayatına, Hıristiyanlık da dünyadan uzaklaşıp mânevî hayata daha çok ağırlık verirken İslâm her ikisi arasındaki dengeyi kurmuş ve korumuştur: *"Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) âhiret yurdunu iste, ama dünyadan da nasibini unutma..."* (el-Kasas 28/77).

6. Mükellefiyetlerin azlığı. Madde-mâna, dünya-âhiret dengeleri açısından en ölçülü ve kolayca yaşanabilir; çeşitli emir ve hükümlerde kolaylığı öngörmesi açısından en kolay olan din İslâm'dır.

İslâm, diğer ilâhî dinlerde var olan bazı ağır dinî sorumlulukları ortadan kaldırmış, insanın yaratılışına en uygun ve yaşanabilir kuralları sunmuş, böylece dini daha da ağırlaştıran ve yaşanmasını zorlaştıran din yorumcularına da önemli bir uyarıda bulunmuştur. Bu son dinin peygamberi Kur'an'da şu şekilde anlatılır: *"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyanlar (var ya) işte o peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O peygambere inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır"* (el-A'râf 7/157).

Bu âyette hem Mûsâ şeriatında mevcut çok sayıdaki kural ve vecîbelere (temizlik kuralları, yiyeceklerle ilgili esaslar, âdetli kadınla ilgili yasaklar gibi) hem de İnciller'de ortaya konan öğretinin gerektirdiği aşırı riyâzetçi eğilimlere işaret edilmektedir.

İslâm, daha önceki şeriatlarda mevcut bazı ağır yükleri kaldırmış veya hafifletmiş, dini daha kolay ve yaşanabilir kılmıştır. Çünkü *"İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, resulün de size şahit olması için sizi mûtedil bir ümmet kıldık"* (el-Bakara 2/143) buyurulmaktadır. Resûlullah da *"Kolay ve yüce Hanîflik'le gönderildim"* (*Müsned*, V, 266; bk. Buhârî, "Îmân", 29) diyerek İslâm'ın diğer şeriatlara göre daha mûtedil, kolay ve müsamahalı olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an ve Sünnet'te, dinî mükellefiyetlerin azaltılarak ve gerekli ve yeterli seviyede tutulduğu, İslâm'ın insanlara ağır yükler yüklemek için değil, rahmet ve inâyet olarak gönderildiği sıklıkla tekrarlanır. Kur'an ve Sünnet'teki bu vurgu sebebiyle de İslâm bilginleri dinin anlatım ve yorumunda daima kolaylığı ve uygulanabilirliği tercih etmişlerdir.

İslâm'ın peygamberi peygamberlerin, onun getirdiği din de dinlerin sonuncusudur. İslâm'ın bir diğer özelliği onun evrenselliğidir. Son din olması açısından öncekileri kucaklayıcı ve en mükemmel olmasıdır.

İkinci Bölüm

İslâm Dini

I. İSLÂM DİNİNİN MAHİYETİ

Din, ister hakikatin doğrudan yansıması veya açılımı olarak kabul edilsin ister insan yaratılışının bir gereği olarak değerlendirilsin, sonuçta insanın özünde, fıtratında yerleşik bulunan ve oradan kaynaklanan "kutsala saygı, ona bağlanma ve onunla bütünleşme" ihtiyacını karşılar ve onu kâinat içindeki yalnızlığından kurtaran bir can simidi görevini yerine getirir.

Din kelimesi yer yer bir ferdin veya grubun doğru kabul ettiği ve davranışlarını direktifleri doğrultusunda düzenlediği şey anlamında kullanılsa da, öz ve gerçek kullanımında din, beşer kurgusu olmayan, tam tersine Tanrı kaynaklı olan şey anlamındadır. Vahyedilmiş olarak nitelenen ve bir bakıma Tanrı'nın gökten yeryüzüne ve insanoğluna uzatılmış kurtuluş ipi olan dinin temel amacı, insan ile Tanrı arasında etkili, güçlü ve sağlıklı bir bağ kurmaktır. Bu anlamda vahiy kaynaklı bütün dinlerin bir, tek ve aynı olduğunu söylemek doğru olur. Nitekim Kur'an'daki *"Allah katındaki din İslâm'dır"* (Âl-i İmrân 3/19) ifadesi, Allah'ın itibar ettiği, geçerli saydığı ve dikkate aldığı tek dinin, özel anlamıyla son ilâhî din sayılan İslâm dini anlamını ifade etmesinin yanı sıra, Tanrı kaynaklı olan vahyedilmiş dinlerin özde birliğini ve bu dinlerin temel özelliğinin -seçilen kelimenin sözlük anlamına da uy-

gun şekilde- Tanrı'ya boyun eğiş, O'na bağlanış ve teslim oluş olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır.

Bir dinin mükemmel olduğu iddiası, sadece mensupları açısından o dinin bütün öteki dinlere tercih edilebilir olduğunu ima eder. Bir dinin bu amaç doğrultusunda bütün öteki dinler karşısında inanç ve ibadete ilişkin sembolik tutarlılığını, safiyet ve orijinalitesini korumak maksadıyla kendisi için bir söylem oluşturması ve itham, isnat ve itirazlara karşı bir savunma mekanizması geliştirmesi haklı ve anlamlı görülebilir. Fakat vahiy kaynaklı olan ve kopuksuz bir gelenek zinciriyle gelen bütün dinler, öz ve orijinalite itibariyle aynı zirveye götüren yollar olarak tanımlanır ve İslâm dini bu halkanın son ve bozulmaktan korunmuş şeklini temsil eder.

Dinin Tanrı tarafından vahyedilmiş olduğunun söylenmesiyle vahiy, dinin daha doğrusu otantik dinin temel niteliği yapılmış olmakta ve dolayısıyla dinin yalın bir Tanrı inancından ibaret olmadığı, Tanrı'ya inanmak yanında, O'nun değişik biçimlerde tecelli edeceğine inanmak gerektiği de vurgulanmış olmaktadır. İslâmî literatürde bu tecelli ve inâyet yani Tanrı'nın kendini göstermesi, genellikle "yaratma ve buyurma" (halk ve emir) kavramlarıyla ifade edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise yaratma ve buyurmanın Allah'a ait olduğu vurgulanır. Buyurma, Tanrı'nın iradesinin sonucudur ve din bu iradenin içinde yer alır. Özü itibariyle mâkul ve kavranabilir olsa bile din, Tanrı iradesinin vahiy yoluyla açılımı olduğu için, teorik olarak, insan aklı da dahil tüm beşerî güçlerden üstündür. Bu yaklaşım Tanrısal iradenin açılımı olan vahyin "aktif ve kurucu", buna mukabil vahye muhatap olan insanın akıl ve diğer melekelerinin "pasif ve alıcı" konumda olduğuna işaret etmektedir.

Tanrısal iradenin insanlara ulaşımının peygamberler kanalıyla olmasını dikkate alan kimi İslâm bilginleri peygamberliği âlemin ruhu olarak nitelemişlerdir. İnsan, kendisini vahye bağlayan gelenek zincirini korumak durumundadır. İslâm düşünce geleneğinde tevâtür ve icmâ gibi kurumsal yapılar, büyük ölçüde vahiyle irtibatlı gelenek zincirini korumak amacıyla oluşturulmuş veya hiç değilse bu amaca hizmet etmiştir. Vahiy ve gelenek kavramları, dinin yapısını ve temel özelliklerini işaret etmektedir.

Din, en yalın biçimiyle Tanrı'ya inanma ve ona ibadet etme olduğuna göre, onun bir inanç sistemini ve bir ibadet sistemini içermesi zorunludur. Bu iki temel unsur yanında, dinin ahlâkî hükümleri de içermesi gerekir. Ahlâk, dikey olarak veya metafizik boyutta, bu inanç ve ibadetlerdeki içtenlik ve samimiyet (ihlâs, ihsan) anlamını içerdiği gibi, dünyevî boyutta, Tanrı inancının ve O'na olan sevginin Tanrı'nın kulları üzerinde gösterilmesi, onların

hoş ve mutlu edilmesine çalışılması, onların hukukunun ihlâl edilmemesi, onları rahatsız ve huzursuz etmekten kaçınılması anlamını da içerir.

Bu durumun İslâm dini açısından da aynıyla geçerli olduğunu açıkça göstermesi bakımından Cibrîl hadisi diye meşhur olan diyalogu anmak uygun olur. Bu diyalogda geçtiğine göre vahiy meleği Cibrîl, bir gün dini öğretmek üzere Hz. Muhammed'e gelmiş, ona iman, İslâm ve ihsanın ne demek olduğunu sormuş ve bunları yine kendisi cevaplamıştır. Cibrîl'in bu üç kavrama getirdiği açıklama öz itibariyle dinin yukarıda değinilen üç temel unsurunu, yani inanç, ibadet ve ahlâkı içermektedir. Cibrîl imanı Allah'a, âhiret gününe, peygamberlere, meleklere, kitaplara ve kadere inanmak olarak; İslâm'ı, şirk koşmaksızın sadece Allah'a ibadet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve haccetmek olarak; ihsanı da, Tanrı'yı görüyormuşçasına ibadet etmek olarak açıklamıştır (Buhârî, "Îmân", 1).

Tanrı'ya iman ve bunun etrafında oluşturulan inanç sistemi dinin temelini oluşturur. İnanç sistemi yapısı itibariyle dogmatik olabilirse de, inanılan Tanrı'nın özellikle varlığı ve birliğinin ortaya konulması, temel niteliklerinin kavranması ve sistemleştirilmesi aklî bir çabayı gerektirir ve tüm bunların kesinlik gerektiren bilgiye dayanması gerekir. Müslüman bilginlerin inanç konularını sistematik bir yapıya kavuşturmaya çalıştıkları ilmî bir disiplin olan kelâm ilminin kesinlik ifade eden veri ve malzeme tabanı ve burhan üzerine kurulmuş olmasının anlamı ve nedeni budur.

Dinin ikinci unsuru olan ibadetler (ritüel), Tanrı'ya itaatin biçimsel göstergeleri sayılır. Yalın ve teorik bir Tanrı inancı yeterli olmayıp bu inancın pratik olarak eylemle gösterilmesi ve sergilenmesi gerekir. Tapma, tapınma eylemi olan ibadetin öz ve genel yapı itibariyle kaynağı da vahiy olduğu için belirli ibadetler, Tanrı'ya itaat çerçevesinde ve bir inanç ve kanaat gereği olarak yapılırlar. Tapma ihtiyacı, beşer düşüncesinin ürünleriyle karşılanamaz. Kaldı ki beşerin bu alana müdahalesi asgari olarak, dinin esaslı unsurlarından birinin zedelenmesi anlamına gelir. Bu bakımdan Tanrı bizim ibadet olarak ne yapmamız gerektiğini belirlemiş ve kendisine bu şekilde ibadet etmemizi emretmiştir.

İbadetler biçimsel olarak basit görünseler bile Tanrı'nın tasarımı oldukları için, aslında onların gücü ve gizemi bu dünyanın ötelerine uzanır ve her biri Tanrı ile bağlantının değişik biçim ve boyutlarda gerçekleştirilmesine hizmet edecek mahiyettedir. Hatta bir ibadete bağlı olarak belirli duaların ezberlenmesi ve okunması da o ibadetin bir parçasını teşkil edebilir ve bu okumanın etkisi salt bir zihnî kavrayış şartına bağlı değildir. Hz. Muhammed'in na-

mazlarda özellikle Fâtiha'nın okunması yönündeki direktifi bu açıdan değerlendirilebilir.

Dinin üçüncü unsuru "ahlâk"tır. Dinin ilk iki unsuru olan inanç ve ibadet, kişinin doğrudan Tanrı ile teorik ve pratik bağlantı ve iletişimini sağlaması yönüyle insan-Tanrı ilişkisinin dikey-metafizik boyutuna ilişkin iken ahlâk, inanç ve ibadet yoluyla tesis edilmiş bulunan insan-Tanrı ilişkisinin, dünyevî planda her türlü tutum ve davranışa yansıması olarak değerlendirilir. İnsanın başkalarına iyi davranması, onlarla iyi geçinmesi, kötülük etmemesi ahlâkî birer davranış olması yanında, aynı zamanda biçimsel ibadetler dışında Tanrı'nın hoşuna gidecek davranışlardır. Ahlâkın diğer bir boyutu ise Tanrı'ya olan inancın ve ona yapılan ibadetin içtenlik derecesine ilişkindir ki bu husus İslâmî terminolojide ihlâs ve ihsan diye anılır.

Dinin aslî unsurlarından olan iman bir bakıma dinin Tanrı'yı tanıma ve bilme (marifetullah) boyutu, ibadetler Tanrı'ya itaat boyutunu ve ahlâk ise Tanrı'yı sevme (mâhabbetullah) boyutunu teşkil eder. İmanın akıl ve bilgi, ibadetlerin inanç ve kanaat, ahlâkın ise gönül ve duygu kaynaklı olması her birinin mahiyeti gereğidir.

İnsanların birbirleriyle ilişkilerini normatif olarak düzenleyen hukuk ise, dinin tanımında ve unsurları içinde yer almamakla birlikte, genel olarak din ile irtibatlı olarak düşünülebilir ve dinin üç temel unsurundan her biriyle ayrı ayrı bağlantısı kurulabilir. Bu yaklaşım çerçevesinde başlı başına amaç olmayan hukukî düzenlemeler, özellikle ahlâkî hükümlerin değişik zaman ve zeminlerde gerçekleştirilmesine hizmet eden normatif düzenlemeler olması itibariyle belli ölçülerde değişmeye ve dolayısıyla insanın belirlemesine açıktır. Esasen hukukun biçimsel yönünün, temel yapısı ve mahiyeti itibariyle akıl üstü ve dogmatik olan dinin kapsamında yer almayışının anlamı da budur.

Burada dinin bu üç temel unsurunun tarihî süreç içerisinde sistemleştirilme biçimlerine, ayrıca tüm bunlarla bağlantısı olduğu için fıkhın tarihî süreç içerisindeki gelişimine işaret ettikten sonra, dinin temel unsurlarından ilk ikisini yani inanç ve ibadet sistemini ilmihalin I. cildinde ele aldık. Dinin üçüncü unsuru olan ahlâkı ve dinden bütünüyle bağımsız düşünülmesi doğru olmayan, hatta temel dinî öğretinin toplumsal hayata ve beşerî ilişkilere olumlu katkısı sayılabilecek olan hukukî ilke ve düzenlemeleri ve müslüman toplumların bu çizgide oluşan toplumsal yaşama kültür ve geleneğini ve ilgili bazı konuları da II. ciltte inceleyeceğiz.

II. TARİHÎ SÜREÇ

Hz. Muhammed'in yirmi üç yıllık peygamberliği döneminde tamamlanan vahiy (Kur'an) ve onun açıklaması mahiyetindeki sünnet İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk yanında hukukî, bireysel ve sosyal hayatla ilgili temel ilkelerini ve amaçlarını belirlemiş ve dinin ana çatısını kurmuştur. Bununla birlikte İslâm'ın bu iki aslî kaynağının, bu kaynaklarda ifade edilen ilke, hüküm ve hedeflerin, örneklendirme ve benzetmelerin anlaşılması, yorumlanması ve bunlardan amelî hayatın çeşitli yönlerine ilişkin bazı değer hükümlerinin ve uygulanabilir sonuçların çıkarılması aklî muhakeme ile mümkün olmaktadır. Sınırlı sayı ve muhtevadaki nasların yani Kur'an ve Sünnet metninin, sınırsız sayıda ve çok çeşitli olaylara ışık tutabilmesi, farklı konum ve mahiyetteki insan davranışlarını yönlendirebilmesi ancak böyle bir anlama ve yorumlama faaliyetiyle mümkün olur.

Anlama, yorumlama ve bakış açısı yönüyle bireyler arasında önemli farklılıkların bulunması, üstelik insanların kültür, gelenek, bilgi ve tecrübe birikimlerinin dönem ve bölgelere göre de değişmekte olması aynı Kur'an veya hadis metninden aynı dönemde veya farklı dönemlerde farklı anlam ve hükümlerin çıkarılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu durum, İslâm'da fikrî tartışmanın ve ihtilâfın hoşgörüyle karşılanıp tabii bir hadise olarak görülmesinin de, İslâm ümmeti içindeki dinle ilgili görüş ayrılıklarının da ana sebebini teşkil etmiştir. Böyle olunca, Kur'an'ın metninden, sünnetin muhtevasından ve İslâm toplumunun asırlarca devam eden geleneğinden açıkça anlaşılan ve müslümanların asgari müştereğini teşkil eden değişmez bir İslâmî öz ve ana unsur yanında bir de anlama, yorumlama ve bakış açısına göre değişebilen ve çeşitli toplumlara renk ve ton farkıyla değişerek yansıyan bir İslâmî hayattan ve gelenekten söz etmek mümkündür. Buna ilâveten, nasların insan zihninin cevabını aradığı her soruyu, ferdî ve içtimaî hayatın her alanını ayrıntıyla ele almadığı, çoğu yerde bu konulardaki cevaba ve çözüme yardımcı olacak ana ilke ve hedefleri vermekle yetindiği ve geride "bilinçli boşluk" denilebilecek geniş bir alan bıraktığı da bilinmektedir. Bu alan müslüman birey ve toplumlar tarafından, dinin ilke ve hedeflerine aykırı olmaması, hatta onlarla bütünleşmesi kaydıyla serbestçe düzenlenebilecektir. Bu nisbî serbestlik de haliyle İslâm dünyasında tarihî seyir içinde dönemlere ve bölgelere göre değişiklik gösteren zengin bir çeşitliliğin yaşanmasının bir diğer sebebini teşkil etmiştir.

Yukarıda yapılan tasvir ışığında, İslâm'ın anlaşılması, değişmezliği ve uygulamaya da yansıyan farklı tezahürleri yönüyle iç içe üç halkadan söz

etmek mümkündür. Bu ayırım aynı zamanda İslâm'ın doğrudan ve dolaylı olarak ilgi alanını ve kapsamını tanıtıcı da olacaktır. En içte Kur'an ve Sünnet metninden doğrudan ve açık bir şekilde anlaşılan öz, İslâm'ın ana ve değişmez unsuru yer alır. İkinci halkayı nasların dolaylı şekilde ve yorumlama sonucu kapsadığı alan, nasların izdüşüm alanı teşkil eder. Bu alanda, izlenen aklî istidlâle, muhakemelere ve bakış açılarına göre naslara farklı yorumlar getirmek ve onlardan farklı sonuçlar çıkarmak mümkün olduğundan kısmî bir değişkenlik ve farklılık gözlenir. En dışta ise, müslüman fert ve toplumların dinin rehberliği ve yönlendirmesi sonucu belli bir kıvama gelmiş kendi öz inisiyatifleriyle, bilgi ve tecrübe birikimlerinden, kültür ve geleneklerinden kaynaklanan tercihleriyle dolduracakları fakat ilk iki alanla da çelişmemeye özen gösterecekleri üçüncü halka yer alır. İslâm'ın ilgi alanını ve kapsamını değişmezlik değişkenlik, yoruma açık veya kapalı oluş, doğrudan veya dolaylı oluş itibariyle böyle bir üçlü ayırıma tâbi tutmak mümkün ve doğru ise de, hangi hükmün hangi halkada yer aldığı konusunda belli ölçüde izâfîliğin bulunması ve birtakım farklı görüşlerin olması kaçınılmazdır.

Özetle ifade edilen bu kategorik tasvir ve genelleme, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk birkaç asır içinde, nasların anlaşılması, yorumlanması ve günlük hayatın bu istikamette düzenlenmesi çabalarının tek bir çizgide seyretmeyip İslâm'ın yayılış alanıyla ve hızıyla da bağlantılı olarak farklı birçok anlayış, ekol ve temayülün ortaya çıkmış olmasına önemli bir açıklama getirmektedir. İslâm'ın yayılışı sürecinde İslâm'la tanışan ve müslüman olan toplumların kendi geleneklerini, örf ve âdetlerini İslâm döneminde de bir ölçüde devam ettirmiş olması, komşu kültürlerin İslâm medeniyeti içinde kendini ifade imkânı bulması, İslâm'ın bölgesel ve sosyal şartlara kolayca uyum sağlayabilmesi de yine aynı alan ayırımının sağladığı esneklikle ve uyum kabiliyetiyle yakından bağlantılıdır. Bununla birlikte tarihî süreç itibariyle İslâm dünyasında İslâm'ın anlaşılması, yorumu ve günlük hayata geçirilmesi konusundaki müsaade edilen farklılıkları sadece müslüman fert ve toplumlar arasındaki anlayış ve yorum farkıyla, kültür ve gelenek farkıyla açıklamanın yetersiz kalacağını, bunun dışında birçok âmilin de söz konusu edilebileceğini ayrıca belirtmek gerekir.

İslâm'ın getirdiği fikir ve vicdan hürriyeti, fertlerin birbirinden farklı duygu, düşünce ve karakterde yaratılmış olmaları, âyet ve hadislerin bir kısmının ifade ve kapsam yönünden kolay anlaşılır, bir kısmının da mânalarının kapalı olması, bunları değerlendiren bilginlerin değişik metot ve ölçülere sahip olmaları, hilâfet tartışmaları, müslümanlar arasında meydana gelen iç savaşlar, müslümanların çeşitli kültürlere sahip milletlerle temasa geçmesi,

felsefî eserlerin tercüme edilerek İslâm dünyasında yayılması, değişen akımlar ve gelişen toplum hayatının doğurduğu ihtiyaçlar karşısında âyet ve hadislerden hüküm çıkarma zorunluluğunun hissedilmesi ve değişik siyasî düşünceler zamanla fıkhî ve itikadî ekollerin ve gruplaşmaların ortaya çıkmasına sebep olmuş, Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma gücünde olmayanlar bu güçteki âlimlerin görüş ve düşünceleri etrafında toplanarak mezhepleri oluşturmuşlardır.

Mezhep sözlükte "gidilecek yer, gidilecek yol, görüş, doktrin ve akım" gibi mânalara gelir. Bir terim olarak ise mezhep, kendi içinde tutarlı bir düşünce sistemine sahip olduğu kabul edilen itikadî ve fıkhî doktrini ifade eder. Çoğulu "mezâhib"dir. Mezhep kurucusu kabul edilen imam veya müctehid hiçbir şekilde bir din koyucusu veya din tebliğcisi değildir. Yüce Allah tarafından konulan ve Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilen İslâm dininin gerek inanç, gerekse fıkıh (ibadet ve hukuk) alanına giren meselelerini delilleriyle birlikte ele alıp bunlara ilişkin yorum ve çözümler getirme ihtiyacı karşısında, delillerinden hüküm çıkarma yeterliğine sahip bilginler birbirinden farklı görüşler ve çözüm örnekleri ortaya koymuşlardır. İşte belli görüşler etrafında oluşan ve yeni katılımlarla da giderek zenginleşen fikrî kümeleşmeye mezhep denilmiştir. Genellikle fıkıh mezhepleri, kurucularının isimleri ile anılır. Hanefî mezhebi, Mâlikî mezhebi gibi. Akaid mezhepleri ise, Şîa, Mu'tezile, Havâric gibi belli topluluklara nisbet edildiği gibi kurucusuna izâfetle de anılmıştır: Mâtürîdî, Eş'arî gibi. Ana akaid mezheplerinin ayrıldığı kollar da fıkıh mezhepleri gibi daha çok bir şahsa nisbet edilmiştir. Akaid mezhepleri için daha çok "grup" anlamına gelen "fırka" (çoğulu fırak), "görüş" anlamına gelen "makāle" (çoğulu makālât) ve "anlayış tarzı" mânasına gelen "nıhle" (çoğulu nihal) kelimeleri kullanılır.

A) İTİKADÎ FIRKALAR

İslâm tevhid dinidir. Tevhid, Allah'ı zâtında, sıfatlarında, fiillerinde bir kabul etmek, onu yegâne tapınılan varlık olarak tanımak demektir. Bu anlayış ırk, dil, bölge gibi farklılıklara rağmen bütün müslümanları birlik ve beraberlik içinde tutan bir çatı işlevi de görmektedir. Dinimizde müslümanların birlik ve bütünlüğünü bozan her türlü sosyal parçalanmalar ve bu sonuca götüren fikir ayrılıkları yasaklanmıştır. Şu âyetler bu hususu vurgulamaktadır: "*Hepiniz Allah'ın ipine (dinine, kitabına) sımsıkı sarılın, parçalanıp ayrılmayın*" (Âl-i İmrân 3/103), "*Allah'a ve Resulü'ne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin, aksi takdirde zaafa düşer, kuvvet ve devletinizi elden ka-*

çırırsınız" (el-Enfâl 8/46). Fikir ayrılıkları her ne kadar tabii ve kaçınılmaz ise de, bu serbesti, müslümanların bölünmesine yol açmama şartı ile sınırlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulur: "*Siz kendilerine apaçık âyetler ve deliller geldikten sonra parçalanıp dağılanlar gibi olmayın*" (Âl-i İmrân, 3/105). Âyete göre sosyal anlamdaki parçalanmanın yanı sıra, hakkında apaçık âyet ve deliller bulunan iman esaslarının, İslâm'ın şartlarının ve farz veya haram oluşu kesin delille sabit olmuş diğer dinî hükümlerin müslümanlar arasında çekişme konusu yapılması câiz değildir. Ancak yoruma müsait olan hususların anlaşılması çerçevesinde farklı ilmî görüşler ortaya koymak serbesttir. İşte İslâmî mezhepler bu noktada kullandıkları metot ve anlayış farklılıklarından doğmuştur. Nitekim fıkhî konularda farklı sonuçlara ulaşmak genellikle müsamaha ile karşılanmış, rahmet olarak telakki edilmiş ve hatta Hz. Peygamber tarafından teşvik edilmiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Akzıye", 11; Müsned, V, 230, 236).

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların bir kısmı siyasî bir kısmı da fikrî sebeplere dayanıyordu. Ancak siyasî nitelikli ihtilâflar da zamanla fikrî ve dinî şekillere bürünmüş ve akaid sahasını ilgilendiren meseleler arasına girmiştir. Böylece daha ilk dönemlerde Hâricîlik ve Şia gibi siyasî-itikadî mezhepler ile Mu'tezile ve Mürcie gibi çeşitli itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. İtikadî alanda ortaya çıkan mezhepler daha çok tevhid, kader, iman-amel ilişkisi gibi temel konular çerçevesinde Allah'ın sıfatları, müteşâbih ayetlerin anlaşılması, ru'yetullah, Allah'ın irâdesi, amelin imandan bir cüz olup-olmaması gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüştür.

Hz. Peygamber bir hadislerinde yahudilerin yetmiş bir, hıristiyanların yetmiş iki fırkaya ayrıldığını, kendi ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan birinin kurtuluşta, diğerlerinin ateşte olacağını belirtmiş, kurtuluşa erenlerin kimler olacağı sorusuna "*Benim ve ashabımın yolunu izleyenler*" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; İbn Mâce, "Fiten", 17) cevabını vermiştir. Hadiste bir isimlendirmeden ve belirlemeden ziyade müslümanların ayrılık ve çekişmeye düşmesi halinde bundan herkesin zarar göreceğine işaret vardır. Ancak hadiste geçen "kurtuluşa erenler" ve "ateşte olanlar" ayırımı göz önünde bulundurularak bütün mezhepler kendilerinin 'kurtuluşa eren grup' yani 'fırka-i nâciye' olduğunu iddia etmiştir. Kur'an'da "Her fırka kendi görüşünden memnuniyet duymaktadır" (Mü'minun, 23/53; Rûm, 30/35) şeklinde de anlamlandırılan ayetlerin işaret ettiği olgu çerçevesinde her grup kendini doğru yolda görerek 'hak ehli' olarak nitelendirmiş, muha-

liflerinin ise sonradan ortaya çıkan bid'at grupları olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede Ehl-i sünnet alimleri de mezhepleri Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir.

Ehl-i sünnet dinî literatürde, dini anlama ve yaşamada Allah'ın kitabını ve Hz. Muhammed'in sünnetini rehber edinen ve sahâbenin yolunu izleyen ümmet çoğunluğu anlamında kullanılan bir terim olmuştur. Bu grup mensupları sünnete bağlı oldukları ve cemaat ruhundan ayrılmadıkları düşüncesiyle kendilerini "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" adıyla da anmış, "ehl-i hak" terimini de çoğunlukla Ehl-i sünnet anlamına kullanmıştır. Erken dönem hadis kaynaklarında Ehl-i sünnet tabiri görülmemekle birlikte sünnet ve cemaat kelimelerine rastlanmaktadır. Ehl-i sünnet de, hadiste geçen "kurtuluşa erenler" ifadesinden hareketle kendisini "fırka-i nâciye" olarak nitelendirmiştir.

Ehl-i sünnet, Allah'ın zâtı, sıfatları, âlemin yaratılışı, kader, peygamberlik, mûcize ve keramet, şefaat, haşir ve âhiret gibi İslâm akaidinin temel konularında fikir birliği içinde olmakla beraber, bu konuların detaylarında, izah ve yorumlanmasında farklı görüşlere de sahip olmuş, bu sebeple kendi arasında, Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye olmak üzere üçe ayrılmıştır. Selefiyye'ye "Ehl-i sünnet-i hâssa", Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye "Ehl-i sünnet-i âmme" denildiği de olur. Ehl-i sünnet'in üç mezhebi arasındaki görüş ayrılıkları Ehl-i sünnet'in temel prensiplerini oluşturan çerçeveyi ihlâl etmeyen sınırlar içinde kalmıştır. Bugün dünya müslümanlarının % 90'dan fazlası Ehl-i sünnet anlayışına bağlıdır.

Ehl-i bid'at kelimesi, sözlükte "dinle ilgili yeni görüş ve davranışları benimseyenler" anlamına gelirken, Ehl-i sünnet alimlerince dinî literatürde, akaid sahasında Hz. Peygamber'in ve ashabının sünnetini terkederek, onların izledikleri yoldan ayrılan, İslâm ümmetinin çoğunluğunu yani ana gövdesini oluşturan Ehl-i sünnet'e muhalefet eden mezhep ve gruplar anlamında kullanılmıştır. Ehl-i sünnet alimleri Galiyye, Bâtıniyye gibi mezheplerin bir kısmını, görüşleri itibariyle İslâm ve iman çerçevesinin dışında gördükleri için; Hâriciye, Mu'tezile ve Şîa gibi diğer bir kısmını da İslâm dairesi içinde ve İslâm ümmetine mensup yani ehl-i kıbleden görmekle birlikte sünnete ve çoğunluğun genel kabul ve çizgisine aykırı bir yol izlemeleri sebebiyle eleştirmişlerdir.

Bir kısım itikadî görüş ve mezheplerin tarihte kalması ve zamanla mezhep kimliğinin zayıflaması sebebiyle günümüzde İslâm dünyası Ehl-i sünnet (Sünnî) ve Şîa (Şiî) şeklinde iki ana grupta algılanmakta ise de tarihte ortaya çıkan başlıca mezhepler şu şekilde sıralanabilir:

a) Selefiyye

Sözlükte **selef** "önceki nesil", selefiyye de "bu nesle mensup olanlar" anlamı taşır. İslâmî literatürde Selef ilk dönemlere mensup bilginler ve geçmiş İslâm büyükleri anlamında, Selefiyye terimi ise iman esaslarıyla ilgili konularda ilk dönem bilginlerini izleyerek âyet ve hadislerdeki ifadelerin zâhiri ile yetinip bunları aynen kabul eden, teşbih ve tecsîme düşmeyen (Allah'ı yaratıklara benzetmeye ve cisim gibi düşünmeye yeltenmeyen), bunları başka bir anlama çekme (te'vil) yoluna gitmeyen Ehl-i sünnet topluluğunu belirtmek için kullanılır. Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarının hepsini te'vilsiz, nasılsa öyle kabul ettiği için Selefiyye'ye "Sıfâtiyye" de denilmiştir. "Ehl-i sünnet-i hâssa" ismi ile kastedilen zümre olan Selefiyye Hz. Peygamber ve sahâbîlerin inançta takip ettikleri yolu doğrudan doğruya izleyen gruptur. Tâbiûn, mezhep imamları, büyük müctehidler ve hadisçiler Selefiyye'dendirler. Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ortaya çıkıncaya kadar, Sünnî müslüman çevrede hâkim olan inanç, Selef inancıdır. İmam Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel -bir kısım görüşleri itibariyle Ebû Hanîfe- Evzaî, Sevrî gibi müctehid imamlar, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Dârimî, İbn Mende, İbn Kuteybe ve Beyhakī gibi hadisçiler, Taberî, Hatîb el-Bağdâdî, Tahâvî, İbnü'l-Cevzî ve İbn Kudâme gibi bilginler Selef düşüncesinin önde gelen isimleri arasında sayılabilir.

İlk dönem (mütekaddimûn) Selefiyye anlayışının en belirgin özelliği akaid sahasında akla rol vermemek, âyet ve hadisle yetinmek, mânası apaçık olmayan, bu sebeple de başka mânalara gelme ihtimali bulunan âyet ve hadisleri yorumlamadan, bunları bilmeyi Allah'a havale etmektir. Selefiyye'nin müteşâbihler konusundaki görüşüne şunlar örnek gösterilebilir: "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir" (el-Feth 48/10) âyetini Selefiyye şöyle değerlendirir: "Yüce Allah âyette elinin(yed) varlığını bildirmektedir. Allah'ın elinin olduğuna inanırız, fakat bu elden kastedilen mânayı Allah'a havale ederiz, bunu ancak Allah bilir, der, mahiyeti üzerinde düşünmeyiz. Başka bir mânaya yorumlamadığımız gibi, onu yaratıkların eline de benzetmez, Allah'ın kendine has bir sıfatı olarak kabul ederiz. Bu konuda soru sormaktan da kaçınırız". İmam Mâlik'e (ö. 179/795) "Allah Teâlâ Kur'an'da rahmân arşa istivâ etti (Tâhâ 20/5) buyuruyor. Nasıl istivâ etti?" diye sorulmuş o da şu cevabı vermiştir: "İstivâ bilinen bir şeydir (âyetle sabittir). Nasıllığı akılla kavranamaz. Allah'ın arşa istivâ ettiğine inanmak farzdır. Mahiyeti hakkında soru sormak da bid'attır".

Selefiyye, müteşâbih âyet ve hadisleri aklın ışığında yorumlayan kelâmcılarla filozofları da, keşf ve ilhamın ışığında yorumlayan sûfîleri de ağır

biçimde eleştirmiş, onları bid‘atçı ve sapık olmakla suçlamıştır. Hicrî VIII. asırdan önce yaşamış olan Selef bilginleri akıl karşısında kesin tavır takınıp, nakli tek hâkim kabul ederken, sonraki Selef bilginleri akıl karşısındaki tutumlarını gözden geçirmişler, inanç konularında az da olsa akla yer vermişlerdir. Bu dönemin en önemli ismi sayılan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sağlam olduğu bilinen nakil ile aklıselimin asla çelişmeyeceğini, dolayısıyla te’vile de gerek kalmayacağını ısrarla savunmuştur. Ona göre akılla nakil çelişirse ya nakil sahih değildir veya akıl sağlıklı bir muhakeme yapamamaktadır. Selef’in akılcılığı hiçbir zaman kelâm ve felsefedeki akılcılık gibi olmamış, nasların müsaadesi ile sınırlı bir çerçevede kalmıştır. Sonraki dönemin en meşhur Selef âlimleri (müteahhirîn-i Selefiyye) arasında İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1342/1924) sayılabilir.

Selefiyye günümüze kadar az çok taraftar bulmuştur. Genellikle fıkıhta Hanbelî olanlar akaidde Selefî’dirler. Hadisle ilgilenen bilginler de çoğunlukla Selef inancını benimsemişlerdir. Günümüzde dünya müslümanlarının % 12'si Selefî’dirler. En yoğun oldukları ülkeler Suudi Arabistan, Küveyt ve Körfez ülkeleridir.

b) Eş‘ariyye

Akaid konusunda Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş‘arî'nin görüşlerini benimseyen Ehl-i sünnet mezhebine verilen isimdir. Mezhebin kurucusu olan İmam Eş‘arî, hicrî 260 (873) yılında Basra'da doğmuş, kırk yaşına kadar Mu‘tezile mezhebine bağlı kalmış, sonra "üç kardeş meselesi" diye bilinen meselenin tartışmasında hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) üstün gelmiş, hocasının görüşlerini doyurucu bulmadığı için Mu‘tezile'den ayrılmış ve Eş‘arîliği kurmuştur. İmam Eş‘arî 324 (936) yılında Bağdat'ta ölmüştür. İmam Eş‘arî'nin fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı olması ihtimali kuvvetlidir.

İmam Eş‘arî, Allah Teâlâ'nın ezelî sıfatları bulunduğunu kabul etmiş, inanç konularında akla da değer vererek, âyet ve hadislerin yanında aklî deliller de kullanmıştır. Eş‘arî'nin inanç metodu kendisinden sonra gelen kelâmcılar tarafından da devam ettirilmiştir. En meşhur Eş‘arî kelâm bilginleri arasında, Bâkıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 548/1153), Âmidî (ö. 631/1233), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kādî Beyzâvî (ö. 685/1286), Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) sayılabilir.

Eş'arîlik, daha çok Mu'tezile'ye bir karşı tez olarak doğmuştur. Bu sebeple Eş'arîlik, Selef inancına Mâtürîdîlik'ten daha uzak olarak gösterilebilir. Eş'arî bilginler zamanla te'vile çok fazla yer vermişlerdir. Zaman zaman da kelâmda yenilikler ve değişiklikler yapmışlar, bu ilmi felsefe ile rekabet edebilecek bir güce kavuşturmuşlardır. Eş'ariyye mezhebi Ehl-i sünnet'in temel prensiplerini kabullenmekle beraber, bazı noktalarda kendine has görüşleri bulunmaktadır.

Sünnî müslümanların % 13'ünü oluşturan Mâlikîler'in hemen hemen tamamı ile % 33'ünü teşkil eden Şâfiîler'in dörtte üçü, Hanefîler'le Hanbelîler'in çok az bir kısmı inançta Eş'ariyye mezhebini benimsemişlerdir. Eş'arîlik daha çok Endülüs, Hicaz, Kuzey Afrika, Mısır, Irak, Suriye ve Endonezya'da yayılmıştır.

c) Mâtürîdiyye

Akaid konusunda Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin görüşlerini benimseyenlerin oluşturduğu Ehl-i sünnet mezhebinin adıdır.

İmam Mâtürîdî yaklaşık 238 (852) yılında Türkistan'da Semerkant şehrinin bir köyü olan Mâtürîd'de doğmuştur. Türk olması kuvvetle muhtemeldir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İmam Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde, onun kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh usulü ve tefsir alanlarında otorite olduğu görülür. Eserlerinde Ehl-i sünnet'in temel prensiplerini hem âyet ve hadislerle hem de aklî delillerle savunmuş, özellikle Mu'tezile ve Şîa'nın görüşlerini tenkit etmiştir. 333 (944) yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.

İslâm dünyasında hicrî II. asırdan itibaren ortaya çıkan bid'atçı mezheplere, özellikle akılcı bir tavır takınan Mu'tezile'ye, Selef'in metoduyla karşı çıkmak, Ehl-i sünnet inancını savunmada yetersiz kalıyordu. Bu sebeple inanç konularında, âyet ve hadislerin yanında akla da yer verecek, aklî açıklamalar yaparak konunun daha iyi anlaşılmasını ve kabul edilmesini sağlayacak yeni doktrinlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak Ehl-i sünnet kelâmının iki önemli mezhebi Mâtürîdiye ve Eş'ariyye ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdîlik, akaid sahasında âyet ve hadisle birlikte, aklı da dinin anlaşılması için gerekli bir temel kabul etmiş, İmam Mâtürîdî'den itibaren kelâm metodunu gittikçe geliştirmiştir. Mâtürîdiyye, bazı konularda Selef'e Eş'ariyye'den daha yakındır. Bazı konularda ise, daha akılcı davrandığından

Eş‘ariyye ile Mu‘tezile arasında yer almıştır. Bir kısım araştırmacılar Mâtürîdîliği Hanefîliğin devamı sayarlar. Onları bu düşünceye iten sebep, İmam Mâtürîdî'nin, İmam Ebû Hanîfe’nin akaid konusunda koyduğu prensipleri açıklayıp geliştirmiş olmasıdır. Ebû Hanîfe’nin ve Hanefîliğin bu anlamdaki etkisi bir gerçek olmakla beraber, İmam Mâtürîdî ve öğrencilerinin eserleri incelendiğinde, Mâtürîdîliğin inanç konularında tutarlı ve köklü çözümler getiren, meselelere çok iyi nüfuz ederek önemli bir sistem kuran müstakil bir kelâm mezhebi olduğu açıkça görülür. Ne var ki Mâtürîdîlik, Mâverâünnehir gibi kapalı bir havzada ortaya çıkması, Bağdat ve Basra gibi dönemin ilim ve siyaset merkezlerinden uzak bir bölgede yayılması sebebiyle Eş‘arîlik kadar şöhret bulamamıştır. Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. IV/X. asır), Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/ 1100), Ebü'l-Maîn (Muîn) en-Nesefî (ö. 508/1115), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebü’l-Berekât Hâfızüddin en-Nesefî (ö. 710/1310), Burhâneddin en-Nesefî (ö. 687/1289), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kadı Celâleddinzâde Hızır Bey (ö. 863/1458) ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) en meşhur Mâtürîdî kelâmcılarıdır.

Mâtürîdiyye Ehl-i sünnet'in temel prensiplerinde Eş‘arîler ile aynı görüşte olmakla beraber, şu görüşleriyle onlardan ayrılırlar: 1. Dinî tebliğ olmasa da kişi akılla Allah'ı bulabilir. 2. İyi ve kötü, güzel ve çirkin akılla bilinebilir. Allah Teâlâ bir şeyi güzel ve iyi olduğu için emretmiş, kötü ve çirkin olduğu için yasaklamıştır. 3. Kulda başlı başına bir cüz'î irade vardır. Kul iradesiyle seçimini yapar, Allah da kulun seçimine göre fiili yaratır. 4. Yüce Allah'ın diğer sıfatları gibi tekvîn sıfatı da ezelîdir. 5. Allah kulun gücünün yetmeyeceği şeyleri kula yüklemez. 6. Allah'ın fiillerinin muhakkak bir sebep ve hikmeti vardır. Fakat kul her zaman bu sebep ve hikmetleri bilemeyebilir. 7. Peygamberlerde aranan niteliklerden biri de erkek olmaktır. Bu sebeple kadın peygamber gönderilmemiştir. 8. Allah'ın nefsî kelâmı işitilemez. İşitilen nefsî kelâmın varlığını gösteren lafzî kelâm yani Kur'an'ın harf ve sesleridir.

Bugün dünyadaki Sünnî müslümanların en azından yarısını oluşturan Hanefîler'in büyük bir çoğunluğu inançta Mâtürîdî mezhebine bağlıdırlar. Mâtürîdiyye, Türkiye, Balkanlar, Orta Asya, Çin, Hindistan, Pakistan ve Eritre'de yayılmıştır. Genellikle Türkler fıkıhta Hanefî, inançta Mâtürîdî'dirler.

d) Mu‘tezile

Mu‘tezile, kelime olarak "ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler" anlamına gelir. Büyük günah işleyen kimsenin iman ile küfür arası bir mertebede olduğunu söyleyerek Ehl-i sünnet bilginlerinden Hasan-ı Basrî'nin

(ö. 110/728) dersini terkeden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/148) ile ona uyanların oluşturduğu mezhep bu isimle anılır. Mu'tezile ise kendini "ehlü'l-adl ve't-tevhîd" diye adlandırır. Akılcı bir mezhep olan Mu'tezile, mantık kurallarıyla çelişir gördüğü âyet ve hadisleri Ehl-i sünnet'ten farklı biçimde yorumlamış ve bu yorumlarında akla öncelik vermiştir. Ehl-i sünnet tarafından kurulan kelâm ilmi hicrî IV. asırdan itibaren ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu ilmi ortaya çıkaran etkenler arasında Mu'tezile'nin ayrı bir yeri vardır. Hatta kelâm ilminin Mu'tezile'nin öncülüğünde doğmuş olduğu söylenebilir. Bu mezhep, aynı zamanda iyi bir edebiyatçı ve tefsirci olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), Cübbâî (ö. 303/916), Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi büyük kelâmcılar yetiştirmiştir. Abbâsîler döneminde en parlak günlerini yaşamış olan Mu'tezile daha sonra etkinliğini hatta bir mezhep olma hüviyetini yitirmiştir. Günümüzde Mu'tezile başlı başına bir mezhep olarak mevcut olmamakla birlikte görüşleri Şîa'nın Ca'feriyye ve Zeydiyye kolları ile Hâricîliğin İbâzıyye kolunda yaşamaktadır.

Mu'tezile'nin görüşleri beş prensip halinde sistemleştirilmiştir. Bunlar da; 1. Allah'ın zât ve sıfatları yönüyle bir kabul edilmesi (tevhid), 2. Kulların ihtiyarî fiillerini hür iradeleriyle yaptığı ve kul için en uygun olanı yaratmanın Allah'a gerekli olduğu (adl), 3. İyilik yapanın mükâfat, kötülük yapanın da ceza görmesinin zorunluluğu (vaad ve vaîd), 4. Büyük günah işleyenin iman ile küfür arasında fısk mertebesinde olduğu (el-menzile beyne'l-menzileteyn), 5. İyiliği yaptırmaya ve kötülüğü önlemeye çalışmanın bütün müslümanlara farz olduğu (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) prensipleridir.

e) Cebriyye

İrade hürriyeti konusunda Mu'tezile'ye taban tabana zıt görüşlere sahip olan Cebriyye mezhebi, her şeyin Allah'ın ilmi ve iradesi dahilinde cereyan ettiğini, insanın çizilmiş bir kaderinin bulunduğunu bildiren âyetlerden (el-A'râf 7/178, et-Tevbe 9/51, er-Ra'd 13/8, ez-Zümer 39/62, el-Kamer 54/49, el-İnsân 76/30) hareketle insanın irade hürriyeti, seçme imkânı ve fiil gücü bulunmadığını, insan fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğunu, kulun Allah tarafından önceden takdir edilmiş bulunan işleri yapmaya mecbur olduğunu savunur. Günümüzde irade, kazâ-kader konusunu iyi anlamamış birçok kimse de bilerek-bilmeyerek bu görüşe meyletmişlerdir. Ancak bu görüşler, irade hürriyeti ve işlediği fiillerden dolayı insanın sorumlu tutulması, sevap veya azabı hak etmesi prensibiyle çeliştiği için Ehl-i sünnet bilginlerince reddedilmiştir.

f) Hâricîlik

Hâricîlik ekolü (Havâric), Hz. Ali ile Muâviye arasında geçen Sıffîn Savaşı'ndan (h. 37/m. 657) sonra halife tayin işi hakeme bırakılınca ortaya çıkmıştır. Bu durumda bir grup Hz. Ali'ye isyan edip büyük günah işleyenlerin dinden çıkacağı ve günah işleyen devlet başkanına itaat edilmeyeceği iddiasıyla onunla mücadeleye başlamış ve onu şehid etmişlerdir. Hâricîler'in ilk planda dinî hükümleri korumada titizlik şeklinde algılanabilecek fakat sübjektif değerlendirmelere açık bu görüşleri İslâm toplumunda anarşinin de ilk tohumlarını oluşturmuştur. Hâricîlik başlangıçta cahil halk tabakasının ve şehrin disiplinli hayatına uyum sağlayamamış bedevîlerin bağlandığı ve desteklediği bir cereyan olarak ortaya çıkmış, her dönemde az veya çok müntesibi bulunmuş, bu mezhebin İbâzıyye kolu günümüze kadar yaşama imkânı bulmuştur. Günümüzde İbâzîler'e daha çok Kuzey Afrika, Madagaskar, Zengibar ve Uman sultanlığında rastlanır. Kur'an'ın sadece zâhirine dayanmaları sebebiyle Ehl-i sünnet'e göre bazı farklı fıkhî görüşleri de vardır.

g) Şîa

Şîa, Ehl-i sünnet grubunun dışında yer alan, günümüze kadar varlığını koruyan ve hâl-i hazır İslâm dünyasında da önemli sayıda taraftarı bulunan en önemli itikadî, fıkhî ve siyasî mezheptir. Sözlükte "taraftar, yardımcı" anlamına gelen Şîa, literatürde Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'yi halifeliğe en lâyık kişi olarak gören ve onu ilk meşrû halife kabul eden, vefatından sonra da hilâfete Ali evlâdının getirilmesi gerektiğine inanan toplulukların ortak adı olmuştur. Hz. Osman'ın şehid edilmesini takip eden yıllarda bu misyon ve iddia ile ortaya çıkanların oluşturduğu bir siyasî gruplaşma hareketi olarak doğmuş, hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de çeşitli fırkalara ayrılan itikadî bir mezhep haline gelmeye başlamıştır.

Ancak, İslâm dünyasında Şîa hareketinin ortaya çıkışını sadece Hz. Ali'yi destekleme teşebbüsünün giderek mezhep halini alması ve kurumlaşması şeklinde açıklamak yerine bunda dış tesirlerin ve Araplar karşısında yenilgiyi hazmedemeyen Irak ve İran halkının tepkisinin ve kimlik arayışının etkisinin bulunduğunu da söylemek doğru olur.

Şîa'nın günümüze ulaşan üç büyük fırkası Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye'den ibarettir. Zeydiyye Hz. Ali'nin torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e nisbet edildiği için bu ismi alır. Günümüzde Yemen bölgesinde taraftarları bulunan Zeydiyye itikadî konularda Mu'tezile mezhebine,

fıkıh sahasında ise Hanefî mezhebine yakın görüşlere sahiptir. Şîa içindeki en mûtedil fırka olan Zeydîler, hilâfetin Hz. Ali'nin ve soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inanmakla birlikte, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetini de meşrû görürler. Hilâfetin Hüseyinoğulları'na ait olduğu ve devlet başkanının mâsum olduğu fikrini de kabul etmezler.

Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra devlet başkanlığına oğlu İsmâil'in ve soyunun hak sahibi olduğu iddiası, Şîa içinde aşırı görüşleriyle tanınan İsmâiliyye fırkasının oluşmasının başlangıcını teşkil etti. İsmâilîler'in hicrî IV. yüzyılın başında Fâtımî Devleti'ni kurmasıyla mezhep güçlendi, daha sonra doğu ve batı İsmâilîler'i (Nizâriyye-Müsta'liyye) şeklinde iki ana kola ayrıldı. Eski Yunan ve Doğu felsefelerinden, Ortadoğu dinlerinden etkilenmesi ve bâtınî te'villere dayanması sebebiyle birçok uç görüşe sahip bulunan mezhep mensuplarına günümüzde, sayıları fazla olmamakla birlikte Pakistan, İran ve Orta Asya'da rastlanmaktadır.

İmâmiyye, çağımızda dünya müslümanlarının yaklaşık yüzde onunu teşkil eden Şîa'nın büyük çoğunluğunu bünyesinde toplayan ana koldur. Mezhebin siyaset ve imâmet görüşü on iki imam düşüncesi etrafında şekillendiğinden İsnâaşeriyye, akaid ve fıkıhta Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerini esas aldıklarından Ca'feriyye adlarıyla da anılırlar. Hz. Ali ve Hüseyin soyundan gelen on iki imama inanma, hem iman esaslarından birini hem de mezhebin ana doktrinini teşkil eder. Akaid konularında yer yer Mu'tezile mezhebiyle paralellik arzeden görüşlere sahiptir. Sadece Ehl-i beyt'e mensup râvilerin hadis rivayetini kabul eder, ilk üç halifenin hilâfetini meşrû görmez ve devlet başkanlığına Hz. Ali ve soyunun nas ile tayin edildiğini yani imamlığın (halifeliğin) bunlara ait olduğunu Hz. Peygamber'in açıkça belirttiğini ve bunların vahiy alma hariç peygamberlere benzer vasıflara sahip olup günah işlemekten ve hata yapmaktan korunmuş (mâsum) olduklarını iddia ederler. Küçük yaşta gaip olan on ikinci imamın kurtarıcı (mehdî) olarak tekrar geri geleceğine inanma, açık ve gizli bir tehlikenin bulunduğu durumlarda inancı gizleme ve farklı görünme (takıyye), Hz. Ali'ye biat etmeyen sahâbîlere karşı tavır alma ve onlara ta'n etme de yine mezhebin temel ön kabullerindendir. İmâmiyye halen İran'ın resmî mezhebi olup Irak'ta ve Azerbaycan'da yaşayan müslümanların yüzde altmışı da bu mezhebe mensuptur.

Hz. Ali döneminde başlayan, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de devam eden iktidar mücadeleleri, başarısızlıklar ve mağduriyetler sebebiyle içine kapanan ve ümmet çoğunluğundan kendini tecrit ederek geçmişte kalan siyasî mücadeleler ve imâmet fikri etrafında kendine özgü teoriler geliştiren

ve bunları itikadî esaslar haline de getirerek ve kendi fıkıh doktrinini de kendi içinde geliştirerek siyasî, itikadî ve fıkhî açılımları bulunan bir mezhep haline getiren Şîa, daha çok ümmet içinde yol açtığı ihtilâflar, izlediği uzlaşmaz tutum ve sahip olduğu itikadî görüşler sebebiyle Ehl-i sünnet âlimlerince eleştirilmiştir. Fakat Allah'a, âhirete, Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman, namaz, oruç, zekât, hac, içki, kumar, zina, hadler gibi İslâmî ahkâm konusunda müslümanların çoğunluğu ile ittifak halinde bulunan mûtedil Şîa, hiçbir zaman tekfir de edilmemiştir. Günümüzde, mezhebin itikadî ve fıkhî görüşleri güncelleştirilerek ve geçmişte kalan husumetler canlı tutularak siyasal ve sosyal hatta ekonomik örgütlenmede, kimlik ve kültürel tavır belirlemede önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

B) FIKIH MEZHEPLERİ

a) Kavram ve Tarihçe

Fıkıh kelimesi sözlükte "bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, içyüzünü ve inceliklerini kavramak" anlamına gelir. Terim olarak fıkıh hicrî ilk asırlarda zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin tamamını ifade etmişken, iman ve itikad konularının ayrı bir ilim dalı olarak teşekkül etmesine paralel olarak, ileri dönemlerde İslâm'ın fert ve toplum hayatının değişik yönleriyle ilgili şer‘î-amelî hükümlerini bilmenin ve bu konuyu inceleyen ilim dalının özel adı olmuştur. Fıkıh ilminde uzman olan kimselere de **fakih** (çoğulu **fukahâ**) denir. Öte yandan fıkıh, ilk dönem literatüründe, şer‘î delillerden hüküm elde etme faaliyeti olan ictihad anlamında kullanılmış, fakih ve müctehid eş anlamlı kabul edilmişken, ileri dönemlerde ictihad yetkinliğine ulaşamamış fakat fıkhî hükümleri delilleriyle birlikte bilen veya fıkıh ilmi ile meşgul olan kimselere de fakih denmeye başlanmıştır.

Bir bakıma müslümanın davranış bilgisi demek olan fıkhın iki ana kaynağı, Kur'an ve Sünnet’tir. Kur'an'ın nüzûlü ve Hz. Peygamber'in bu dini insanlığa tebliği milâdî 610-632 yılları arasına rastlayan yirmi üç yıla yakın bir zaman dilimine yayılmıştı. İslâmî öğretilerin doğru anlaşılabilmesi ve sağlıklı biçimde uygulanabilmesi için kuşkusuz İslâm tebliğinin bir bütün olarak düşünülmesi gerekir. Ancak, bu kapsamdaki hükümlerin tebliğinde izlenen metodun ve esas alınan öncelikler sıralamasının dikkate alınması da, bütünün iyi kavranması açısından önemlidir. Konuya bu açıdan bakıldığında İslâm tebliğinin farklı özellikler taşıyan biri Mekke dönemi diğeri Medine dönemi olmak üzere iki ana döneme yayıldığı görülür.

Gerçekten Hz. Peygamber, hicrete kadar geçen on iki yılı aşkın süre içinde (Mekke döneminde) şirk ve sapıklıkla mücadele etmiş, insanların İslâm'ın inanç ve ahlâk esaslarına gönülden bağlanmaları için çaba harcamıştır. Bu dönemde inen Kur'ân-ı Kerîm âyetleri, kalplere tevhid inancını, yardımlaşma ve fazilet duygusunu yerleştirmeyi hedef alıyor, evrendeki varlık ve olaylar üzerinde düşünmeye yönlendiriyor, yer yer somut anlatımlarla hemen bu hayatın peşi sıra bir âhiret hayatının bulunduğunu vurguluyor, geçmiş toplumların tarihinden ibret levhaları gösteriyor; böylece daha sonra tebliğ edilecek hükümler sisteminin ruhunu ve küllî esaslarını hazırlıyordu. Bu dönemde inen âyetlerde amelî hükümler pek nâdirdi.

Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra, örgütlediği toplumun barış içinde yaşayabilmesini sağlayacak bir ahidnâme (antlaşma metni) düzenleme işine öncelik verdi. Resûlullah'ın bu girişimi, onun bu dönemde, ashabına ve tüm insanlığa hayatın dinî, siyasî ve medenî bütün yönlerine ait uygulamalı bir model ortaya koymayı planladığını gösteriyordu. Sıra, Mekke döneminde oluşturulan sağlam inanç ve ahlâk temellerinin üzerine, dünyevî hayatı âhiret hayatı ile dengeli biçimde düzenleyecek bir sistemin sütunlarını oturtmaya gelmişti. İşte böyle bir süreç içinde ortaya konan fıkhî esaslar ve hükümler, daha sonra müstakil bir ilmin ve zengin bir hukuk hazinesinin ana malzemesini oluşturmuştur.

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy devam ettiğinden, karşılaşılan meseleler doğrudan doğruya Resûlullah'a arzedilir, konu hakkında ya âyet iner veya Hz. Peygamber onu doğrudan kendisi çözümlerdi. Bu ikinci yol, Hz. Peygamber'in kendi ictihadına göre hükmetmesiydi. Esasen Resûlullah'ın ictihadı vahyin kontrolünde olduğundan, onun ulaştığı sonuçların isabetsiz olması halinde, o şekli ile kalması düşünülemez ve -son tahlilde- bu hükümler de sünnet kapsamında sayılır. Resûlullah'ın bu yola başvurmasının asıl önemli yönü ise, sahâbeyi ictihada alıştırması ve özendirmiş olmasıydı. Nitekim Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken ona, önüne getirilen uyuşmazlıkla ilgili Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde bir hüküm bulunmadığında ne yapacağını sorması üzerine Muâz'ın "Kendim ictihad ederim" cevabını vermesi Hz. Peygamber'i ziyadesiyle memnun etmişti (Tirmizî, "Ahkâm", 3).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin hem Kur'an ve Sünnet'in çizdiği istikametten ayrılmama hem de karşılaştıkları yeni meseleleri bu çerçevede çözüme kavuşturma zaruretiyle karşı karşıya kaldığı, bu sebeple de dinî çözüm üretme (fetva) ve ictihad faaliyetini yoğun olarak sürdürdüğü, bilhassa

Hz. Ömer'in devlet başkanı sıfatıyla birçok farklı görüş ve uygulamayı gündeme getirdiği bilinmektedir. Sahâbe dönemini takip eden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminde sosyal şartlardaki ve siyasal yapıdaki değişim, normatif ilimlerin oluşum seyrine uygun olarak, fıkhın da gitgide nazarî bir renk kazanmasına zemin hazırladı. Sahâbîlerin, o günkü İslâm coğrafyasının değişik yerleşim merkezlerine dağılarak başlattığı tebliğ, eğitim ve öğretim faaliyeti daha sonraki nesillerde meyvesini vermeye başladı, üstat ve muhit farklılığının yanı sıra önceki nesilden intikal eden sünnet malzemesi ve re'y ictihadı karşısında tavır farklılığı da hadis ekolü (ehl-i hadîs) ve re'y ekolü (ehl-i re'y) adıyla iki ana temayülün ve gruplaşmanın sebebini teşkil etti.

Emevîler'in sonu ile Abbâsîler devrinin başlarında Hicaz (veya Medine) merkezli olarak oluşan fıkıh ekolü ehl-i hadîs (veya ehl-i eser), Irak merkezli olarak oluşan fıkıh ekolü de ehl-i re'y adıyla anılmaya başlanmıştı. Her iki ekol de kitap, sünnet ve sahâbe icmâını hüküm kaynağı olarak kullanmakla birlikte, Hicazlılar Medine halkının örfüne Hz. Peygamber'in yaşayan sünneti diyerek ayrı bir değer verdiler ve muhitleri gereği ellerinde bulunan zengin hadis malzemesiyle yetinmeye çalıştılar. Hayat tarzının ve karşılaşılan meselelerin oldukça sade olması sebebiyle bölgede re'y faaliyetine ciddi bir ihtiyacın bulunmadığı, ayrıca bu fakihlerin de hadisten cevabını bulamadıkları yeni fıkhî meselelerde ictihad etme konusunda hayli çekingen davrandıkları bilinmektedir. Iraklı fakihler ise, bölgede hâkim olan fikrî ve siyasî kargaşanın, sosyal şartların Hicaz'a nisbetle hayli farklı oluşunun tabii sonucu olarak, karşılaştıkları yeni meselelerin dinî hükmünü ictihad ederek belirleme ve inisiyatifi kaçırmama, rivayet edilen hadisleri de titizlikle inceleyerek daha ihtiyatlı karşılama yolunu seçtiler. Bu iki ekol bir bakıma, Kur'an ve Sünnet metinlerini anlamada ve yorumlamada lafızla yani söylenenle yetinme ile lafzın yanı sıra maksadı yani söylenmek isteneni de göz önünde bulundurma ve rivayetlerin içerik tenkidine de yer verme şeklinde özetlenebilecek ve her dönemde İslâm bilginleri arasında varlığını koruyacak olan iki farklı temayülü bünyesinde barındırmakta veya kısmen temsil etmekteydi.

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde başta Hicaz ve Irak olmak üzere çeşitli bölgelerde ve merkezlerde devam eden re'y, fetva ve tedrîs faaliyetinin hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren daha sistemli ve doktriner hale geldiği, önce Kûfe'de Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ehl-i re'y fıkhını, sonra da Medine'de İmam Mâlik'in ve öğrencilerinin ehl-i hadîs fıkhını zenginleştirerek ekolleştirdiği, bu ilim halkalarında doktriner bir fıkıh eğitim ve tartışma ortamının kurulduğu ve bunu verimli tedvîn faaliyetinin izlediği görülür.

Bunu tepkici veya sentezci diğer fıkhî ekolleşmeler takip etmiş ve neticede hürriyetçi ve hoşgörülü bir ictihad ortamında zengin doktriner tartışmaların yapılmasına ve ileride mezhep olarak şekillenecek yeni fıkhî oluşumların ortaya çıkmasına imkân hazırlanmıştır.

İctihadî görüşler ve fıkhî ekolleşmeler hakkında iyi niyetle yapılan hatalı ictihad için bile ecir olduğu ilkesinden hareketle, hak-bâtıl, sünnet-bid'at ayırımı ve nitelendirmesi doğru olmayıp en fazla isabetli-isabetsiz, yanlış-doğru gibi nitelendirmeler yapılabilir. Siyasî ve itikadî bir hareket olan Şîa'nın aynı zamanda kendine özgü fıkhî doktrin ve çözüm de ürettiğini, ancak Şîa'nın Ehl-i sünnet dışında tutulmasının sebebinin mezhebin fıkhî görüşleri değil siyasî tutumu ve itikadî görüşleri olduğunu burada tekrar hatırlatmak gerekir. Şîa kısmının ayrı bir blok oluşturması ve hicrî ilk asırlarda münferit görüş ve ekollerin çoğunun da zamanla unutulması veya taraftarlarının kalmaması sonucu, Sünnî dünyada Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri kalmış, Şîa kesiminde de Ca'feriyye ve Zeydiyye mezhepleri kayda değer ölçüde yaygınlık kazanmış ve günümüze kadar belirli yoğunlukta yaşama imkânı bulmuştur.

b) Fıkıh Mezhepleri

İtikadî fırkalar gibi fıkıh mezheplerinin de büyük kısmı kurucusu sayılan müctehidlerin isimlerine nisbetle anılırlar. Burada "dört mezhep" adıyla şöhret bulmuş Sünnî fıkıh ekolleri olan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile diğer fıkıh ekolleri hakkında özet bilgi verilmekle yetinilecektir.

Hanefî mezhebi Sünnî fıkıh ekollerinin kronolojik sıra itibariyle ilki olup, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği için bu isimle anılmıştır. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin asıl adı Nu'mân b. Sâbit'tir. 80 (699) yılında Kûfe'de doğmuş, 150 (767) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Aslen Türk veya Fârisî olduğu yönünde görüşler vardır. Nu'mân b. Sâbit, Hanefî mezhebi muhitinde "İmâm-ı Âzam" (büyük imam) lakabı ile anılır. Dindar ve varlıklı bir aileden gelen Nu'mân b. Sâbit önce Kûfe'de Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzedip, sarf, nahiv, şiir ve edebiyat, cedel ve kelâm öğrendi. Kûfe, Basra ve Irak'ın ileri gelen üstatlarından hadis dinledi.

Yirmi yaşının biraz üzerindeyken Irak'ın en ünlü fakihi ve Irak fıkhının üstadı Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (ö. 119/738) ilim halkasına katıldı ve uzun zaman bu ders halkasına devam etti. Bu arada Ca'fer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır da dahil olmak üzere pek çok âlimden istifade etti.

Ebû Hanîfe, Hammâd b. Ebû Süleyman'ın vefatı üzerine onun kürsüsüne geçti ve ders vermeye başladı. Takvâ sahibi, zeki, konulara hâkim ve bildiklerini tatlı dil, güleryüz ve özlü ifadelerle anlatan iyi bir üstat olduğu kısa zamanda duyuldu ve çok geçmeden ders halkası dönemin ileri gelen ilim erbabının katıldığı ve fıkhî meselelerin ve çözümlerinin derinlemesine tartışıldığı ileri düzey bir fıkıh akademisine dönüştü. Kırk yaşlarında başlamış olduğu bu öğretim hayatına otuz sene kadar devam etti. Onun ders halkalarında yetişen talebelerin sayısının 4000'i aştığı ve bunlardan kırk kadarının ictihad derecesine vardığı nakledilir.

Ebû Hanîfe'nin ticarî hayatın ve günlük meselelerin içinde bulunması, insanların problem, temayül ve ihtiyaçlarını yakından tanıması da, ictihadlarının kabul görmesini sağlamış ve uygulanma şansını artırmıştır. Ebû Hanîfe, hocaları tarafından kendisine intikal ettirilen önceki nesillere ait fıkhî görüşleri, rivayetleri ve ilmî mirası, içinde bulunduğu devrin şartlarını ve insanların ihtiyaçlarını dikkate alarak dinin genel ilke ve amaçları açısından yeniden değerlendirmeye ve sınırlı naslar ile sınırsız olaylar, naklin hükmü ile aklın yorumu, hadis ile re'y arasında mâkul bir denge kurmaya çalışmıştır. Bunun için de örf ve âdeti, Kur'an'ın genel ilkelerini, kamu yararını daima göz önünde bulundurmuş ve istihsan metodunu sıklıkla kullanmıştır. Verdiği hüküm ve fetvalarında şahsî teşebbüs ve sorumluluğun, kişi hak ve hürriyetlerinin korunmasını ilke edinmiştir. Onun bu metodu ve tavrı, daha sonra adına izâfe edilerek oluşacak olan Hanefî mezhebinin de genel esaslarını ve metodunu teşkil etmiştir.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin talebeleri onun tedrîsatını devam ettirdiler ve ondan öğrendikleri usule uyarak kaynaklardan hüküm istinbatını sürdürdüler. Talebelerinden bilhassa ictihad derecesine yükselenler, özellikle de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed hocalarının görüş ve fetvalarını tasnif ve tedvîn işine giriştiler.

Hanefî mezhebi Irak'ta doğmuş ve Abbâsîler devrinde Ebû Yûsuf'un "kādılkudât" (baş kadı) olması ile devletin başlıca fıkıh mezhebi haline gelmiştir. Hanefî mezhebi bilhassa doğuya doğru yayılarak Horasan ve Mâverâünnehir'de büyük bir gelişme göstermiştir. Pek çok Hanefî fakihi de buralardan yetişmiştir. Abbâsî devri sona erince yayılma durmuşsa da Osmanlı Devleti'nin kurulması ve bu mezhebi ülke genelinde hukukî istikrarı ve yargı birliğini sağlamak maksadıyla âdeta devletin resmî mezhebi olarak benimsemesi üzerine etki alanı yeniden genişlemiştir. Bugün Türkistan, Afganistan, Türkiye ve Balkanlar'da Hanefî mezhebi çok yaygındır. Diğer

mezhep mensuplarının pek az bulunduğu Hindistan'da ve Pakistan'da ise Hanefî mezhebinin tek mezhep olduğu söylenebilir.

Mâlikî mezhebi, fıkıh ekollerinin kronolojik sıra itibariyle ikincisi olup, büyük hadis ve fıkıh bilgini Mâlik b. Enes'e nisbet edildiği için bu isimle anılmıştır. İmam Mâlik b. Enes, 93 (712) yılında Medine'de dünyaya geldi. Orada yetişti. Medine o dönemde, Peygamber'in hadisleri ve sahâbe ve tâbiûn fetvaları bakımından bir merkez idi. Mâlik b. Enes böylesine zengin bir ilim atmosferinde eğitim öğretim gördü. İbn Hürmüz, İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi', İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Saîd gibi tanınmış tâbiûn bilginlerinden hadis ve fıkıh dersleri aldı. Olgunluk çağına gelince, Medine'de Mescid-i Nebevî'de ders ve fetva vermeye başladı. Döneminde Medine fıkhının imamı olarak tanındı, etrafında geniş bir ilim halkası oluştu, öğrenciler yetiştirdi ve 179 (795) yılında vefat etti.

Öğrencilerinin rivayetlerinden ve mezhebin usulünü yazan âlimlerin ifadelerinden İmam Mâlik'in hüküm istinbatında kitap, sünnet, icmâ, sahâbe kavli, örf ve âdet delilleri dışında kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi' gibi fer'î delillere de başvurduğu anlaşılmaktadır. İmam Mâlik'in fıkhının en belirgin özelliği, Medine halkının uygulamasına (ameli ehl-i Medîne) çok önem vermesidir. O haber-i vâhidi kabul için, bu haberin Medineliler'in ameline muhalif bulunmamasını şart koşmuştur. Ona göre, Medineliler'in ameli mütevâtir sünnet mesabesindedir. Zira İmam Mâlik zamanındaki Medine tatbikatı, Hz. Peygamber döneminden tevâtür sayısının çok üzerinde topluluklar aracılığıyla intikal ettirilmiş uygulamalardır. Hz. Peygamber yaklaşık on yıl onların içinde yaşamış, onların örf ve âdetlerini görmüş, İslâm'ın ruhuna aykırı olanlarını ilga etmiş, bir kısmını düzeltmiş, diğer bir kısmını da olduğu gibi bırakmıştır. Şu halde bu uygulamanın (amelin) mütevâtir sünnet mesabesinde sayılması gerekir.

Mâlikî mezhebi iki yolla yayılmıştır. Bunlardan biri İmam Mâlik'in yazdığı eserler, ikincisi de onun talebelerinin tedvîn ve eğitim faaliyetidir. Ülkenin çeşitli bölgelerinden özellikle de Mısır ve Kuzey Afrika tarafından gelen öğrenciler daha sonra bölgelerine dönerek İmam Mâlik'in görüş ve fetvalarını yaydılar. Sahnûn'un (ö. 240/854) öncülüğünde tedvîn edilen ve İmam Mâlik'in ve yakın öğrencilerinin görüşlerini toplayan *el-Müdevvene* isimli hacimli eser, *Muvatta* ile birlikte Mâliki mezhebinin temel iki kitabı sayılır.

Mâlikî mezhebi, önce Hicaz bölgesinde yayılmış, sonra İmam Mâlik'in Esed b. Furât, Abdullah b. Vehb, Abdurrahman b. Kāsım gibi talebeleri vasıtasıyla Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'e yayılmıştır. Hatta, bu mezhep bir

zamanlar İspanya'da Endülüs Emevî Devleti'nin resmî mezhebi olmuştur. Günümüzde Mısır'da, Kuzey Afrika'da (Tunus, Cezayir, Fas), Sudan'da Mâlikî mezhebi çok yaygındır. Hicaz bölgesinde ise, Mâlikîler'in sayısı oldukça azdır.

Şâfiî mezhebinin kurucusu sayılan, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî 150 (767) yılında Gazze şehrinde (Filistin) doğdu. İmam Mâlik'ten Medine fıkhını, İmam Muhammed'den Irak fıkhını öğrendi. Böylece Hicaz fıkhı ile Irak fıkhını birleştirdi. İmam Şâfiî Bağdat'ta muhtemelen iki yıl kadar kaldıktan sonra Mekke'ye döndü ve Mekke'de dokuz sene ders verdi. Bu devir Şâfiî'nin ilim hayatının en verimli devridir. Çünkü o, Mekke'ye ehl-i re'y fıkhı ile ehl-i hadîs fıkhını birleştirerek dönmüş, yaptığı seyahatlerde asrında yaşayan âlimlerin görüşlerine vâkıf olmuş, onları incelemiş, rivayet ettikleri hadislerin çoğunu toplamıştı.

İmam Şâfiî hicrî 195 senesinde tekrar Bağdat'a geldi. Bu ikinci gelişinde, artık o Irak ve Hicaz fıkıh ekollerini derinlemesine incelemiş, fıkıhta kendi usulünü ortaya koymuş olarak talebe yetiştirmeye başladı. Hicrî 198 yılında Mısır'a gitti ve 204 (820) yılında orada vefat etti. Vefat ettiği zaman elli dört yaşında idi. Mısır'da kaldığı dört sene içinde tecrübeleri ve yeni muhitin şartları ışığında eski bilgilerini yeniden etüt etmeye başladı, bazı görüşlerinden vazgeçti, yenilerini ortaya koydu. Böylece onun rücû ettiği eski görüşleri ile yeni görüşlerinden oluşan "mezheb-i kadîm"i ve "mezheb-i cedîd"i teşekkül etmiş oldu. O hicrî 204 yılında Mısır'da vefat ettiği zaman arkasında zengin bir fıkıh hazinesi ve kalabalık bir talebe topluluğu bıraktı. Mekke, Bağdat ve Mısır'da yetiştirdiği seçkin talebeleri onun eserlerini okuttular, görüşlerini ve diğer fakihlerle olan ihtilâflarını naklettiler. İşte bu öğrencilerin gittikçe genişleyen ders halkaları neticesinde Şâfiî mezhebi ortaya çıkmış oldu.

Şâfiî mezhebi önce Mısır'da sonra Suriye, Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de yayıldı. Çoğu zaman fetvada ve öğretimde Hanefîler'le yan yana yer aldı. Bugün Şâfiî mezhebi ülkemizin güneydoğu ve doğu illeri ile yukarıda sayılan bölgelerde yaygın durumdadır.

Hanbelî mezhebinin kurucusu sayılan, Ahmed b. Hanbel hicrî 164 yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Genç yaştan itibaren Bağdat'ta hadis toplamaya başladı. Hicrî 186 yılına kadar hadis âlimlerinden dinlediği bütün hadisleri kaleme aldı. Hadis araştırma ve tesbiti amacıyla İslâm ülkelerini diyar diyar dolaştı. Ahmed b. Hanbel hadis ilminde rivayete önem verdiği kadar, naslardan hüküm çıkarmaya da itina gösterdi. O İmam Şâfiî'nin fıkıhtaki bilgi-

sine, hüküm çıkarma ve istinbat usul ve metoduna hayrandı. Ahmed b. Hanbel Mekke'de, Bağdat'ta İmam Şâfiî'den bu metotları öğrendi ve benimsedi. Böylece hadisleri sadece rivayetle yetinmeyip, onların fıkhî mâna ve maksatlarını da araştırdı. Olgunluk yaşına geldiği zaman ders okutmaya ve fetva vermeye başladı. Bu devirde fakihlerin çalışmaları meyvelerini vermiş, çok değerli fıkıh eserleri birer birer ortaya çıkmış, ilk üç mezhebin birinci el kaynakları tedvîn edilmişti. İmam Ahmed b. Hanbel kendisini böyle zengin bir fıkıh servetinin içinde buldu. Bunlardan en iyi bir şekilde istifade etmesini bildi.

Ahmed b. Hanbel ibadet ve muâmelât konularında iki ayrı usul benimsedi. İbadet konularında naslara ve Selef'in eserlerine sımsıkı sarıldı. Delilsiz hüküm vermekten sakındı. Muâmelâtta da yine Selef'in yolu olan, bir şeyin haram veya helâl olduğuna dair naslarda delil yoksa o mubahtır prensibine sarıldı. "Eşyada aslolan mubahlıktır" prensibini Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler de benimserler, ancak Hanbelîler muâmelâtta daha belirgin biçimde serbestlik taraftarıdırlar. Onlar mukavele serbestisini alabildiğine geniş tutmuşlardır. Dinin haram kıldığı şartlar müstesna, bu mezhep ticarette tarafların istedikleri şartları koşabileceğini hükme bağlar. Bu mezhepte nassa ve esere sıkı sıkıya bağlı olmanın neticesi bir yandan ictihadla hüküm elde etme güçleştirilirken, diğer yandan nassa dayanmadan bir şeye câiz değildir demeyi de zorlaştırmıştır. Eşyada aslolan mubahlıktır kaidesi temel alındığı için mubah ufku genişlemiş ve bu bakış açısı büyük ölçüde akidlere de yansımıştır.

Ahmed b. Hanbel'in çoğu müstakil veya mezhepte müctehid olan talebe ve müntesipleri, onun görüşleri etrafında Hanbelî fıkıh ekolünün oluşmasını sağlamışlar, önceleri Bağdat'ta doğan bu mezhep daha sonra diğer İslâm bölgelerine de yayılmaya başlamıştır. Hanbelî mezhebinin usul ve özellikleri, temelde Ahmed b. Hanbel'in metodolojisi ve fıkhî görüşlerine dayanır. Mezhebin ayırıcı vasfı olarak re'y ve kıyastan çok âyet, hadis ve sahâbe kavli gibi naklî delillere dayanması dikkat çeker. Mezhepte bir bakıma hadise dayalı fıkıh anlayışı hâkimdir. Sadece fiilen karşılaşılan problemlere çözüm üretilmiştir. Teknik anlamda tam bir fıkıh mezhebi değil, bir nevi hadis ekolü olarak da görüldüğü için, Hanbelîliği fıkıh mezhepleri arasında saymayanlar da vardır. Ahmed b. Hanbel'in, devrinde Şîa'ya ve diğer Ehl-i sünnet dışı fikrî ve itikadî akımlara karşı mücadele etmesi, onlara karşı hadisleri ve geleneksel din anlayışını (Selefîlik) savunmuş olması, onu devrinde Ehl-i sünnet'in temsilcisi konumuna getirmiş, Hanbelîliğin fıkıh mezhebi olmasında bu hususun büyük etkisi olmuştur. Ancak Hanbelîliğin fikrî ve fıkhî gelişiminde yukarıda zikredilen tedvîn faaliyetlerinin yanı sıra İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinin de büyük payı vardır.

Son yüzyılda Arap dünyasında baş gösteren ve dinî olduğu kadar siyasî ve sosyo ekonomik bir mahiyet de arzeden Vehhâbîlik hareketi, özellikle akaid alanındaki görüşleri ve Selefî tavrı sebebiyle Hanbelî mezhebini kendilerine yakın bulduğu için Hanbelî mezhebi günümüzde başta Hicaz bölgesi olmak üzere Irak, Suriye, Filistin ve Mısır'da da bir hayli taraftar bulmuş durumdadır. Hanbelî mezhebi bugün Suudi Arabistan'da resmî mezhep konumundadır.

Re'y ve ictihad faaliyetinin yoğunlaşıp fıkhî düşüncenin daha doktriner ve sistematik hale geldiği ve hoşgörülü-hürriyetçi bir fikrî tartışma ortamının bulunduğu hicrî II ve III. yüzyılda, yukarıda haklarında özet bilgi verilen dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinin imamının ve öğrencilerinin yanı sıra birçok büyük ve bağımsız müctehidin yetiştiği ve bunların da görüşleri etrafında kısmî bir gruplaşmanın olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında Mekke'de Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813); Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), İbn Şübrüme (ö. 144/761); Bağdat'ta Ebû Sevr (ö. 240/854), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/883). İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922); Mısır'da Leys b. Sa'd (ö. 175/791); Basra'da Hasan-ı Basrî (ö. 110/728); Şam'da Evzâî (ö. 157/774); Nîşâbur'da İshak b. Râhûye (ö. 238/853) sayılabilir. İctihad metotları ve delillerden hüküm çıkarma açısından kendilerine özgü görüşleri bulunması itibariyle müstakil birer müctehid olan bu ve benzeri fakihlerin pek çoğu sonradan müntesipleri kalmadığı için mezhep imamı olarak tanınmamış ve görüşleri mezhep olarak fiilî hayata aksetmemiştir. Bununla birlikte ilk dönem hadis ve fıkıh literatüründe görüşlerine yer verilen bu müctehidler, hem İslâm hukukunun doktrin boyutunu ve yorum-çözüm zenginliğini göstermesi hem de günümüzdeki kanunlaştırmalarda ihtiyaç duyulabilecek alternatif çözümleri hatırlatması yönüyle ayrı bir önem taşırlar.

Günümüzde müntesibi kalmamış olmasına rağmen re'y ve ictihad hareketine karşı sürdürdüğü sert eleştirileriyle, farklı bakış açılarıyla ve görüşleriyle fıkıh kültürüne ayrı bir zenginlik kazandıran **Zâhiriyye** ekolü ve bu ekolün iki büyük imamı Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/883) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) burada ayrıca anılmaya değer. Kıyasa ve re'y ictihadına şiddetle karşı çıkıp âyet ve hadislerin zâhirine tutunmanın tek yol olduğunu savunan bu ekol hicrî IV. asırdan itibaren bir süre etkili olmuş ise de daha sonra, kısmen yakın bir anlayışa sahip olan Şâfiî mezhebi içinde erimiştir. Fıkhın usul ve fürû alanında birçok eser veren ve kendinden önceki fakihlerin görüşlerine ve metotlarına nasların lafzını esas alma ve hadise bağlılık geleneği içinde kalarak ciddi bir eleştiri yönelten İbn Hazm, ekolün fıkıh yönü ön plana çıkan bir mezhep halinde tanınmasını da sağlamıştır.

Sünnî mezheplerin dışında kalan fıkhî mezhep ve ekollerin, müntesipleri itibariyle en önemli kısmını Şîa grubunda yer alan fıkhî ekoller teşkil eder. Şîa esasen başlangıçta siyasî, devamında da itikadî bir gruplaşma iken mezhepleşme sürecine bağlı olarak kendine özgü fıkıh doktrin ve uygulaması da geliştirdiğinden Şîa'nın üç büyük fırkası aynı zamanda birer fıkıh mezhebi olarak da görülebilir. İmâmiyye akaid ve fıkıhta Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerini esas aldığından **Ca'feriyye** olarak da anılır. Ca'ferî fıkhında Sünnî kesimdeki ehl-i hadîs ehl-i re'y ayırımını kısmen andırır tarzda iki temel eğilim görülür ve bunların temsilcileri Ahbârîler ve Usûlîler diye anılırlar. Birinciler hüküm çıkarmada hadisleri esas alır ve Kur'an'ın da ancak bu hadislerle anlaşılabileceğini söylerken ikinci grup kitap, sünnet, icmâ ve akıl şeklinde dört delilden söz eder. Ancak Şîa'nın sünnet ve icmâ anlayışı Sünnî mezheplerinkinden oldukça farklı olup Hz. Peygamber'in ve mâsum imamların (on iki imam) söz, fiil ve tasviplerini ölçü alır, sadece Ehl-i beyt'in rivayet ettiği hadisleri kabul ederler. Müt'a nikâhını câiz görme, abdestte çıplak ayakların üstüne meshi yeterli sayma, boşamada iki şahit zorunluluğu, beş vakit namazı cem' yoluyla üç vakitte kılma, zekâtı (humus) din adamları eliyle toplama gibi bazı farklı görüş ve uygulamaları vardır.

Şîa'nın diğer kolu olan **Zeydiyye**, fıkhî görüşleri itibariyle Hanefî mezhebine bir hayli yakındır. Mest üzerine meshi, gayri müslimin kestiğini yemeyi ve Ehl-i kitap'tan bir kadınla evlenmeyi câiz görmezler. Esasen birer siyasî-itikadî fırka hareketi olan Şîa'nın diğer kolları veya Hâricîlik fıkıh alanında bazı farklı görüşlere sahip ise de bu tür fıkhî farklılıklar diğer Sünnî fıkıh mezhepleri içinde de mevcut olduğundan fazla bir önem taşımazlar.

c) Mezhebe Bağlılık ve Telfik

İslâm dünyasında ilk dönemlerden itibaren yoğun bir ictihad ve re'y faaliyetinin sürdürüldüğü, bunun tabii sonucu olarak çeşitli bölgelerde ilim halkalarının, ilmî gelenek ve ekolleşmenin oluştuğu IV. (X.) yüzyıldan itibaren de fıkıh sürecinin halk nezdinde de hızlandığı bilinmektedir. Abbâsîler'den itibaren İslâm devletlerinin kādılkudâtlık ve resmî mezhep uygulaması, mezhep fıkıhlarını esas alan tedvîn ve tedrîs faaliyeti gibi âmillerin yanı sıra Eyyûbî ve Memlükler dönemi uygulamaları neticesinde Sünnî müslümanlar arasında yaklaşık olarak V. (XI.) yüzyılın sonlarından itibaren bugünkü dört fıkıh mezhebinin takarrur ettiği görülür. O tarihlerden itibaren de mezhep, mezhebe bağlılık, ictihad, taklid ve telfik gibi meseleler gerek avamî gerekse entelektüel boyutta tartışılagelmiştir.

aa) Mezhebe Bağlanmanın Tarihî ve Fikrî Temelleri

İslâm hukuk tarihinde mezhepler konusunu iyi tahlil edebilmek için şu üç başlığı birbirinden ayırt etmek gerekir: 1. Mezheplerin ortaya çıkışı ve oluşması. 2. Mezheplerin istikrar kazanması (mezhep realitesinin toplumda yer etmesi). 3. Mezheplerin belirli bölgelerde yayılmış ve tutulmuş olması.

Birinci başlıkla ilgili olarak şu kadarını söylemek herhalde yeter: Farklı anlaşılmaya müsait yazılı bir kaynaktan hüküm çıkarma durumunda bulunan hâkim veya hukukçuların farklı yöntemler izleyebileceklerini hukuk nosyonuna sahip herkes kabul eder. Bundan ayrı olarak İslâm hukukunun ikinci aslî kaynağı olan sünnet malzemesinin sınırlandırılmasında önemli bakış farklılıklarının olması (hadisin tedvîni öncesinde bir âlime ulaşan hadisin başka bir âlime ulaşmamış olması, gerek tedvîn öncesinde gerekse tedvîn sonrasında bir âlimin sahih saydığı hadisi diğerinin sahih saymaması, böylece birincisi bakımından konu nas ile düzenlenmiş olduğu halde diğerine göre konu hakkında kanun boşluğunun bulunduğunun kabulü) vâkıası hatırlanırsa görüş ayrılıklarının yeni bir boyut kazanmış olacağını kavramak güç olmaz.

Üçüncü başlıkla ilgili olarak, yani bir mezhebin belirli yerlerde yayılmasının âmilleri etrafında İslâm hukuk tarihi yazarları değişik tesbitler ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede bir mezhebin belirli dönemlerde devletin desteğini almış olması veya bir mezhebin eğilim ve ilkeleriyle belirli bir bölgenin kültürünün ve sosyal yapısının uygunluk arzetmesi gibi âmiller anılabilir.

Bir mezhebe bağlanmanın gerekli olup olmadığı ve birden fazla mezhepten yararlanmanın sakıncalı olup olmadığı sorusuna sağlıklı bir cevap bulabilmenin yolu ise, yukarıdaki ikinci başlığın tetkikinden yani "mezheplerin istikrar kazanmasının temelinde hangi ihtiyacın yattığını" tesbit etmekten geçer.

Sahâbe-i kirâm ve tâbiûn dönemlerinde henüz mezhepler oluşmamıştı. Bir müslüman karşılaştığı dinî bir mesele için, güvendiği âlimin görüşüne başvuruyor, tutumunu buna göre ayarlıyordu. Hâkimler de önlerine getirilen hukukî ihtilâfları ya kendi ictihadları ile ya da ittibâ ettikleri bir müctehidin ictihadına göre çözümlüyorlardı. Zamanla, İslâm ülkesinin farklı bölgelerinde farklı hükümler uygulanıyor olmasının toplumda önemli rahatsızlıklara yol açmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Esasen, bir meselede delil ve yorum farklılığı sebebiyle birbirine taban tabana zıt iki çözümü ilmî açıdan izah etmek çok güç olmayabilir. Meselâ,

bir fakihin tazminat ödenmesi gerekeceğine hükmettiği bir olayda başka bir fakih tazminata gerek olmadığına; bir fakihin kadının hâkim hükmüyle evliliğin sona erdirilmesi (tefrik) talebinin kabul edilmesi gerektiğine hükmettiği bir olayda bir başka fakih hâkime böyle bir yetki verilemeyeceğine, hatta bir fakihin kısas gerekeceğine hükmettiği bir olayda başka bir fakih kısas yapılamayacağına hükmedebilir ve bu ictihadların ikna edici ilmî izahları olabilir. Nitekim fıkıh kitapları bu tür görüş ayrılıklarıyla doludur ve bu farklı görüşler değişik bilginlerce savunulagelmiştir.

Yine, farklı ülkelerde veya bir ülkede olmakla beraber farklı zamanlarda, bu birbirine zıt çözümlerin herkese uygulanması halinde, -taraflardan biri mahkeme kararını kendisi için ağır bulsa bile- bu hükümlerin kişilerin adalet duygularını rencide etmeden varlığını koruması çok güç olmayabilir. Nitekim "Şeriatın kestiği parmak acımaz" vecizesi bu anlayışı yansıtmaktadır.

Fakat aynı toplumda yaşayan fertlere, kaza (yargı) alanında farklı hükümlerin uygulanmasına imkân verilmesi halinde bu, kısa zamanda önemli sancılar meydana getirir ve hukuk anarşisine yol açar.

İşte Abbâsî hilâfetinin başlarında İslâm ülkesinde bu istikamette gelişen gidişatı farkeden devlet sekreteryasında görevli Abdullah b. Mukaffa‘, devlet başkanına sunduğu genel bir raporda, hukuk anarşisini giderici tedbirler alınmasını önerme ihtiyacını duymuştur. Bu raporda şöyle deniyordu: "Emîrü'l mümininin (halifenin)... üzerine eğilmesi gereken hususlardan biri de, çok önemli ihtilâflara yol açan birbiriyle çelişkili farklı hükümler meselesidir. Keşke emîrü'l-müminîn, bu farklı hüküm ve uygulamaların -her bir tarafın sünnetten ve kıyastan dayandığı delillerle birlikte- derlenip bir kitap halinde kendisine sunulmasını emretse, sonra bunlara bakıp birleştirici ve kesin karakterde bir kitap yazsa; umarız ki Allah hata ile doğrunun karışımı olan bu hükümleri tek bir doğru hüküm kılar". Kısaca İbnü'l-Mukaffa‘ ülke genelinde bir kanunlaştırmaya gidilmesini teklif ediyordu.

Şüphesiz fıkhî hükümlerin tedvîninin (derlenip kanun haline getirilmesinin) faydalarının yanı sıra birtakım sakıncaları da vardı. Ayrıca İslâm hukukunun aslî kaynaklarından sünnetin henüz tedvîn edilmemiş olması da, bu meyanda dikkate alınması gerekli çok önemli bir husus idi. Bu yüzden İmam Mâlik, halifenin kanunlaştırma yönündeki teklifini kabul etmedi.

Sonuç olarak, İslâm dünyasındaki bu ilk kanunlaştırma girişiminin olumlu neticelenmediği görülmektedir. Fakat bu, sözü edilen girişimi harekete geçiren ihtiyacın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Aksine bu yöndeki ihtiyaç zamanın ilerlemesi ile kendisini daha fazla hissettirir olmuştu.

İşte bu açmaz (bir yandan hukuk birliği ihtiyacının bulunması, diğer yandan kanunlaştırmaya gidilememesi) karşısında müslüman toplumlar spontane (kendiliğinden) bir çözümle bu meseleyi halletmek durumunda kalmışlardır. Bu çözüm de mezheplerin istikrar kazanması, bir anlamda, bir mezhebin esas alınıp ona kanun misyonunun gördürülmesi olmuştur.

Artık bir mezhebin çözümleri bazı konularda diğer mezheplerdekilere göre -toplumun ihtiyaçlarını karşılama, fakihe ve hâkime doyurucu görünme ve hatta adalet duygusunu tatmin etme yönünden- daha zayıf görünse bile, hukuk birliğinin sağlanmış olması diğer yönlerdeki sakıncaları önemli ölçüde hafifletmiş oluyordu. Böylece İslâm dünyası -bazı sınırlı ve mevziî düzenlemeler bir yana- birden fazla mezhepten yararlanarak toplum geneline uygulanacak hukukî hükümleri kanun haline getirme yönündeki bir tercihe ancak XX. asrın başlarında (1917 yılında Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'ni yürürlüğe koyarak) ulaşabilmiş, bir anlamda, "hukuk emniyeti" düşüncesine hukukun diğer fonksiyonlarına nisbetle daha fazla önem verilmiştir.

Şu halde, bir mezhebe sıkı biçimde bağlanmanın temel gerekçesi, çelişmezlik ve kendi içinde tutarlılık arayışıdır. Şayet mezheplerin, kendi içinde tutarlılığı sağlayan metotlara sahip birer hukuk doktrini olduğu söylenebilirse, bir mezhebin esas alınması bu arayışı tatmin edecek en iyi yollardan biri sayılabilir. Fıkıh usulü eserlerinin kaleme alınmaya başlandığı ilk dönemlerde ortaya konan tavırlar (özellikle Hanefî usulü etrafındaki tartışmalar ve açıklamalar) dikkatle incelenirse, İslâm bilginlerinin mezheplere (özellikle kendi mezheplerine) bu nazarla baktıkları yani onu kendi içinde tutarlı kurallar bütünü olarak gördükleri anlaşılır.

Bununla birlikte her mezhepte bu hususta eleştiriye açık noktalar bulunabileceği inkâr edilemez. Öte yandan, teorik olarak mezhebin usulü kendi içinde tutarlı olsa da, pratik hayatın ortaya çıkardığı ihtiyaçlar ve toplumdaki değişmeler karşısında, ya da dayanılan delilin (özellikle sünnet malzemesinin) yeniden gözden geçirilmesi ile, fıkıh alanında uzman kişilerce (bir mezhep esas alınmakla beraber bazı meselelerde başka mezheplerden iktibasta bulunma yahut her bir meseleyi yeniden inceleyerek en uygun çözümü belirleme şeklinde) değişik mezheplerden yararlanma yoluna gidilmesi, çelişmezlik arayışı düşüncesini ihlâl etmez.

Günümüz şartlarında, hukukî uyuşmazlıklara (yargı kararlarına) konu olan meselelerde, bu mânadaki ihtiyacın giderilmesi -izlenecek yol açısından- büyük zorluklar taşımaz. Her bir konunun uzmanlarınca, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak ve delili en kuvvetli görüşün belirlenmesi ve bu

çözümün kanunlaştırılması; sonra kazâî ictihadlar mekanizması ile bir taraftan bu çözümlerin doyuruculuğunun kontrolü bir taraftan da uygulama birliğinin sağlanması; şartlar değiştikçe bu çerçevede gereken değişikliklerin yapılması mümkündür. Dolayısıyla, hukuk alanında tek mezhebe sıkı bir şekilde bağlanma düşüncesi, temelindeki gerekçeyi yitirmiş demektir.

İslâm fıkhının sadece günümüzdeki çerçevesi ile hukuk alanını düzenlemekle kalmayıp kişinin Allah'a karşı vecîbelerini de düzenlediği dikkate alınırsa, konuya müslüman fert açısından da bakmak gereği ortaya çıkar: Dar anlamıyla dinî konularda da (ibadetler ve helâl-haram konularında) bir müslümanın kendi içinde tutarlı kurallar bütününü hayatına uygulamak istemesi tabiidir. Hukuk birliğinin olmadığı bir ülkede farklı farklı hükümler uygulanarak bir hukuk anarşisi yaşanması ne kadar rahatsız edici ise, kişinin kendisini ikna eden haklılık gerekçeleri olmaksızın dinî yaşantısını değişken, ölçüden mahrum kurallara göre yönlendirmesi de o kadar, hatta -mahkeme kararlarında olduğu gibi dünyada olup biten bir hesaplaşma ile sınırlı olmadığı için- daha çok rahatsız edicidir.

İşte bu yönüyle bir mezhebe bağlılık, kişi için güvenli bir yol sayılabilir. Fakat bu, izlenmesi zorunlu ya da en iyi yol olduğu anlamına da gelmez.

Avam açısından konuya bakıldığında, kişinin her bir meselede hükmün dayandığı delilleri ölçüp tartması, bir meselede başka mezhebin hükmünü aldığında metodik açıdan çelişkiye düşülüp düşülmeyeceğini tesbit edebilmesi beklenemez. Şu halde ona, bir mezhebe bağlanmanın verdiği güveni sağlayıcı bir alternatif sunmak gerekir.

Bu konuda güven verici bir yöntem olmak üzere (kişinin Allah'a karşı kulluk görevini huzurla ifa edebilmesi için) biri genel diğeri özel nitelikli iki yol önerilebilir:

Genel nitelikli güven yolu, icmâya aykırı olmayan (yapılan uygulamanın hiçbir İslâm âliminin vardığı sonuçla bağdaştırılamaz duruma düşmediği) bir çözüm olmak kaydı ile, herhangi bir müctehidin görüşü ile amel edilebileceğinin kabulüdür. Bu yolu izleyen kişi, her bir müctehidin Allah katında doğru olanı araştırmak için âzami çabayı harcamış olduğu, hepsinin aynı kaynakları esas aldığı ve Allah katındaki doğrunun bunlardan herhangi birindekine uygun olduğuna dair açık bir delil bulunmadığı noktasından hareket etmiş olacaktır. Felsefî temel itibariyle bu tutum tutarlı sayılır; çünkü kaynaklar birdir ve ictihadla amaçlanan hedef birdir. Metodoloji açısından ise tutarlılığına güvenle bakılabilmesi kolay değildir. Meselâ, bir meselede Kur'an'ın mütevâtir de olsa

sünnetle neshini kabul etmeyen bir müctehidin görüşünü uygularken, başka bir meselede Kur'an'ın mütevâtir sünnetle neshini kabul eden bir müctehidin görüşünü uygulamak; bir meselede, bir sahâbenin Resûlullah'tan rivayet edip daha sonraki tabakalarda tevâtür sayısındaki râvilerce rivayet edilen hadise (meşhur sünnet) metodik açıdan ayrı bir değer veren müctehidin görüşünü uygularken, başka bir meselede bu tür hadisi haber-i vâhid sayan ve ona göre bir metodik rol tanıyan müctehidin görüşünü uygulamak gibi durumlara düşülmeyeceğini garanti etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, zaruret, ihtiyaç gibi gerekçelerle (ki bunlar İslâm fıkhının herkesçe kabul edilen ilkeleridir) kişinin birden fazla mezhep hükmünü dinî hayatında bir araya getirmesi de, kıstastan mahrum gelişigüzel bir seçim yapmış olma endişesini ortadan kaldıran bir güvence sayılabilir.

Özel nitelikli güven yolu ise, bir meselede hangi ictihadın delillerinin daha kuvvetli ve içinde bulunulan zamanın şartlarına daha uygun olduğuna dair ehliyetli kişilerin veya kuruluşların yaptıkları tercihlerin esas alınmasıdır. Bu tür tercihler, çoğunlukla, metodik çelişki şüphelerinden uzak olup, daha çok, hadislerin sıhhat derecelerinin gözden geçirilmesine, farklı yorumlar yahut maslahatla ilgili farklı değerlendirmeler içinden mevcut şartlara en uygununun belirlenmesine yöneliktir.

Bu ikinci yolun, avam açısından, dinî yaşantıyı tutarsızlıklara düşmeden sürdürebilmek için izlenebilecek en emin yol olduğu söylenebilir. Bu yolda, tercih edilen görüşün dayanakları ve diğer görüşlerle karşılaştırmasının yapıldığı yayınları takip ederek yürünmesi halinde, bu yolun aynı zamanda kişinin fıkıh kültürünü geliştirmesine ve böylece topluma bu konuda bir seviye kazandırılmasına da yardımcı olacağı şüphesizdir.

Bu alanda müslümanları aydınlatma ve onların güvenerek uyabilecekleri tercihleri ortaya koyma hususunda ilgili kuruluşlara önemli görevler düştüğü açıktır.

Bu tahliller ışığında tek mezhebe bağlılık ve telfik ile ilgili görüşlere kısaca değinip, mezheplerin kolay hükümlerini izleme hakkında bir değerlendirme yapmak uygun olur.

bb) Tek Mezhebe Bağlılık

"Telfik" konusu ile "tek mezhebe bağlılık" meselesi arasında sıkı bir bağ olduğundan, önce bu mesele hakkındaki görüşlere kısaca değinmek gerekir.

Bu mesele ele alınırken, müctehid olmayan bir mükellefin durumunun söz konusu olduğuna ve böyle bir kimsenin şer'î-amelî konularda daima bir

mezhebe göre davranması gerekip gerekmediği sorusuna cevap arandığına dikkat edilmelidir. Gerek devlet gerekse fert planında bir mezhebe bağlanma gereğini ortaya çıkaran tarihî ve fikrî temellere daha önce temas edilmişti. İşte bu bağlanmanın "taassup" derecesine ulaşmasını takip eden dönemlerde, bir mezhebe bağlı davranmanın ve hatta hep o mezhep üzere kalmanın vâcip olduğu (dahası mezhebinden ayrılana ta'zir cezası uygulanması gerekeceği) yönünde fikirler ileri sürülür olmuştur. Buna karşılık muhakkık âlimler, ictihad edemeyen bir mükellefin hep bir mezhebe bağlı kalmasını gerektirecek şer'î bir delil bulunmadığını, böyle bir kimse için vâcip olanın, ehliyetine kani olduğu âlimlere sormak, öğrenmek ve buna göre davranmaktan ibaret bulunduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.

cc) Telfik

Telfik, sözlükte, "kumaşın iki kenarını birleştirip dikmek" anlamına gelir. Fıkıh ve usûl-i fıkıhta da bu anlamdan hareketle, farklı hükümlerin bir araya getirilmesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ancak bu ortak noktanın ötesinde fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinde telfik başlıca üç anlamda kullanılmıştır:

a) Fıkıh eserlerinde telfik kelimesi bazan, ictihadî ihtilâftan kaynaklanmayan iki farklı hükmü birleştirerek uygulamak anlamında kullanılmıştır. Meselâ, "yemin kefâretinde on fakirin bir kısmını yedirmek, diğerlerini giydirmek şeklinde telfik yapılması câiz değildir" denirken bu mâna kastedilmiştir.

b) Fıkıh usulü eserlerinde telfik bazan, bir meselede önceki müctehidlerin söylemediği ve onların görüşlerinin ortak noktasını ihlâl eden yeni bir görüş ortaya atmak anlamında kullanılmıştır. Daha çok icmâ bahsinde incelenen bu meselenin taklit değil ictihad ile ilgili olduğu açıktır. Buna "ictihadda telfik" denebilir.

c) Fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde, telfik denince daha çok şu anlam kastedilir: Belirli bir meselede birden fazla ictihadî görüşü bir arada (veya bir arada sayılabilecek şekilde, yani birincisinin tesiri kalkmadan diğeriyle) amel edip ortaya bu müctehidlerden hiçbirinin kabul etmeyeceği mürekkep bir durumun ortaya çıkması. Telfikin dar anlamı budur. Buna "taklitte telfik" denir.

İslâm tarihinde hicrî VII. asırdan itibaren tartışılmaya başlanan bu mesele hakkında mutlak olarak olumsuz görüş belirtenlere karşı bunun câiz olduğunu savunan pek çok âlim vardır. Bununla birlikte genellikle muhakkık âlimler ve özellikle muasır araştırmacılar bu konuda bazı kayıtlar konması ve bu kayıtlara riayet edilmesi halinde telfikin câiz olacağını kabul ederler.

Bu kayıtları şöylece özetlemek mümkündür: a) Telfike ihtiyaç duyulması. b) Daima kolay hükümleri alarak dinî hayatın keyfîliğe dönüştürülmemesi. c) Bu yolun "kanuna karşı hile" amacına alet edilmemesi. d) Helâl-haram meselelerinde ihtiyata riayet edilmesi.

En geniş anlamıyla ele alınırsa telfik değişik mezheplerin hükümlerinden yararlanmayı da (buna intikal de denilmektedir), dolayısıyla değişik mezheplerin kişiye kolay gelen hükümlerini seçmeyi de ifade eder. Dar anlamıyla telfik (yani bir meselede birden fazla ictihadı birleştirip bu ictihad sahiplerinin hiçbirinin benimsemeyeceği mürekkep bir durum meydana getirme) dahi -bazı kayıtlarla- tecviz edilince, bunun (mürekkep bir durum meydana getirmeden değişik mezheplerden yararlanmanın) tecvizi -belirtilen kayıtlara riayet şartıyla- evleviyet gereği olur.

Fakat bunda, "b" şıkkında belirtilen şarta riayet etmeme ihtimali çok kuvvetlidir. Çünkü değişik mezheplerin kolay hükümlerini alırken, kişiyi buna yönelten âmil "kolaycılık" düşüncesidir. İslâm dinindeki "kolaylaştırma" ilkesi, bu ilkenin amaçlarına uygun olarak kullanılırsa ilke hedefine ulaşmış olur. Fakat bu ilke şahsî arzulara vasıta olarak kullanılırsa, ilke hedefinden sapmış ve dinî hayat keyfîliğe dönüştürülmüş olur.

Mezhebe bağlılığın tarihî ve fikrî temellerini açıklarken belirtildiği üzere, burada üzerinde durulan konu, hukukî ihtilâfları çözümleyecek hükümler (kanun ve kanunlaştırma) olmayıp, müslümanın dünya ve âhiret saadetini kazanmak üzere izleyeceği ve müeyyidesi sadece uhrevî olan kurallar, kısaca dinî hayatın tanzimi meselesidir. Şu halde, kişi bu konuda tutarlılık fikrine önem vermek, telfik için konan kayıtlara riayetsizlik halinde gerçekte kendisini aldatmış olacağının bilincinde olmak ve azîmet yahut ruhsatı tercih konusunda (Şâtıbî'nin de belirttiği üzere) kendisinin fakihi gibi davranmak durumundadır.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de 21-27 Haziran 1993 tarihleri arasında Bruney Dârüsselâm'da yapılan VIII. dönem toplantısında aldığı 1 nolu tavsiye kararında, fıkıh mezheplerinin kolaylık sağlayan hükümlerini alıp uygularken başlıcalarına yukarıda değinilen ölçülere riayet edilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve özellikle kişinin böyle bir yol izlerken kendisini vicdanen rahat hissetmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Bu arada, fıkıh mezheplerine veya mezhep imamlarına bazı meselelerde farklı görüşlerin nisbet edilmesinin tabii karşılanması gerektiğine işaret edilmesi yararlı olur. Şöyle ki: Çoğunluk itibariyle mezhep imamlarının görüşleri

rivayet yoluyla sonraki nesillere intikal ettiğinden, fıkıh eserlerinde bir meselede aynı fakihe ait birden fazla görüş yer alabilmiş ve bunlardan hangilerinin daha kuvvetli olduğunu ortaya koymaya yönelik tesbitler üzerinde daima fikir birliği oluşmamıştır. Öte yandan bir fakihin değişik zamanlarda veya farklı değerlendirme sebebiyle aynı mesele için farklı görüşler ortaya koyduğu da bir gerçektir. Özellikle İmam Şâfiî'nin Mısır'a geldikten sonra birçok görüşü değiştiğinden, genellikle ona nisbet edilen ictihadlarda genelde kadîm (eski) ve cedîd (yeni) şeklinde bir ayırıma gidildiği görülür.

C) TASAVVUF

İnsanın iç dünyasıyla, ruhî ve mânevî yönden kendini geliştirmesiyle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in hayatında ve sahih hadislerinde mevcut olan bilgiler ve yönlendirmeler, ilk dönemlerden itibaren müslümanların dini daha iyi anlama ve yaşama talep ve gayretlerine itikad ve fıkıh cephesinden ayrı olarak tasavvuf adı altında özetlenebilecek üçüncü bir cephe ve zenginlik kazandırmıştır. Tasavvuf kelimesi Kur'an'da ve hadislerde geçmez. Hicri ilk iki yüzyılda kişinin kendi iç dünyasındaki derinlik ve zenginliği, coşkulu dindarlığını ifade için genelde **zühd**, **rikāk**-**rekāik**, **takvâ**, **ibadet** gibi kelimeler kullanılıyor, böyle kimselere de **zâhid** ve **âbid** deniliyordu. Hicrî III. yüzyıldan sonra daha kapsamlı olarak **tasavvuf**, **sûfî**, **sûfiyye** gibi terimler kullanılmaya başlandı ve bir dönemden sonra tasavvuf ayrı bir ilim ve davranış biçimi olarak ortaya çıktı.

Tasavvuf, kalp temizliğini, güzel ahlâkı ve ruh olgunluğunu konu alır. Amaç müminleri terbiye etmek ve mânen yükseltmektir. Bu amaca ulaşmak için dünyadan çok âhirete önem vermek, maddî değerlerden fazla mânevî değerlere bağlanmak, daha nitelikli ve daha çok ibadet etmek ve nefsi disiplin altına almak gerekir.

a) Tasavvufî Düşüncenin Dinî ve Fikrî Temelleri

İslâm, müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamalarını, âhirete ve mânevî değerlere öncelik vermelerini ister. Yüce Allah şöyle buyurur: *"Azgınlaşan ve dünya hayatını tercih edenin gideceği yer cehennemdir"* (en-Nâziât 79/38). *"Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhiret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır"* (el-A'lâ 87/16). Tasavvufta dünya hayatına âhiret hayatı kadar veya daha fazla önem vermemek esastır. Bu nokta Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şeriflerde de kuvvetle vurgulanmıştır. Allah Teâlâ buyurur:

"Dünya hayatı aldatıcı bir metâdan başka bir şey değildir" (Âl-i İmrân 3/185). *"Doğrusu dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir"* (Muhammed 47/36). *"Allah'ın vaadi haktır, sakın dünya hayatı sizi kandırmasın ve şeytan Allah'ın affına güvendirerek sizi aldatmasın"* (Lokmân 31/33). *"Dünya menfaati önemsizdir, takvâ sahipleri için âhiret daha hayırlıdır"* (en-Nisâ 4/77). *"Şu dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlencedir, âhiret ise gerçek bir hayattır"* (Ankebût 29/64). *"Dünya hayatı sadece bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda bir öğünme vesilesi ve daha çok servet ve evlâda sahip olma yarışıdır"* (el-Hadîd 57/20). *"Mal ve evlât dünya hayatının süsüdür. Kalıcı olan iyi işler ise hem sevap olması bakımından hem de ümit bağlanması bakımından Rabbinin nezdinde çok hayırlıdır"* (el-Kehf 18/46).

Kur'ân-ı Kerîm birkaç yerde dünya hayatını temsille anlatmıştır: *"Onlara şunu misal ver: Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir yağmura benzer. Bu sayede yeryüzünde biten bitkiler birbirlerine karışmış, sonra kurumuş, rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah'ın gücü her şeyin üstündedir"* (el-Kehf 18/45; Âl-i İmrân 3/117; Yûnus 10/24; el-Hadîd 57/20).

Kur'ân-ı Kerîm'e göre insan dünyadan çok âhireti istemelidir: *"Kim âhiret yararını isterse ona bunu fazlasıyla veririz, kim dünya yararını isterse ona da dünyadan bir şeyler veririz, ama âhirette bir nasibi olmaz"* (eş-Şûrâ 42/20; el-Bakara 2/200; Âl-i İmrân 3/145; Hûd 11/15). Kısaca servetler, kazançlar, zenginlikler ve her çeşit nimetler âhirette ve Allah katında bol bol mevcuttur (bk. en-Nisâ 4/94).

Hadîs-i şeriflerde de aynı hususların sıklıkla ifade edildiği görülür: *"Dünyada bir garip veya yolcu gibi yaşa, kendini kabirde yatanlardan say"* (Buhârî, “Rikāk”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25; İbn Mâce, “Zühd”, 6). *"Dünyaya karşı soğuk olanı Allah, halkın malına göz dikmeyeni insanlar sever"* (İbn Mâce, “Zühd”, 1).

"Kabirleri ziyaret ediniz. Zira bu, sizi dünyadan soğutur, âhirete ısındırır" (İbn Mâce, “Cenâiz”, 47). Hz. Peygamber dünyanın gösteriş ve çekiciliğine kapılmanın muhtemel tehlikeleri konusunda ümmetini uyarmıştır (Buhârî, “Rikāk”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25).

Hz. Peygamber şahsen yukarıda anlatılan ilkelere uygun olarak yaşamış; dünya malına tamah etmemiş, maddî zevkler peşinde koşmamış, daima âhiret hayatına öncelik vermiş ve onu üstün tutmuştur. Şöyle buyurmuştur: *"Uhud dağı kadar altınım olsa, borcumu ödemek için bundan ayıracağım miktar hariç, altınların üç günden fazla yanımda kalmasını arzu etmezdim"* (Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 31).

Hz. Peygamber vefat edince altın, gümüş miras bırakmadı. Bıraktığı miras beyaz bir katır, bir silâh ve vakıf arazisinden ibaretti (Buhârî, "Vesâyâ", 1).

Hz. Peygamber sade ve mütevazi bir hayat yaşamış, hiçbir zaman dünya nimetlerinin cazibesine kapılmamış, ganimet malları sebebiyle müslümanların elleri az çok genişlediği halde o eski yaşama biçimini sürdürmüş, öbür müslümanlar düzeyinde bir hayata kavuşmak isteyen hanımlarına küsmüş ve onlardan dünya ile kendisi arasında bir tercih yapmalarını istemişti (bk. el-Ahzâb 33/28; Buhârî, "Tefsîr", 66; Müslim, "Talâk", 5).

Dünyayı âhiretle bir ve eşit tutmak veya ondan üstün tutmamak zühddür. Zühd ilkesine bağlı olarak yaşayan kişilere de zâhid denir. Kur'an ve hadislerde zühde büyük önem verilmiş, bunun zıddı olan dünyaya düşkün olma, tamah, ihtiras ve çıkarcılık şiddetle yerilmiştir. Zühd tasavvufun temelidir.

Âhiretin dünyadan üstün, oradaki nimetlerin buradaki servetten daha önemli olduğuna inanan bir müslüman daha nitelikli ve daha çok ibadet eder, hak hukuk gözetir, ahlâk kurallarına bağlı kalır, haram ve helâli bilir. Böyle bir hayat yaşamayan bir kimsenin dünyadan çok âhirete önem ve değer verdiği söylenemez. İbadet zühdün tabii bir sonucudur.

Yüce Allah namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetleri farz kılmıştır. Hz. Peygamber ise farz olan ibadetlerle yetinilmemesini, nâfile ve sünnet olanların da yerine getirilmesini tavsiye etmiştir. Farz namazlardan önce ve sonra kılınan sünnetler, teheccüd, evvâbin ve tahiyyetü'l-mescid gibi diğer nâfile namazlar, receb ve şâban gibi aylarda belli miktarda tutulan oruçlar, umre ve sadaka böyledir. İbadetlerin amacı nefsi disiplin altına alarak Allah'a yaklaşmaktır. Tasavvufta farz ve nâfile ibadetleri şartlarına uygun olarak huşû ve ihlâsla yerine getirmek esastır. Sûfîler özellikle farz olmayan ibadetleri belli düzen içinde yerine getirmeye özen gösterirler. İbadetsiz tasavvuf olmaz.

İslâm'da kalp temizliği önemlidir. Her şeyden önce Cebrâil Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Peygamber'in kalbine indirmiştir (el-Bakara 2/97; Şuarâ 26/194). Vahiy de ilham da kalbe gelir. *"Allah'ın huzuruna temiz (selim) bir kalple çıkmaktan başka hiçbir şeyin faydası yoktur"* (eş-Şuarâ 26/89; es-Saffât 37/84; Kaf 50/33). *"Allah sekîneti (huzuru) müminlerin kalplerine indirmiştir"* (el-Feth 48/4). *"Kalpler Allah'ı zikretmekle itminan bulur"* (Yûnus 10/74). Onun için Allah'ı çok zikretmek tavsiye edilmiştir (bk. el-Ahzâb 33/41). Her şeyin temeli olan iman kalbin tasdiklerinden ibarettir. Niyet

bütün ibadetlerin temelidir. Halis niyet de kalpte gerçekleşir. İbadetlere kalbin temiz, niyetin iyi olması oranında sevap verilir (Buhârî, "Îmân", 41; Müslim, "İmâret", 155).

Kur'an kalbin görme niteliğinden söz eder. Yeryüzünde dolaşıp ibret almayanları, düşünecek kalbi, işitecek kulağı olmayanları uyarır: *"Dikkat edin, baştaki gözler değil, göğüsteki kalpler kör olur"* (el-Hac 22/46). Hassas, yufka ve temiz kalplerden bahseden Kur'an taş gibi katı, kirli ve kilit vurulmuş kalplerin bulunabileceğine de dikkat çeker. Kalbin kirlenmiş şekline bazan nefis de denir. Buna karşı nefsin arınmış şekli de kalptir, kalp hükmündedir. *"Nefsini kirleten hüsrandadır, onu arındıran kurtuluşa erer"* (bk. eş-Şems 91/9-10).

Bir hadîs-i şerifte şöyle buyurulmuştur: *"İnsanın bedeninde bir et parçası vardır. O iyi olursa beden tümüyle iyi, kötü olursa tamamıyla kötü olur. Dikkat, o kalptir"* (Buhârî, "Îmân", 39; Müslim, "Müsâkāt", 107). Bir hadiste, *"Başkaları fetva verse de, sen fetvayı kalbine sor"* (Dârimî, "Buyû'", 2; *Müsned*, IV, 228) denilerek vicdanın sesine kulak verilmesi istenmiştir. Hz. Peygamber, *"İyi, gönüle yatan, günah gönülü tırmalayan şeydir"* (*Müsned*, IV, 194, 228) buyurarak şüpheli konularda kişinin kalbine başvurmasını, başkasının denetlemesinden önce kişinin kendi kendini denetlemesini tavsiye etmiştir. Kur'an'da ve hadislerde takvâya büyük önem verilmiştir. Hz. Peygamber kalbine işaret ederek, "Takvâ buradadır" demişti (*Müsned*, V, 379).

Tasavvufun konusu kalptir. Tasavvuf bir kalp ilmidir. Sûfîlere bu yüzden gönül ehli denilmiştir. Tasavvufî düşünce Allah korkusu ve Allah sevgisi temeline dayanır.

Allah Korkusu. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde "havfullah (mehâfetullah) ve haşyetullah" denilen Allah korkusu üzerinde çok durulmuştur. Günah işleyenlerin ve başkalarına haksızlık edenlerin Allah'ın gazabından ve azabından korkmaları lâzımdır. Kur'an'da *"Eğer inanıyorsanız biliniz ki en çok korkulmaya lâyık olan Allah'tır"* (et-Tevbe 9/13; el-Ahzâb 33/37), *"Onlardan değil, benden korkun"* (Âl-i İmrân 3/175) buyurulur. Kişi insanlardan değil, Allah'tan korkarak günah işlememeli, kötülük ve haksızlık etmemelidir. Gizli-açık işlenen her kötülüğü bilen Allah Teâlâ'nın işlenen kötülükleri cezasız bırakmayacağına, er veya geç bunun hesabını soracağına inanmalı, dinin emirlerine uyup yasaklarından kaçınırken Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmamalıdır. Allah Teâlâ böyle kullarını över: *"Onlar Rablerinden*

de, kötü azaptan da korkarlar" (er-Ra'd 13/28). *"Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmazlar"* (et-Tevbe 9/18; el-Ahzâb 33/39).

Başta peygamberler ve velîler olmak üzere bütün müminler Allah'tan korkar. Hz. Peygamber, *"Allah'ı en iyi bileniniz ve ondan en çok korkanınız benim"* buyurmuştur (Buhârî, "Edeb", 72; Müslim, "Fezâil", 35). Bir hadiste de *"Hikmetin başı Allah korkusudur"* (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 421) buyurulmuştur. Allah'tan korkan başkasından korkmaz. Allah korkusu diğer korkuları siler ve kişiyi cesur hale getirir. Allah'tan korkanların âhirette de korkuları olmayacak, mahzun olmayacaklardır (el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277). İşte Allah'ın velî ve ergin kulları bunlardır.

Allah korkusu konusu üzerinde çok duran sûfîler bunu tasavvufun temel ilkelerinden biri haline getirmişlerdir. Buradaki korku aynı zamanda Allah'ı sevmekten kaynaklanan bir çekinme mahiyetindedir. Bu sebeple Allah korkusu ile Allah sevgisi, birbirini tamamlayan iki kavramdır.

Allah Sevgisi. Bu sevgi İslâm'daki mânevî hayatın temelidir. Bu temele dayanmayan ibadet ve ahlâk gibi davranışlar İslâm açısından bir anlam ifade etmez. Bir mümin severek Allah'a itaat ve ibadet ederse, onun emirlerine ve yasaklarına uyarsa bunun değeri vardır. Allah Teâlâ'yı seven onun kelâmı olan Kur'an'ı ve resulü olan Hz. Muhammed'i, onun dava arkadaşları olan sahâbeyi de sever. Kısaca Allah'ın sevdiği herkesi ve her şeyi sever.

Kur'an'da Allah sevgisi üzerinde önemle durulur. Yüce Allah şöyle buyurur: "İman edenler Allah'a olan sevgileri ise çok fazladır" (el-Bakara 2/115). Şiddetli ve çok sevgi aşk demektir. Bu âyet başta olmak üzere birçok âyette muhabbetullah denilen Allah sevgisine ve ilâhî aşka işaret edilir.

Bir müslüman Allah'ı, Resulü'nü ve Allah yolunda mücadele etmeyi babasından oğullarından, kardeşlerinden, eşlerinden, kabilesinden, servetinden, ticaretinden ve meskeninden daha çok sevmekle yükümlüdür. Eğer daha çok sevmezse Kur'an'ın ifadesiyle *"Allah'ın hükmü tecelli edene kadar bekleyin, Allah günahkâr bir toplumu hidayete erdirmez"* (et-Tevbe 9/24) tehdidine muhatap olur. Bunun anlamı şudur: Bir müslümanın Allah'ı, Resulü'nü ve Allah yolunda mücadele etmeyi yürekten sevmesi ve bu sevgi ve isteğini her zaman diğer şeylerden önde tutması gerekir.

Hz. Peygamber *"Allah ve Resulü'nü diğer şeylerden daha fazla sevmeyen kimse imanın hazzına eremez"* deyince Hz. Ömer, "Ey Allah Resulü! Kendim hariç seni herkesten ve her şeyden çok seviyorum" demiş, Hz. Peygamber de *"Olmadı yâ Ömer!"* demişti. Hz. Ömer, "O halde seni kendimden

de çok seviyorum" deyince Resûlullah *"Şimdi oldu yâ Ömer!"* buyurdu (Buhârî, "Îmân", 9; Müslim, "Îmân", 15).

İslâm'da Allah'la kulları arasındaki sevgi karşılıklıdır. Allah kullarını sever, kulları da onu severler. Kur'an şöyle der: *"Ey iman edenler! İçinizden her kim dininden dönerse, Allah onların yerine öyle bir kavim getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"* (el-Mâide 5/54). İslâm inancına göre Allah Teâlâ vedûd ve velîdir. Yani mümin kullarını çok sever ve onları dost edinir.

Kur'an'da Allah'ın hangi kullarını sevdiği şöyle açıklanır:

"Allah âdil olanları sever" (el-Mümtehine 60/8; el-Hucurât 49/9). *"Allah temiz insanları sever"* (et-Tevbe 9/108; el-Bakara 2/222). *"Allah takvâ sahibi kullarını sever"* (Âl-i İmrân 3/76, et-Tevbe 9/4, 7). *"Allah ihsan sahibi dürüst kişileri sever"* (Âl-i İmrân 3/148, el-Mâide 5/13, 93). *"Allah tevekkül ehlini sever"* (Âl-i İmrân 3/159). *"Allah sabırlıları sever"* (Âl-i İmrân 3/146). *"Allah tövbe edenleri sever"* (el-Bakara 2/222).

Yüce Allah, Peygamberimiz'i herkesten çok sevdiği için ona "habîbullah" (Allah'ın sevgilisi) denilmiştir (Tirmizî, "Menâkıb", 1). Nitekim Hz. İbrâhim için de "halîlullah" (Allah'ın dostu) ifadesi kullanılmıştır.

Burada sözü edilen adalet (kıst, vera'), temizlik, takvâ, ihsan, tevekkül, sabır, tövbe tasavvufun temel kavramlarıdır. Sûfîler ve velîler Allah'ın sevgili kulu olma mertebesine ermek için bu hususları büyük bir özenle gerçekleştirmeye çalışır, ilâhî sevgiden mahrum olmamak için bunların zıddı olan hususlardan dikkatle kaçınırlar. Çünkü Allah zâlimleri, kâfirleri, günahkârları, kibirlileri, hâinleri, bozguncuları, müsrifleri, saldırganları sevmez (eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/176, en-Nisâ 4/107, el-Hadîd 57/23, el-Hac 22/38, el-Mâide 5/64, el-A'râf 7/31, el-Mâide 5/87).

Seven sevgilisine itaat eder, ona tâbi olur, onu razı etmeye çalışır, emirlerine uyar, onu darıltacak davranışlardan sakınır. Kısaca sevginin sonucu Allah'ın emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmaktır.

Allah'ın peygamberine uymak Allah'ın sevgisini kazandırır. Onun için yüce Allah buyurur: *"Ya Muhammed: De ki eğer Allah'ı seviyorsanız bana tâbi olun ki O da sizi sevsin"* (en-Nisâ 4/80).

Resûlullah'a itaat Allah'a itaat demektir: *"Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiştir"* (en-Nisâ 4/80).

Hz. Peygamber, müminlerin Allah için birbirini sevmeleri gerektiğini önemle vurgulamıştır. Kutsî bir hadiste, *"Benim için birbirini sevenleri sevmem vâciptir"* (*Muvatta*, "Şiir", 16; *Müsned*, V, 233) buyurulmuştur. Hz. Peygamber, *"Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız"* (Müslim, "Îmân", 93; Ebû Dâvud, "Edeb", 131). *"Bir kimse kendisi için istediği bir şeyi mümin kardeşi için istemedikçe iman etmiş olmaz"* (Buhârî, "Îmân", 7) buyurarak bu sevgi ile kâmil iman arasında sıkı bir bağ bulunduğuna işaret etmiştir.

İslâm, müminleri sevgi ve dostluk bağlarıyla birbirine bağlamış, kaynaştırmış ve böylece fertleri birbirine kenetlenmiş bir toplum meydana getirmiştir. Sevgi bağı hem müslümanları Allah'a ve Resulü'ne, hem de birbirlerine bağlar. Müslümanlar iyi ve kötü günlerde, mutlu ve sıkıntılı zamanlarda daima bir arada olurlar. Hz. Peygamber, *"Kişi sevdiğiyle beraberdir"* buyurmuştur (Buhârî, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 165).

Bir müslüman Allah'ın gazabına uğramamak ve cehennem azabından kurtulmak için yaratıcısına ibadet eder. Bu amaçla ibadet etmek câizdir. Genellikle halk, özellikle zâhidler ve âbidler bu maksatla ibadet ederler. Cennete girmek ve oradaki nimetlerden yararlanmak için Allah'a ibadet ise evvelkine göre bir derece daha üstündür. Fakat sırf Allah'ın emrine uymak, rızâsını kazanmak için Allah'a ibadet etmek daha üstün bir mertebedir. Bu ibadet sevgi temeline dayanır. Sevenin sevgilisine itaat etmesi türünden bir boyun eğme ve emredileni gönül hoşluğu ile yerine getirme halidir. Peygamberlerin, sağ iken cennetle müjdelenen on sahâbenin, velîlerin ve âriflerin ibadetleri böyledir. Râbia el-Adeviyye'nin dediği gibi onlar cehennem ve cennet olmasa da Allah'a ibadet eder, ona itaati canlarına minnet bilirler. Nitekim bu konudaki hadislerden birinde, *"Suhayb, Allah'ın ne hoş bir kuludur ki ondan korkusu olmasa bile günah işlemez"*, diğerinde, *"Ebû Huzeyfe'nin âzatlası Sâlim, Allah'a âşık olduğundan O'ndan korkmasa bile günah işlemez"* (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 323) buyurulmuştur.

Tasavvufta hedef bir müslümanın gönüllü olarak ve seve seve Allah'a ibadet etmesini sağlamaktır. Bu mertebede ibadet insana zor gelmez, tersine ona haz ve huzur verir. İbadet halinde olmaması ise onu rahatsız eder. Hz. Peygamber zamanında var olan bu anlayış ondan sonra gelişerek devam etmiştir. Bu hareketin en önemli temsilcisi hicrî II. (VIII.) asrın ikinci yarısında yetişmiş olan ünlü sûfî Râbia el-Adeviyye'dir (ö. 185/801). Bu tarihten sonra bu anlayışın yaygınlaşarak ve gelişerek devam etmesi tasavvufun İslâmî bir hareket olarak ortaya çıkmasına sebep olan faktörlerin başında gelir. Zühd ile tasavvuf arasındaki en önemli fark zühdde korku, tasavvufta

sevgi unsurunun ağır basmasıdır. Zühd hareketinde korku sevgiyi, tasavvuf hareketinde ise sevgi korkuyu kapsar. Zühd âhirette kurtuluşu amaçlayan nisbeten özel bir mânevî hal, tasavvuf ise bu hayata dayanan ama daha çok Allah'ın rızâsını ve sevgisini kazanmayı amaçlayan daha kapsamlı mânevî hayattır.

Tasavvufta Allah sevgisinin ne kadar önemli olduğunu göstermek için sûfîlerin üzerinde özenle durdukları ve önemle açıkladıkları şu hadîs-i şerife bakmak yeterlidir. Kutsî hadiste şöyle buyurulmuştur: *"Kulum farz ibadetlerle yaklaştığı kadar başka hiçbir şeyle bana yaklaşamaz. Nâfile ibadetlerle de bana yaklaşır. O kadar çok yaklaşır ki ben onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Artık o benimle görür, benimle işitir, benimle tutar, benimle yürür. Böyle bir kul bana sığınırsa onu korurum, benden bir şey isterse dileğini yerine getiririm"* (Buhârî, "Rikāk", 38).

Tasavvuf kulun Allah'a yaklaşması ve O'nunla böyle bir mânevî ilişki kurmasıdır. Allah kuluna şah damarından daha yakındır (Kāf 50/16). Allah'ın bir ismi "el-karîb"dir. Yani o her zaman herkese yakındır. Fakat sevdiği kullarına özel bir anlamda yakındır. Allah'ın yakınlığını kazanan insanlara mukarreb denir (el-Vâkıa 56/88-89).

Müslümanların iman ve ibadet itibariyle çeşitli dereceleri vardır. Bir hadiste imanın altı, İslâm'ın beş şartı sayıldıktan sonra en büyük mertebe olan ihsan şöyle tarif edilmiştir: *"İhsan, Allah'a, onu görüyormuşsun gibi ibadet etmektir, her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir"* (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 57). Kur'ân-ı Kerîm'de, *"İhsan üzerine olunuz, Allah ihsan üzere olanları sever"* (el-Bakara 2/195; el-Mâide 93) buyurulmuştur. Mutasavvıflar bu hadisten İslâm'ın üç mertebesi olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Bunlar sırasıyla İslâm, iman ve ihsan mertebeleridir. İslâm zâhir, iman zâhir ve bâtındır. İhsan ise zâhir ve bâtının hakikatidir. İslâm'da bilgi amelle, amel ihlâsla, ihlâs da Allah'ın rızâsını taleple kemale erer. Bilgi, ihlâs ve rızâ bu üç mertebenin başka bir ifadesidir. Müminler ilim, amel ve mertebe itibariyle birbirinden farklıdırlar. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Kendilerine ilim verilenler derece derecedir". "Amel edenlerin de mertebeleri vardır". "Bakın nasıl bazısını diğer bazılarına üstün kıldık"* (el-Mücâdele 58/11; el-Ahkāf 46/19; el-İsrâ 17/21).

b) Tarihî Gelişim

Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde dindar müslümanların yaşadıkları hayat yukarıda tasvir edilen mânevî bir atmosferde cereyan etti. Bu üç neslin dindarları dünyaya nazaran âhirete öncelik

veriyor, bütün davranışlarda Allah'ın rızâsını gözetiyorlardı. Bu tür hayat Kur'an'ın istediği bir hayattı. Bunun en güzel örneği de Hz. Peygamber'di (el-Ahzâb 33/21).

Hz. Peygamber zamanında çeşitli eğilimlere sahip olan sahâbeler vardı. Bunlardan bir kısmı ilim öğrenmeye, bir kısmı dini tebliğe, bir kısmı cihada, bir kısmı yöneticiliğe daha fazla ilgi duyarken bir kısmı ibadete daha çok önem veriyor, uhrevî kurtuluş üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Başta ilk dört halife ve aşere-i mübeşşere olmak üzere Osman b. Maz'ûn, Mus'ab, Ammâr, Habbâb, Bilâl, Suhayb, Selmân, Ebû Zer, Mikdâd, Muaz, Ebü'd-Derdâ, Huzeyfe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr bu sahâbenin âbid ve zâhidleri olarak tanınmışlardı. Daha sonraki dönemlerde yaşayan âbid, zâhid ve dindar müslümanlar her zaman bunları örnek almışlardı. Tasavvuf zincirinin ilk halkaları bunlardı. Daha sonra eklenen yeni halkalarla bu silsile günümüze kadar gelmiş, bu halkalardaki âlim ve zâhidler İslâm'ın ilim, ihlâs, takvâ, ihsan, his, heyecan ve zühd anlayışını yaşayarak çağımıza taşımıştır.

Veysel Karânî, Ebû Müslim el-Havlânî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd, Şeybân er-Râî, Sâlih el-Mürrî, Ferkad es-Sencî, Mâlik b. Dînâr, İbnü's-Semmâk, İbrâhim b. Edhem, Şakîk-i Belhî, Dâvûd et-Tâî, Fudayl b. İyâz ve benzeri pek çok âbid ve zâhid ikinci nesli, silsilenin ikinci halkasını oluşturur.

Tasavvufta söz konusu neslin yaşadığı zaman hicrî I ve II. (VII ve VIII.) asırları kapsar ve zühd dönemi diye bilinir. Bu dönemde tasavvuf tohumunun çimlenmiş bir şekli mevcuttur. Bundan sonra gelen ve üçüncü halkayı oluşturan İbrâhim el-Havvâs, Bişr el-Hafî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Hamdûn el-Kassâr, Ma'rûf-i Kerhî, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfîler tasavvufun ilk temsilcileri ve müjdecileridir. Tasavvufî hayat geniş ölçüde bunların tesbit ettikleri hedefler yönünde gelişmiştir.

Kuşeyrî'nin de açık bir şekilde belirttiği gibi tasavvuf Ehl-i sünnet'in bünyesinden doğmuştur. İlk sûfîlerin hepsi Sünnî'dir. Sûfîliğin ortaya çıktığı dönem İslâm dünyasında çeşitli ilimlerin kurulduğu, değişik mezhep ve akımların ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde hadis, fıkıh, kelâm gibi ilim dalları kurulmuş, bunlarla uğraşanlara hadisçi, fıkıhçı, kelâmcı (muhaddis, fakih, mütekellim) gibi isimler verilmişti. Kaynağı Kur'an ve hadis olmakla beraber söz konusu ilimlerden de etkilenen ve Ehl-i sünnet muhitinde doğan İslâm'daki ruhî ve mânevî hayat tarzına tasavvuf denmiştir. Bu hayat tarzının temelleri Kur'an ve Sünnet'in öğretisinde, önceki nesillerin sözlerinde ve yaşayış tarzlarında mevcuttu. Sûfîler fikirleri ve mânevî tecrübele-

riyle geliştirip sistemleştirdikleri tasavvufî hayat tarzını sözü edilen temeller üzerinde inşa etmişlerdir. Kökü ve özü eski olan tasavvufî hayatın bazı yenilikler içermesi ve farklılık göstermesi bundandır.

Büyük sûfîlerin yetiştiği hicrî III ve IV. (IX ve X.) yüzyıllarda tasavvufla ilgili birtakım eserler yazılmış, sûfîliğin esasları yazılı hale getirilmişti. Diğer taraftan aynı dönemde melâmet ve fütüvvet gibi önemli tasavvufî ekoller ortaya çıkmıştı. Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ünlü sûfîler Irak'ta tasavvuf adı altında İslâm'ın mânevî hayatını geliştirirken Horasan bölgesinde Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) melâmet adı altında söz konusu hayatın farklı bir yorumunu ortaya koyuyordu. Ebû Hafs, Ahmed b. Hadraveyh ve Şâh Şucâ'-ı Kirmânî gibi Horasanlı dindarlar ise daha çok fütüvvet ve mürüvvet üzerinde duruyorlardı. Melâmet ehli ihlâs ve riya konusuna ağırlık verirken, fütüvvet ehli daha çok dinin insaniyet yönü üzerinde duruyorlardı. Bu konuda özellikle Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) son derece özgün yorumlar yapıyordu.

Söz konusu dönemde tasavvufa dair yazılan en meşhur eserler ve yazarları ise şunlardır:

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *er-Riâye li-hukūkıllah*, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909) *Resâil*, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) *et-Tefsîr*, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) *Hatmü'l-velâye*, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921) *Kitâbü't-Tavâsin*, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) *el-Luma'*, Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Taarruf*, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kūtü'l-kulûb*, Sülemî (ö. 412/1021) *Tabakātü's-sûfiyye*, Ebû Nuaym İsfahânî *Hilyetü'l-evliyâ*, Kuşeyrî (ö. 465/1072), *er-Risâle*, Hücvîrî (ö. 470/1077) *Keşfü'l-mahcûb*, Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1088) *Menâzilü's-sâirîn*, Gazzâlî (ö. 405/1111) *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. Bu eserlerin tamamına yakını matbu olup bir kısmı Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bu yazarların tasavvuf konusunda daha başka değerli eserleri de vardır. Özellikle Sehl et-Tüsterî'nin, Sülemî'nin, Kuşeyrî'nin ve Abdullah el-Ensârî'nin tefsirle ilgili eserleri işârî tefsirler bakımından önemlidir. Sülemî'nin *Tabakāt*'ı ile Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si ise evliyanın hayat hikâyelerine ve menkıbelerine dairdir. Tasavvufun doğuşunu, gelişmesini ve ilk sûfîlerin yaşama tarzlarını her biri bir tasavvuf klasiği niteliğinde olan söz konusu eserlerden izlemek mümkündür.

Hicrî VI. (XII.) asra kadar olan tasavvufun ilk dönemi ve hareketin doğduğu, geliştiği ve şekillendiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde tasavvuf basit fakat derin, sade fakat anlamlı bir mânevî hayat tarzıdır. Geniş ölçüde pratiklere dayanır, teorilere çok az yer verir. Hal, his, heyecan ve vecd gibi isimler alan ve din psikolojisi bakımından büyük önem taşıyan ruhî hayat

tarzı üzerinde yoğunlukla durulur. Bu fikrî harekette felsefî etkiler yok denecek kadar azdır. Ama sûfîlerin mânevî tecrübeleri ve bu tecrübelerle ilgili olarak yaptıkları yorumlar üzerine kurulan bir tasavvuf felsefesi vardır. Bu, daha çok sûfîlerin kendi düşünce ve çabalarıyla oluşturmuş oldukları özgün bir felsefedir. Tasavvufî hayat, öz ve hareket noktası itibariyle İslâmî temeller üzerine inşa edilmiş olduğundan, başta İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim olmak üzere bu hareketin bazı şekillerini sert bir biçimde eleştiren âlimler tarafından da saygı ve takdirle karşılanmıştır. Bununla beraber bu dönem tasavvufu da tartışma ve eleştiriye açık bazı konular içermektedir. Öteden beri tartışılan ve eleştirilen bu konular tasavvufun özü ve geneliyle ilgili değildir. Münferit konulardır, ayrıntıyla ilgilidir.

c) Tasavvufta Örgütlenme Dönemi

Tasavvufun ferdî yönü daha önemli olmakla beraber sosyal yönü de küçümsenmeyecek kadar önemlidir. Tasavvufî hayatın bazı biçimlerini bireyler tek başına yaşar. Fakat bu hayat, bu konunun uzmanları, hocaları ve üstatları olan şeyhlerden ve mürşidlerden öğrenilir. Bu öğrenmede mürid ve tâlip denilen öğrencilerin üstatlarıyla birlikte bulunmaları, mânevî hayatı beraber yaşamaları şarttır. Çünkü tasavvufî hayat tıpkı birçok sanat gibi egzersizler ve pratiklerle öğrenilir. Bunun için de birliktelik ve beraberlik esastır. İşte bu durum hem zaman zaman mürşidlerin ve üstatların bir araya gelerek yaşadıkları mânevî ve derunî deneyler konusunda fikir alışverişinde bulunmalarını ve vardıkları sonuçları aralarında müzakere etmelerini gerektirir, hem de müridlerin mürşidlerinin gözetiminde ve denetiminde bulunmalarını zorunlu kılar. Bu sebeple baştan beri sûfîler sohbet denilen bir birlikteliğe büyük önem vermişlerdir. İlk zamanlarda şeyhlere daha çok üstat ve sohbet şeyhi, müridlere de sâhip (sohbette bulunan, sohbete katılan) deniliyordu. Böylece üstatlar çevresinde toplanan ve sohbetlere devam eden sâhipler, yani müridler birer cemaat oluşturuyordu. Bu cemaatlerin yaptıkları sohbetlerin çoğu halka açık olmakla beraber bazı sohbetlere yabancılar alınmıyordu. Ancak belli bir mertebeye ulaşan müridler bu sohbetlere kabul ediliyordu. Cüneyd-i Bağdâdî, "Biz tasavvuf sohbetlerini kapalı kapıların ardında yapardık" derken bu hususu anlatıyordu. İşte bu gizlilik tasavvuftaki sırrı, yani gizemi meydana getirir. Tasavvufî hayatın belli bir aşamasında mutlaka bir gizem söz konusudur. Bazan müridlere göre yabancılar için, bazan üstatlara göre müridler için bir gizem, yani yabancılara göre müridlerin, müridlere göre üstadın az çok gizemli bir yönü vardır. Bundan daha önemlisi ilâhî sırdır. Tasavvuf bir bakıma, imkân ölçüsünde rubûbiyyetin

sırlarına âşina olmayı amaçlar. Tasavvuf sohbetlerinin müridlere edep ve erkân öğreten, onları terbiye eden, ahlâklarını güzelleştiren yönü kadar söz konusu esrarengiz yönü de önemlidir. Gizliliğin sebebi, mânevî alt yapısı bakımından eksik olanların yanlış anlama ve sapmalarını engellemektir.

Son derece gösterişsiz başlayan, ama gayet feyizli geçen tasavvufî sohbetler kısa bir zaman sonra bir cemaatleşme halini aldı. Büyük sûfîlerin tasavvufî görüşleri ve yaşayışları az çok birbirinden farklı idi. Bu da meşrep (mizaç, karakter, zevk) farkı olarak görüldü. Bu durum tasavvufa eğilimli olanların kendi mizaçlarına, ruh ve zihin yapılarına uygun düşen üstatları tercih etmelerine imkân verdi. Böylece Tayfûriyye (Bistâmiyye), Cüneydiyye, Musâhibiyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Hafîfiyye, Seyyâriyye, Nûriyye, Harrâziyye, Kassâriyye (Melâmetiyye) ve Tüsteriyye gibi tasavvufî cemaatler ortaya çıktı. Bu ekollerden birine bağlanan bir mürid, mânevî hayatında belli bir üstadın görüşlerine ağırlık veriyordu. Cemaatler arasındaki olumlu ilişkiler tasavvufî gelişmeyi hızlandırdı.

Söz konusu tasavvufî sohbetler ve cemaatler hicrî VI. (XII.) asırda daha düzenli, daha disiplinli bir örgütleşmeye dönüştü. Bu örgüte tarikat denildi. Abdülkādir-i Geylânî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen Kādiriyye, Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen Yeseviyye, Ahmed er-Rifâî'ye (ö. 578/1183) nisbet edilen Rifâiyye, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye (ö. 563/1167) nisbet edilen Sühreverdiyye, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye (ö. 593/1196) nisbetle Şâzeliyye tarikatları bu asırda ortaya çıktı. Bunları Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nisbetle anılan Kübreviyye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 672/1273) nisbet edilen Mevleviyye, Ahmed el-Bedevî'ye (ö. 675/1277) nisbetle Bedeviyye gibi tarikatlar izledi. VII. (XIV.) asırda ise Bahaeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nisbetle Nakşibendiyye, Sirâceddin Ömer'e (ö. 800/1397) nisbet edilen Halvetiyye tarikatları kuruldu. Bu tarikatlar şeyhlerin mürid ve halifeleri aracılığıyla Fas'tan Endonezya'ya, Somali'den Kazan'a kadar İslâm ülkelerine yayıldı. Selçuklular ve Osmanlılar zamanında ise Mevlevîliğin yanı sıra Anadolu'da Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 670/1271) nisbet edilen Bektâşiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'ye (ö. 833/1429) nisbet edilen Bayramiyye, Aziz Mahmud Hüdâî'ye (ö. 1038/1628) nisbet edilen Celvetiyye gibi tarikatlar, ayrıca daha evvel Anadolu dışında kurulan tarikatların pek çok şubeleri oluştu. Bundan başka Ahî Evran diye bilinen Şeyh Nasîrüddin (ö. 660/1262) Kırşehir'de ahîlik teşkilâtını kurdu. Fütüvvet ehli Anadolu'da birçok şehirde örgütlendi. 1071'de Anadolu fethedildikten sonra Irak'tan, Suriye'den, daha fazla da Horasan'dan gelen gazi dervişler, alperenler ve Horasan erleri İslâmiyet'in Anadolu'da ve Balkanlar'da yayılmasında etkili oldular.

d) Tasavvufta Kurumlaşma Dönemi

Sûfîlik ve sûfî cemaatler ortaya çıktıktan sonra bu cemaatler ve örgütler mekânlara ve binalara ihtiyaç duydular. İlk zamanlarda camiler, mescidler, evler, iş yerleri, sûfîlerin buluşma, konuşma ve meselelerini müzakere etme yerleri idi. Fakat örgütler gelişip yaygınlaşınca yeni mekânlara ve binalara ihtiyaç duyuldu. Herevî'nin *Tabakātü's-sûfiyye*'de dediği gibi ilk tasavvufî kurum Suriye'de Remle'de Hankah adıyla kuruldu, zamanla hızlı bir artış ve yaygınlık gösterdi. Çeşitli dönemlerde ve bölgelerde bu kurumlara **ribat**, **tekke**, **zâviye**, **dergâh**, **âsitâne** gibi isimler verildi. İsimlendirmede kurumun büyük veya küçük, merkez veya şube olması da dikkate alındı. Tekkeler, tarikat denilen örgüt üyelerinin devam ettikleri, toplu veya ferdî olarak zikir yaptıkları, sohbet ettikleri, edep-erkân öğrendikleri, terbiye gördükleri, ruhen arındıkları ve olgunlaştıkları kurumlar olmakla beraber çoğu zaman çeşitli dinî ve dünyevî ilimlerin öğretildiği kurumlar da oldular. Özellikle kırsal alanlarda medreselerin görevlerini de üstlendiler. Ayrıca yolcuların ve gariplerin barındıkları önemli sosyal müesseseler haline geldiler. Tekkelere yapılan vakıflar, devlet adamlarının, hayır sahiplerinin ve tarikat mensuplarının yaptıkları bağışlar tekkelerin görevlerini etkin bir biçimde sürdürmelerine ve toplumların ihtiyaç duydukları huzurlu bir mânevî havayı meydana getirmelerine imkân verdi. Ayrıca tekkeler başta edebiyat, şiir ve mûsiki olmak üzere birçok güzel sanatın doğduğu ve geliştiği müesseseler oldu.

Bir tekkede şeyh veya halifesi, çeşitli mertebelerde bulunan müridler, dervişler, tekkede yemek hazırlama, sofra kurma, odun getirme, temizlik yapma gibi işlerde görevli işçiler, tekkeye yardım eden ve oradaki işlere nezaret eden yöneticiler, misafirler ve garipler bulunur. Bunların düzenli bir biçimde çalışmaları ve görevlerin aksamaması için uyulması gereken birtakım kurallar, bir çeşit yönetmelikler vardır. Bu kuralları ilk defa derli toplu bir biçimde ortaya koyan Ebû Saîd Ebü'l-Hayr (ö. 440/1048) oldu. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif* isimli eserinde söz konusu kuralları genişletti ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koydu.

VII. (XII.) asır tasavvufta önemli gelişmelerin gerçekleştiği bir dönemin başlangıcıdır. İbn Arabî (ö. 638/1240) kendisinden önceki sûfîlerin fikirlerinden de yararlanarak, vahdet-i vücûd terimi ile ifade edilen bir görüş ortaya attı. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsûsü'l-hikem* gibi eserlerinde bu konudaki düşüncelerini genişçe açıkladı. Allah-evren, Allah-insan ilişkisinin vahdet-i vücûd eksenli bir açıklamasını yaptı. Felsefeden ve kelâmdan aldığı bazı delillerle fikirlerini ispatlamaya çalıştı. Sadreddin Konevî, Fahreddîn-i Irâkî,

Abdülkerîm el-Cîlî, İbn Fârız, Aziz Nesefî, Şebüsterî, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Câmî gibi ünlü sûfîler bu yolda onu izleyerek geniş ölçüde vahdet-i vücûdu birçok müslüman ilim ve fikir adamının dünya görüşü haline getirdiler.

Diğer taraftan Ebû Saîd Ebü'l-Hayr Arapça'nın yanı sıra Farsça'yı tasavvuf dili haline getirmek için ilk defa ciddi bir adım attı. Onu bu yolda Hücvîrî izledi ve Farsça ilk tasavvuf kitabı olan *Keşfü'l-mahcûb*'u yazdı. Baba Tâhir (ö. 410/1019) ve Senâî (ö. 525/1131) gibi şairler tasavvufî düşüncelerini Farsça şiirlerle ifade ederek bu tarzı âdeta tasavvufun dili haline getirme yolunu tuttular. Onları bu yolda Attâr (ö. 627/1223) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi ünlü sûfî şairler izledi. Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* isimli eserleriyle bu hareket zirveye ulaşmış oldu. Şebüsterî (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'da, Fahreddîn Irâkî (ö. 688/1289) *Lema'ât*'ta, Câmî (ö. 898/1492) çeşitli eserlerinde bu yolda yürüdü.

Yûsuf el-Hemedânî'nin müridi, Yeseviyye tarikatının kurucusu Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ilk defa ve başarılı bir şekilde tasavvuf hayat tarzını ve düşüncesini Türkçe ifade etmeye başladı. Hikmet denilen tasavvufî şiirlerini *Dîvân-ı Hikmet* adı verilen bir eserde toplandı. Daha sonra Mansûr Ata, Abdülmelik Ata, bunun oğlu Tac Hoca, torunu Zengî Ata, Said Ata, Süleyman Hakîm Ata, Sadr Ata, Bedr Ata gibi mürid ve halifeleri onun tasavvuf geleneğini Türkistan'da devam ettirdiler. 1071'de Anadolu'nun fethedilmesi üzerine çeşitli tarikatlara mensup dervişler, özellikle Yesevî geleneğine bağlı olanlar burada faaliyet göstermeye başladılar. Fakat yeni fethedilen bu beldelerde daha ziyade baba, gazi, sultan gibi unvanlarla anıldılar. Ahmed Yesevî'nin şiir anlayışı Yûnus Emre'de (ö. 1320) daha da sadeleşerek ve güzelleşerek devam etti. Anadolu ve Balkanlar'daki pek çok mutasavvıf onu örnek aldı. Yazıcıoğlu Muhammed'in (ö. 855/1451) *Muhammediyye*'si, Ahmed-i Bîcân'ın (ö. 858/1454) *Ahmediyye*'si ve *Envâru'l-âşıkîn*'i, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469) *Divan*'ı ve *Müzekki'n-nüfûs*'u, Niyazî-i Mısrî'nin (ö. 1150/1737) *Divan*'ı, Anadolu ve Balkanlar'da büyük bir ilgi ile okunan eserler oldu. Sadece mutasavvıflar ve tarikat ehli tarafından değil, bunların dışındaki dindarlar tarafından da asırlarca rağbet gördü. Başta Yûnus Emre'ninkiler olmak üzere bu şair mutasavvıfların şiirleri dinî mûsikinin de ana malzemesini oluşturdu. Bu gelişmeler geniş kitlelerde din duygusunun yerleşmesini ve kökleşmesini sağladı. İlâhî denilen bu tür şiirler coşkuyla okundu ve dinlendi.

Osmanlılar'da tekke edebiyatı kadar tasavvuf mûsikisi de büyük bir gelişme gösterdi. Özellikle mevlevîhâneler bu işin öncülüğünü yaptı.

e) Tasavvufta Sapmalar

Tasavvuf beden-ruh, zâhir-bâtın, lafız-mâna ayırımı yapar ve daima bunlardan ikincilere ağırlık verir, fakat birincileri de ihmal etmez. Bununla birlikte tarihî seyir içinde zaman zaman zâhir ile bâtın, zâhirî-şer'î ilimlerle bâtınî-mânevî ilimler arasındaki mesafe açılmış, uçurum derinleşmiştir. Açılan mesafeyi kapatmak için şeriatla tasavvufu bağdaştıran ve kaynaştıran Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî gibi büyük mutasavvıf âlimler değerli eserler yazmışlar, böylece zâhir ehli ile bâtın ehli arasındaki zıtlaşmaları ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaya veya en aza indirgemeye çalışmışlardır. Tasavvufun Ehl-i sünnet arasında daha fazla yaygınlaşmasının önemli bir sebebi söz konusu mutasavvıf bilginlerin bu tür çalışmalarıdır.

Zâhir ile bâtın, akıl ile kalp arasında zaman zaman görülen karşıtlığın ve uzlaşmazlığın sebebi çoğu zaman tarafların birbirini anlamalarını sağlayacak yeterli bilgi donanımına sahip olmamalarıdır. Yetişme tarzının, alınan eğitimin ve mizacın da bunda büyük tesiri olmuştur. Bu hususlar ihtilâfın bir dereceye kadar tabii ve anlaşılır sebepleridir. Taraflar birbiri hakkında yeterli bilgiye sahip oldukları zaman ihtilâf ya ortadan kalkar veya hafifler, hoşgörü sınırları içinde kalır.

Söz konusu ihtilâfın diğer sebepleri tasavvuf perdesi altında İslâm'a dış kaynaklardan sokulmak istenen yabancı unsurlar, diğer dinlerden, mezheplerden, mistik akımlardan, felsefelerden ve dinî geleneklerden kaynaklanan sızmalardır. Bu çevrelerin kültürüne âşina olan zümreler ve fertler İslâm öncesi sahip oldukları dinî inançları ve felsefî kanaatleri belki iyi niyetle belki de art niyetle İslâm'a taşımışlar ve bunları tasavvuf çatısı altında yaşatma yoluna gitmişlerdir. Bunun sonucunda tasavvufî hayatta bazı sapmalar olmuştur.

Tasavvuftaki sapmalar erken dönemlerde başlamıştır. İlk sûfîler döneminde bile bu tür sapmaların mevcut olduğunu biliyoruz. Ancak ilk sûfîler bu tür hareketler karşısında çok dikkatli, hassas ve uyanık davranmışlar, sapmaları ve sapkınları eleştirmişler, reddetmişler, böylece kendilerini onlardan korumuşlardır. Diğer taraftan söz konusu hususlar zâhir ulemâsı tarafından da eleştirilmiştir.

Sülemî bu konuda *Galatâtü's-sûfiyye* adıyla bir eser yazmış, Serrâc da *el-Lüm'a*'da bu konuya bir bölüm ayırmıştır. Daha sonraki mutasavvıf yazarlar

da bu husus üzerinde önemle durarak müslümanları sapkınlığa karşı uyarmışlardır. Bunlardan bazı örnekleri aşağıya alıyoruz.

1. İbadetin düşmesi inancı. Bazı sözde mutasavvıflar insanın ibadet ve kullukla Allah'a ereceğini, erince ibadet etme yükümlülüğünün düşeceğini ve kulluktan âzat olacağını iddia etmişler: *"Yakīn gelene kadar Rabbine ibadet et"* (el-Hicr 15/99) meâlindeki âyeti bu inanç istikametinde yorumlamışlardır.

Hakiki sûfîler bir müslümanın son nefesini verene kadar dinin emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmakla yükümlü olduğu inancındadırlar. Bunlar yukarıdaki âyette geçen "yakīn" kelimesini "ölüm" şeklinde yorumlamışlardır. Allah'a kul olmak hür olmaktan daha üstündür.

2. Riyadan kurtulmak ve ihlâs halini gerçekleştirmek için dinî geleneklere aykırı davranmak gerektiği inancı. Bunlara göre bir müslüman Allah'a kulluk ederken halk unsurunu dikkate almamalı, Allah'tan başkasına değer vermemeli; ister doğru, ister bâtıl olsun hiçbir hususta halkla uyum halinde olmayı düşünmemelidir. Bu anlayış esasen doğru olmakla birlikte yanlış istikamette kullanılmış, neticede onları edep ve terbiye sınırlarını aşma, dinin emir ve yasakları konusunda saygısız, duyarsız, kayıtsız ve lâubali olma noktasına götürmüştür. Bazı Melâmîler'de ve Kalenderîler'de bu hal görülür.

3. Velînin peygamberlerden üstün olduğu inancı. Bazı sözde mutasavvıflar Kehf sûresinde anlatılan Mûsâ-Hızır (a.s.) kıssasını ileri sürerek velînin nebîden üstün olduğunu iddia etmişler; çünkü velîler doğrudan, nebîler vasıtayla Allah'tan bilgi alır demişlerdir. Bu bâtıl bir inançtır. Zira velîlik, peygamberlik meşalesinden sadece bir pırıltıdır. Hiçbir zaman bir velî bir nebî derecesinde olamaz. Her nebî aynı zamanda velîdir. Onda hem velîlik, hem peygamberlik birleştiğinden velîlerden üstündür.

4. Her şeyin mubah olduğu inancı. Bazı sözde mutasavvıflara göre eşyada asıl olan mubah oluştur. Başkasının hakkına tecavüzü önlemek için yasaklar konulmuştur. Başkalarının haklarına saygı gösteren bir kimse için her şey mubahtır. Bu inançta olanlara İbâhıyye veya Mubahiyye denir. Bazıları da niyetlerinin iyi, kalplerinin temiz olduğunu ileri sürerek emir ve yasakların kendilerini bağlamadığını iddia ederler.

5. Hulûl inancı. Bunlara göre Allah insan bedenine girer. Bedene girince ondaki insanlık nitelikleri kalkar, yerini tanrılık nitelikleri alır.

6. Cebir inancı. Bazı sözde mutasavvıflar insana nisbet edilmesi gereken her şeyin Allah'a ait olduğunu, aslında insanların iradeleri ve tercih yapma

imkânları bulunmadığını, cebir altında olduklarını iddia ederek kişilerin sorumluluğunu ortadan kaldırmışlardır. Bunlar, "Biz kapı gibiyiz, hareket ettiren olursa hareket ederiz" derler. Bu görüşte olanlar aslında sapık olup mutasavvıf görünen kimselerdir.

7. Allah'ı görme inancı. Bazı sözde mutasavvıflar yüce Allah'ı dünyada gördüklerini iddia ederler. Bu iddia da sapıklıktan başka bir şey değildir.

8. Allah Teâlâ'ya karşı saygısız davranmak. Bazı sözde mutasavvıflar Allah'a yakın olma mertebesine erdiklerini, bu mertebede edep ve resmiyetin söz konusu olmadığını iddia ederek Allah ile kulu arasında bulunması gereken edebi gözetmez ve Allah'tan söz ederken çok lâubali ifadeler kullanırlar.

9. Tenâsüh inancı. Bazı sözde mutasavvıflar ölen bir insanın ruhunun, ölmeden evvelki davranışlarına ve yaşayışına bağlı olarak insan veya hayvan şeklinde tekrar dünyaya geldiklerini ve cezalarını çektiklerini iddia ederler, âhirete inanmazlar.

10. İttihat inancı. Bazı sözde mutasavvıflar belli bir yöntem izleyerek beşerî niteliklerden arınan bazı kişilerin Tanrı ile birleştiklerini (ittihat) iddia eder ve insanları tanrılaştırırlar. Gerçek sûfîler ise yaratıcı varlıkla yaratılan varlığı birbirinden ayırır, yaratılan varlığın hiçbir şekilde yaratıcı ile birleşip tanrılaşamayacağına inanırlar.

Bunlara ilâve olarak mutasavvıfların bir kısmında kâfir veya sapık olmayı gerektirmeyen birtakım hatalı inançlar ve davranışlar da vardır: Aşırı çilecilik, dünya işlerini tümden terk, bir tür ruhbanlık, evlenmemek, et yememek, tedbir almayı tevekküle engel saymak, şeyhleri kutsal sayacak kadar yüceltmek, yoksul yaşamayı amaç haline getirmek, nefse işkence etmek, mubah olan nimetlerden yararlanmamak, özel giysiler giymek ve bunlarla halka karşı böbürlenmek, kılık-kıyafet, saç-sakal gibi konularda temizlik kurallarına uymamak, vakıf geliriyle geçinmek, dilenmek, toplumu terkedip inzivaya çekilmek, tasavvufu kıssacılıktan, menkıbecilikten, raks ve semâdan, evrad ve ezkârdan ibaret sanıp ilâhiler okunan meclislerde coşmak ve yapay olarak vecde gelmek, cezbelenmek. Sözü edilen bu hususlar aslında tasavvufta var ise de, bunların birtakım kuralları, sınırları, şekilleri ve miktarları da tesbit edilmiştir. Bu kurallara uymayan ve sınırları aşan biçimleri hatadır.

f) İlkeler

Yukarıdaki bilgiler ışığında, tasavvuf ve tarikat konusunda göz önünde bulundurulması gereken önemli bazı hususlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Tasavvuf biri Kur'an ve hadisin özü, diğeri bu öz istikametinden sûfîler tarafından geliştirilen şekil olmak üzere iki kısımdır. İbadet, ahlâk ve dinî heyecandan, insanın iç dünyasını zenginleştirip ruhî ve mânevî yönden kendini geliştirmesinden ibaret olan birinci kısmı kabul etmek ve uygulamak her müslümanın üzerine farzdır. İkinci kısım ise ihtiyarîdir. Zira özel bir hayat tarzıdır ve bir gönül meselesidir. Bu yola girmeyenlerin girenlere, girenlerin de girmeyenlere saygı göstermesi, hoşgörülü davranması gerekir.

2. Tasavvuf yolunu tutan ve tarikata girenler diğer müslümanları küçümseyemezler. Zira kibir haram, tevazu farzdır.

3. Tasavvuf yolu ince bir yoldur ve bu yolda ehliyetli, kâmil bir rehbere ihtiyaç vardır. Her şey erbabından öğrenilirse doğru öğrenilmiş olur. Kendi başına bu yolda yürüyenlerin yolu kaybetmeleri daima ihtimal dahilindedir.

4. Tasavvuf ince ve uzun olduğu kadar zor ve tehlikeli bir yoldur. Ebû Ali Rûzbârî, "Biz bu yolda bıçağın sırtı gibi bir noktaya ulaştık, azıcık sağa sola meyletsek cehenneme düşeriz" demiştir. Çok kârlı olan bir işin riski de çoktur. Onun için bu yola giren kimse, şeytan, nefis, benlik, şöhret, menfaat gibi tehlikelerin ve yalancı cazibenin çok olduğu bu yolda gayet ihtiyatlı ve son derece dikkatli olmalıdır.

5. Genel olarak müslümanların makbul ve muhterem saydıkları Bâyezîd-i Bistâmî ve İbn Arabî gibi mutasavvıfların, şeriatın hükümlerine aykırı gibi görünen bazı fikir ve ifadelerine bakıp bunlar hakkında suizanda bulunmak ve acele hüküm vermek doğru değildir. Konuyu uzmanlarına sormak, yanlış anlamalara elverişli hususları onlarla müzakere etmek gerekir.

6. Derecesi ne kadar yüksek olursa olsun bir velî günah işleyebilir. Peygamberlerden başkası günahsız değildir. Ancak günah işleyen velîler günahta ısrar etmezler, ederlerse velî sıfatını kaybederler. Fâsık ve fâcir (günahkâr) bir kişi özel anlamda velî, yani Hak dostu olamaz. Bunlardan uzak durmalıdır.

7. Velîlerin, akıl ve dinî hükümlerle bağdaşmaz görünen sözlerini işitenler ve bu tür hallerini görenler bu konularda onları kendilerine örnek almamalı, delil saymamalı, bu tür söz ve ifadeleri onların özel yaşayışı veya hatası sayıp kendileri şeriatın hükümlerine bağlı kalmalıdırlar. Çünkü dinin

açık hükümlerine, emir ve yasaklarına bağlı olmak esastır. Bu olmadan tasavvuf da olmaz.

8. Tasavvuf alanında müslümanlar asırlar boyu olgunlaşarak gelişen kültür birikimi ve gelenek sebebiyle zengin bir mirasa, büyük bir ilim ve irfan hazinesine sahiptir. Bir müslüman tasavvuf kitaplarını okuyabilir, tasavvufî düşünceden yararlanabilir. Bunun için tasavvuf yoluna girmesi ve bir şeyhe bağlanması gerekmez. Ancak tasavvuf kitaplarında gördüğü her şeyi doğru kabul etmemelidir. İnsan elinden çıkan her kitapta doğru da yanlış da vardır. Yanlışı olmayan tek kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir.

9. Velîlerin kerameti vardır ve haktır. Bir velînin velî olması için kerameti olması da şart değildir. En büyük keramet iyi bir ahlâk sahibi olmaktır. Hatta istikamet (doğruluk, dürüstlük) kerametten üstündür. Mânevî kerametler maddî kerametlerden çok daha makbuldür. Bu sebeple kerametleri ve menkıbeleri ölçü almamak ve abartmamak gerekir.

10. Velîler keşf ve ilham denilen bir yolla Allah'tan bazan özel bilgiler alabilirler. Güvenilir olup olmamaları, çeşitli yorumlara açık bulunmaları bakımından bu tür bilgilerin çeşitli dereceleri vardır. Keşf ve ilham yoluyla elde edilen en sağlam bilgiler bile ancak ilhama mazhar olan kişinin kendisi için delil olabilir. Başkaları için bağlayıcı delil değildir. Bu tür bilgilerden yararlanmak için bunların Kur'an ve hadislerin açık ve kesin hükümlerine aykırı olmaması şarttır. Ebû Saîd el-Harrâz'ın dediği gibi: "Zâhirî hükümlere aykırı olan her bâtın bâtıldır."

Üçüncü Bölüm

Akaid

Akaid, akd kökünden türetilmiş olan **akîde** kelimesinin çoğuludur. Akîde, sözlükte "gönülden bağlanılan, düğüm atmışçasına sağlam inanılan şey" demektir. Dinî literatürde akîde, "inanılması zorunlu olan ilke" (iman esası, mü'menün bih), çoğulu olan akaid kelimesi ise "İslâm dininde inanılması farz olan hususlar, iman esasları, dinin temel kural ve hükümleri" anlamına gelmektedir. Buna göre, dinin temel kural ve hükümlerini oluşturan iman esaslarından bahseden ilme de akaid ilmi denir.

İslâm akaidinin ilk ve en önemli kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, daha sonra da sahih hadislerdir. İslâm akaidini oluşturan esaslar, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde hiçbir yoruma mahal bırakmayacak şekilde açık, yalın ve sade olarak yer almıştır. Kur'an'da Allah'a, peygamberlerine, kitaplara, meleklere, âhirete, kazâ ve kadere iman konusuna temas eden ve yer yer ayrıntılı bilgiler veren birçok âyet vardır. Hadis kitaplarının "iman, enbiya, tevhid, cennet, cehennem, kader, kıyamet" gibi bölümlerinde, iman esaslarıyla ilgili çeşitli açıklamalar yer almaktadır. Bu sebeple de Kur'an âyetleri ile başta mütevâtir hadisler olmak üzere sahih hadisler akaidin temel kaynaklarını teşkil eder. Duyu organlarının verileri ve akıl her ne kadar akaid ilminin kaynakları arasında ise de, bu ikisi doğrudan doğruya dinî prensiplerin ve

iman esaslarının belirlenmesinde kaynak sayılmazlar. Akıl ve duyu organlarının verileri, daha çok âyet ve hadislerin belirlediği esasların açıklanması, yorumu ve ispatlanması konusunda malzeme oluştururlar, nakli desteklerler. Bu sebeple iman esaslarının belirlenmesinde tek kaynak vahiydir.

İslâm akaidini oluşturan esaslar, hem kesin delile dayanmaktadır hem de apaçıktır. Zamana, mekâna, fert ve toplumlara göre değişiklik göstermez. Bu hükümler bir bütün teşkil edip, bölünme kabul etmezler. Yani bir kısmına inanıp bir kısmına inanmamak söz konusu olamaz.

I. İMAN

A) İMANIN TANIMI ve KAPSAMI

İman sözlükte, "bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, doğrulamak, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, güvenlikte olmak, şüpheye yer vermeyecek biçimde içten ve yürekten inanmak" anlamlarına gelir.

Terim olarak ise, Hz. Peygamber'i, Allah Teâlâ'dan getirdiği kesin olarak bilinen hükümlerde (zarûrât-ı dîniyye) tasdik etmek, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip bunların gerçek ve doğru olduğuna gönülden inanmak demektir.

Buna göre; imanın hakikati ve özü kalbin tasdikidir. Kalbin tasdiki imanın değişmeyen aslî unsurudur. İmanla bilgi arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Her inanan kişi, neye inandığını bilir, fakat her bilme inanmayı gerektirmez. İnanılacak esaslarla ilgili bilgiye iman denilebilmesi için, kişinin gönlünde ve kalbinde hür iradeye dayalı bir boyun eğişin, teslimiyetin ve tasdikin bulunması gerekir. İman edene sevap, etmeyene ceza verilmesinin dayanağı, kişinin gönülden bağlılığının ve tasdikinin bulunup bulunmamasıdır.

İmanın, bir kalp işi, kalbin tasdiki olduğunu gösteren âyet ve hadislerden bazıları şunlardır:

"Ey Peygamber, kalpleri iman etmediği halde, ağızlarıyla inandık diyenlerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar seni üzmesin..." (el-Mâide 5/41).

"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar..." (el-En'âm 6/125).

"Allah cennetlikleri cennete, cehennemlikleri cehenneme koyacak, sonra da bakın kalbinde hardal tanesi kadar imanı olan birisini bulursanız onu cehennemden çıkarın diyecektir" (Buhârî, "Îmân", 15; Müslim, "Îmân", 82).

Görüldüğü üzere imanın esası, inanılacak şeyleri kalbin tasdik etmesidir. Bir kimse diliyle inandığını söylese bile kalbiyle tasdik etmezse mümin olamaz. Buna karşılık kalbiyle tasdik edip inandığı halde, dilsizlik gibi bir özrü sebebiyle inancını diliyle açıklayamayan veya tehdit altında olduğu için kâfir ve inançsız olduğunu söyleyen kimse de mümin sayılır. Bunun en belirgin örneği şu olaydır:

Sahâbîlerden Ammâr b. Yâsir, Kureyş müşriklerinin ağır baskılarına ve ölüm tehditlerine dayanamayarak kalben inanmakla birlikte, diliyle müslüman olmadığını, Hz. Muhammed'in dininden çıktığını söylemiş, bu olay hakkında âyet-i kerîme inerek, Ammâr'ın mümin bir kimse olduğu belirtilmiştir: *"Kalbi imanla dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan kimse hariç, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse ve kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır. Onlar için büyük bir azap vardır"* (en-Nahl 16/106).

İmanın aslî unsuru kalbin tasdiki olmakla birlikte kalpte neyin gizli olduğunu insanlar bilemediği için, kalpteki inancın dil ile söylenip açığa vurulması, o kişinin de dünyada bu söz ve ikrarına göre bir işleme tâbi tutulması gerekmektedir. Bu sebeple ikrar, yani kalpte bulunan inancın dil ile ifade edilmesi, imanın bir parçası değil, âdeta onun dünyevî şartıdır.

Kalplerde neyin gizli olduğunu ancak Allah bilir. Bir kimsenin iman ettiği, ya kendisinin söylemesiyle veya cemaatle namaz kılmak gibi mümin olduğunu gösteren belli ibadetleri yapmasıyla anlaşılır. O zaman bu kimse mümin olarak tanınır, müslüman muamelesi görür, müslüman bir kadınla evlenebilir. Kestiği hayvanın eti yenir, zekât ve öşür gibi dinî vergilerle yükümlü tutulur. Ölünce de cenaze namazı kılınır, müslüman mezarlığına defnedilir. Eğer bir kimse inancını diliyle ikrar etmezse ona, müslümana özgü bu tür hükümler uygulanmaz.

İmanda ikrarın çok önemli olduğunu Peygamber Efendimiz şu hadisleriyle dile getirmişlerdir:

"Kalbinde buğday, arpa ve zerre ölçüsü iman olduğu halde Allah'tan başka Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir diyen kimse cehennemden çıkar" (Buhârî, "Îmân", 33; Tirmizî, "Cehennem", 9; İbn Mâce, "Zühd", 37).

"İnsanlar Allah'tan başka Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir deyinceye kadar kendileriyle savaşmakla emrolundum. Ne zaman bunu söylerlerse can ve mal güvenliğine sahip olurlar. Ancak kamu hukuku gereği uygulanan cezalar bundan müstesnadır. İç yüzlerinin muhasebesi ise Allah'a aittir" (Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Îmân", 8; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 104).

Dil ile ikrar bu derece önemli olduğu için genellikle iman, *"Kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır"* şeklinde tanımlanmıştır. Fakat imanı bu şekilde tanımlamak, kalbi ile inanmadığı halde inandım diyenin mümin olmasını gerektirmez. Bu konuda bir âyet-i kerîmede, "İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde *Allah'a ve âhiret gününe inandık* derler" (el-Bakara 2/8) buyurulmuştur.

Gönülden inanmadığı halde, diliyle inandığını söyleyen kişi –kalpteki inanç ve ikrarı bilinemediği için– dünyada müslüman gibi işlem görür. Fakat imanı bulunmadığı ve münafık olduğu için âhirette kâfir olarak işlem görecek ve cehennemde ebedî kalacaktır.

Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi kalbin tasdiki, imanın rüknü, olmazsa olmaz unsuru ve değişmez temelidir. Dilin ikrarı da, bu asıl ve gerçeğin tanınmasını sağlayan bir şarttır.

B) İCMÂLÎ ve TAFSÎLÎ İMAN

İman, inanılacak hususlar açısından icmâlî ve tafsîlî iman olmak üzere ikiye ayrılır.

a) İcmâlî İman

İnanılacak şeylere kısaca ve toptan inanmak demektir. İmanın en özlü ve en kısa şekli olan icmâlî iman, tevhid ve şehadet kelimelerinde özetlenmiştir.

Tevhid kelimesi: **Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah** (Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir) cümlesidir. Şehadet kelimesi de: **Eşhedü enlâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlüh** (Ben Allah'tan başka hiçbir Tanrı olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanır ve tanıklık ederim) ifadesidir.

İmanın ilk derecesi ve İslâm'ın ilk temel direği budur. Gerçekte Allah'ı yegâne Tanrı tanıyan, Hz. Muhammed'i O'nun peygamberi olarak kabullenen kişi, diğer iman esaslarını ve Peygamberimiz'in getirdiği dini de toptan kabullenmiş demektir. Çünkü diğer iman esasları bize Hz. Peygamber aracı-

lığıyla bildirilmiştir. Öyleyse Allah elçisini tasdik etmek, getirdiği hükümleri de tasdik etmek demektir. İnanılacak şeyler ayrı ayrı söylenmediğinden dolayı bu imana icmâlî (toptan) iman denmektedir. Mümin sayılabilmek için, icmâlî iman yeterli olmakla birlikte, İslâm'ın diğer hükümlerini ve inanılması gerekli olan şeylerin her birini kişinin teker teker öğrenmesi zorunludur.

b) Tafsîlî İman

İnanılacak şeylerin her birine, açık ve geniş şekilde, ayrıntılı olarak inanmaya tafsîlî iman denilir. Tafsîlî iman üç derecede incelenir:

Birinci derece, Allah'a, Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna ve âhiret gününe kesin olarak inanmaktır. Bu, icmâlî imana göre daha geniştir. Çünkü burada âhirete iman da yer almaktadır.

İkinci derece, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, öldükten sonra tekrar dirilmeye, cennet ve cehennemin, sevap ve azabın varlığına, kazâ ve kadere ayrı ayrı inanmaktır. Tafsîlî imanın ikinci derecesi **amentü**de ifade edilen prensiplerdir.

Üçüncü derece, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği, bize kadar da tevâtür yoluyla ulaştırılan bütün haberleri ve hükümleri tasdik etmektir. Bir başka ifadeyle, mânası apaçık (muhkem) âyet ve mütevâtir hadislerle sabit olan hususların hepsine ayrı ayrı, Allah ve Resulü'nün bildirdiği ve emir buyurduklarını da içine alacak şekilde bütün ayrıntıları ile inanmaktır. Bu durumda namaz, oruç, hac ve diğer farzları, helâl ve haram olan davranışları öğrenip bütün bunların farz, helâl ve haram olduklarını yürekten tasdik etmek tafsîlî imanın üçüncü derecesini oluşturur.

Müslüman olmayan bir kimse, icmâlî iman ile İslâm'a girmiş olur. Bu iman üzere ölürse neticede cennete girer. Fakat tafsîlî iman ile müslümanın imanı yücelir, olgunlaşır, sağlam temeller üzerine oturur. Bir insanın, Allah'ı ve O'ndan geleni gönülden tasdik ettikten sonra, Hz. Peygamber'in açıkladığı buyruk ve yasakları bütünüyle, farzı farz, haramı haram bilerek öğrenmesi, kabullenmesi ve uygulaması gerekir. Tafsîlî imanın üçüncü derecesi, zarûrât-ı diniyye denilen ve inanılması zorunlu bulunan bütün inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâk hükümlerine inanmayı içermektedir.

C) TAKLÎDÎ ve TAHKÎKÎ İMAN

Delillere dayalı olmaksızın sadece çevrenin telkini ile meydana gelen ve âdeta kişinin İslâm toplumunda doğup büyümüş olmasının tabii sonucu

olarak gözüken imana taklîdî iman denilir. Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğuna göre bu tür iman geçerli olmakla beraber, kişi imanı aklî ve dinî delillerle güçlendirmediğinden dolayı sorumludur. Taklîdî iman, inkârcı ve sapık kimselerin ileri süreceği itirazlarla sarsıntıya uğrayabilir. Bunun için imanı, dinî ve aklî delillerle güçlendirmek gerekir. Çünkü deliller, ileri sürülecek şüphe ve itirazlara karşı imanı korur. Delillere, bilgiye, araştırma ve kavramaya dayalı imana ise tahkîkî iman denir. Aslolan her müslümanın tahkîkî imana sahip olması, neye, niçin ve nasıl inandığının bilincini taşımasıdır.

D) İMAN ile AMEL ARASINDAKİ BAĞ

Amel, iradeye dayalı iş, davranış ve eylem demektir. Esasen tasdik ve ikrar da birer ameldir. Ancak amel deyince daha çok kalp ve dil dışında kalan organların ameli anlaşılmaktadır. Bu durumda iman ile amel birbirinden ayrı şeyler olmasına, amelin imanın bir parçası olmamasına rağmen, her ikisi arasında çok sıkı bir bağ ve ilişki bulunmaktadır.

a) Amel İmanın Ayrılmaz Parçası Değildir

Ehl-i sünnet bilginlerine göre amel, imanın parçası, rüknü ve olmazsa olmaz unsuru değildir. Bu sebeple bütün dinî esasları kalpten benimsemiş fakat çeşitli sebeplerle buyrukları yerine getirmemiş veya yasakları çiğnemiş olan kimse, işlediği günahı helâl saymadığı müddetçe mümin sayılır. Çünkü:

a) Kur'ân-ı Kerîm'de *"İman edenler ve sâlih amel işleyenler..."* diye başlayan pek çok âyet vardır (el-Bakara 2/277; Yûnus 10/9; Hûd 11/23). Bu âyetlerde iman edenlerle sâlih amel işleyenler ayrı ayrı zikredilmiştir. Eğer amel imanın bir parçası olsaydı, "iman edenler" denildikten sonra bir de "sâlih amel işleyenler" denmesine gerek olmazdı.

b) Bazı âyetlerde iman, amelin geçerli olabilmesi için şart kılınmıştır. Meselâ: *"Her kim mümin olarak iyi işler yaparsa, artık o, ne zulümden ne de hakkının çiğnenmesinden korkar"* (Tâhâ 20/112) buyurulmuştur. Eğer iman ile amel aynı şey veya amel imanın parçası olsaydı, o zaman ayrı ayrı zikredilmezdi ve iman, amelin geçerli olmasının şartı sayılmazdı.

c) Bazı âyetlerde de büyük günahın imanla birlikte bulunabileceği ifade edilmiştir. Bunlardan birinde: *"Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin..."* (el-Hucurât 49/9; ayrıca bk. el-Bakara 2/178; et-Tahrîm 66/8) denilmiş, büyük günah sayılan öldürme fiilini işleyerek ameli terkeden kişilerden "müminler" diye söz edilmiştir.

d) Peygamber Efendimiz döneminden itibaren büyük din bilginleri, kalbinde imanı bulunduğu ve bunu diliyle söylediği halde dinin emrettiği amelleri işlemeyen veya bazı yasakları çiğneyen kimseleri –yaptıklarını helâl ve meşrû görmedikleri sürece– mümin saymışlar, ancak bu kimselerin günahkâr mümin olduklarını ifade etmişlerdir. Bu, Ehl-i sünnet âlimlerinin ortak görüşüdür.

b) Amelin Gerekliliği ve İmanla Olan İlgisi

Amel ile iman arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde iman ile sahih amel yan yana zikredilmiş, müminlerin sâlih amelleri işleyerek maddî-mânevî gelişmelerini sağlamaları ısrarla istenmiştir. Çünkü düşünce ve kalp alanından eylem ve hareket alanına çıkamamış olan iman meyvesiz bir ağaca benzer. Kalpte mevcut olan iman ışığının hiç sönmeden parlaması, giderek gücünü artırması sâlih amellerle mümkün olabilir. Ayrıca imanın olgunluğuna ermek, imanı üstün bir dereceye getirmek ve böyle iman sahiplerine Allah'ın vaad ettiği sonsuz nimetlere kavuşmak için de amel gereklidir. İnsan sadece inanılması gerekli şeyleri tasdik eder, ameli umursamayan bir tavır sergileyip yasakları çiğnerse, dine, Allah'a ve Peygamber'ine olan bağlılığı yavaş yavaş azalır, günün birinde kalbindeki iman ışığı da sönüp gider. O halde amelin hem imanı güçlendirmede üstlendiği rol, hem de müminin cehennem azabından kurtularak nimetlere ulaşmasına aracı olması ve Rabbine karşı kulluk görevini gerçek anlamda yerine getirmesi bakımından önemi çok büyüktür.

E) İMANIN ARTMASI ve EKSİLMESİ

İman, inanılması gereken hususlar (iman esasları) açısından artmaz ve eksilmez. Bir kimse iman esaslarının hepsini kabul edip de, bir veya bir kaçına inanmasa meselâ meleklere inanmasa veya namazın farz yahut adam öldürmenin haram oluşunu inkâr etse, iman etmiş sayılmaz. Bu durumda iman gerçekleşmediğinden artması ve eksilmesi söz konusu olamaz. Herkes aynı hususlara iman etmekle yükümlüdür. İnanılacak esaslar konusunda bilginle cahil, peygamber olan ve olmayan, kadınla erkek arasında hiçbir fark yoktur.

İman, güçlü veya zayıf olma açısından farklılık gösterir. Kiminin imanı kuvvetli kiminin zayıftır. Kiminin imanı tam anlamıyla içine sinmiş, kimininki yüzeysel kalmıştır. Kimininki işitme ve düşünmeye bağlı bilgi ve inanç seviyesinde, kimininki görmeye dayalı bilgi ve inanç seviyesinde, kimininki

de yaşamaya, gönülden duymaya ve iç tecrübeye dayalı bilgi ve inanç seviyesindedir. İmanda bu çeşit bir farklılığın bulunduğuna âyet ve hadislerde de işaret edilir. İbrâhim (a.s.) ölüleri nasıl diriltti̇ğini göstermesini Allah'tan istemiş, âyette buyurulduğu gibi yüce Allah'ın *"inanmadın mı?"* sorusuna *"(gözümle de görerek) kalbim tam yatışsın diye"* (el-Bakara 2/260) cevabını vermiştir. Böylece onun Allah'ın ölüleri nasıl diriltti̇ğini gördükten sonraki imanının önceki imanından daha güçlü olduğu belirtilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki *"İman etmiş olanlara gelince (her inen sûre) daima onların imanını artırmıştır"* (et-Tevbe 9/124); *"O, müminlerin yüreklerine imanlarını katmerli bir imanla artırmaları için mânevî kuvvet indirendir"* (el-Fetih 48/4); *"Müminler ancak onlardır ki, Allah anıldığı zaman yürekleri titrer. Allah'ın âyetleri kendilerine okunduğu zaman bu onların imanını artırır"* (el-Enfâl 8/2) anlamındaki âyetler ile bu konudaki hadisler, imanın kuvvet, kalbin derinliklerine nüfuz yönüyle farklı seviyelerde olabileceğini, nitelik yönüyle artma ve eksilme gösterebileceğini ifade etmektedir.

F) İMANIN GEÇERLİ OLMASININ ŞARTLARI

İmanın geçerli olabilmesi ve sahibini âhirette ebedî kurtuluşa erdirebilmesi için şu şartları taşıması gerekir:

1. İmanın dünyada hür iradeye dayalı bir tercih olması, baskı, tehdit veya dünya hayatından ümit kesme (ye's) durumunda gerçekleşmemiş bulunması gerekir. Daha önce mümin olmayan bir kimsenin, hayattan ümidini kestiği son nefesinde uğrayacağı azabı farkedip “iman ettim” demesi halinde, onun bu imanı geçerli olmaz. Bir âyette *"Artık o çetin azabımızı gördükleri zaman ‘Allah'a inandık ve O'na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik’ derler. Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında süregelen kanunu budur. İşte kâfirler burada hüsrana uğramışlardır"* (el-Mü'min 40/84-85) buyurulmuştur.

2. Mümin, iman esaslarından birini inkâr anlamına gelen tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır. Meselâ Allah Teâlâ'yı ve bütün peygamberleri tasdik edip de Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmayan yahut farz veya haram olduğu kesin olarak bilinen bir hükmü, meselâ namazın farz, şarap içmenin haram olduğunu kendi hür iradesiyle inkâr eden, yahut alaya alan, puta, haça vb. şeylere tapan bir kimseye mümin denilemez.

3. Mümin Allah'ın rahmetinden ne ümitsiz ne de emin olmalıdır. Korku ile ümit arasında bulunmalıdır. Müminin "Nasıl olsa imanım var, o halde

muhakkak cennete giderim" düşüncesiyle kendinden emin olması veya "Çok günah işledim, ben muhakkak cehennemliğim" diye Allah'ın rahmetinden ümit kesmesi imanını kaybetmesine sebep olabilir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Doğrusu kâfirlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez"* (Yûsuf 12/87), *"Fakat büyük zararı göze alanlar topluluğundan başkası Allah'ın azabından (azabının olmayacağından) emin olmaz"* (el-A‘râf 7/99).

G) İMAN-İSLÂM İLİŞKİSİ

İslâm sözlükte, "itaat etmek, boyun eğmek, bağlanmak, bir şeye teslim olmak, esenlikte kılmak" anlamlarına gelir. Terim olarak, “yüce Allah'a itaat etmek, Hz. Peygamber'in din adına bildirmiş olduğu şeylerin hepsini kalp ile tasdik edip dil ile söyleyerek, inandıklarını yaşamak, sözleri ve davranışları ile kabul edip benimsediğini göstermek” demektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de iman ile İslâm, bazan aynı bazan farklı anlamda kullanılmıştır. İman ile İslâm aynı anlamda kullanılırsa bu durumda İslâm kelimesi, İslâm'ın gerekleri olan hükümlerin dinden olduğuna inanmak, İslâm'ı bir din olarak benimsemek ve ona boyun eğmek mânasına gelir. İslâm çok geniş bir kavramdır ve teslimiyet demektir. Teslimiyet ise üç türlü olur. Ya kalben olur ki, bu kesin inanç demektir. Ya dille olur ki, bu da ikrardır. Ya da organlarla olur ki, bunlar da amellerdir. İşte İslâm'ın üç şeklinden biri olan kalbin teslimiyetine ve bağlılığına iman denilir. Şu âyette iman ile İslâm aynı anlamda kullanılmaktadır: *"...Ancak âyetlerimize inanıp da teslim olanlara duyurabilirsin"* (en-Neml 27/81). Eğer iman ile İslâm aynı anlamda kullanılırsa, o zaman her mümin müslimdir, her müslim de mümindir.

İman ile İslâm'ın farklı kavramlar olarak ele alınması durumunda her mümin, müslim olmakta, fakat her müslim, mümin sayılmamaktadır. Çünkü bu anlamda İslâm, kalbin bağlanışı ve teslimiyeti değil de, dilin ve organların teslimiyeti, belli amellerin işlenmesi demektir. Bu durumda İslâm daha genel bir kavram, iman daha özel bir kavram olmaktadır. Meselâ münafık, diliyle müslüman olduğunu söyler, buyrukları yerine getiriyormuş izlenimi verir, fakat kalbiyle inanmaz. Münafık gerçekte inanmadığı halde, dünyada müslümanmış gibi gözükebilir. Şu âyet-i kerîmede iman ile İslâm ayrı kavramlar olarak geçmektedir: *"Bedevîler inandık dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi..."* (el-Hucurât 49/14).

H) BÜYÜK GÜNAH KAVRAMI

Arapça'da **kebîre** (çoğulu **kebâir**) kelimesi ile ifade edilen büyük günah, bozgunculuğa sebep olan, hakkında tehdit edici bir nas (âyet ve hadis) bulunan, işleyenin dünyada veya âhirette cezalandırılmasına sebep olan büyük suçlar ve davranışlara denir.

Büyük günahların en büyüğü Allah'a şirk koşmak ve O'nu inkâr etmektir (küfür). Büyük günahların neler olduğu konusunda hadislerde çeşitli bilgiler vardır. Peygamberimiz bir hadisinde, *"Size büyük günahların en büyüklerinden haber vereyim mi? Onlar: Allah'a ortak tanımak, ana babaya itaatsizlik ve yalancı şahitliktir"* (Buhârî, "Edeb", 6; Müslim, "Îmân", 38; Tirmizî, "Tefsîr", 5) buyurmuş, bir başka hadislerinde *"Mahveden yedi günahtan sakınınız. Onlar: Allah'a ortak koşmak, sihir yapmak, haksız yere adam öldürmek, yetim malı yemek, ribâ (faiz), savaştan kaçmak, iffetli ve iman sahibi bir kadına zina iftirasında bulunmaktır"* (Buhârî, "Vesâyâ", 23; Müslim, "Îmân", 38; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 10) diyerek, büyük günahların yedi tanesini zikretmiştir. Bir başka hadiste büyük günahların sayısı dokuz olarak belirtilmiş, ana babaya itaatsizlik ve Mescid-i Harâm'da yapılması yasak bir fiili işlemek de bunlara eklenmiştir (Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 10).

Kalbinde inancı olduğu halde inancını diliyle söyleyen, fakat çeşitli sebeplerle ameli terkeden, dolayısıyla şirk ve küfür dışındaki büyük günahlardan birini işleyen (fâsık ve fâcir) kimse, işlediği günahı helâl saymıyorsa mümindir, kâfir değildir. Fakat büyük günah işlediği için ceza görecektir. Ancak bu kimse için tövbe kapısı açıktır. Yüce Allah böyle bir kimseyi âhirette dilerse affeder, şefaat olunmasına izin verir, dilerse günahı ölçüsünde cezalandırır. Neticede ise, kalbinde inancı bulunduğu için cennete girdirir.

Sahâbîlerden Ebû Zer el-Gıfârî'nin anlattığına göre, Hz. Peygamber: *"Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur deyip de bu inancı üzere ölen kimse cennete girer"* buyurmuş, Ebû Zer, "O kişi zina yapsa, çalsa da mı?" diye sormuş, *"Evet, zina yapmış, hırsızlık etmiş de olsa cennete girer"* cevabını vermiştir. Ebû Zer soruyu üç kez tekrar edip aynı karşılığı alınca, dördüncü sorusunda Allah elçisi, *"Ebû Zer bu durumdan hoşlanmasa bile o kimse cennete girer"* buyurmuştur (Buhârî, "Tevhîd", 33; "Rikāk", 16; Müslim, "Îmân", 40; Tirmizî, "Îmân", 18).

I) TASDİK ve İNKÂR BAKIMINDAN İNSANLAR

İnsanlar tasdik ve inkâr açısından üç grupta incelenebilirler.

a) Mümin

Allah'a, Hz. Peygamber'e ve O'nun haber verdiği şeylere yürekten inanıp, kabul ve tasdik eden kimseye mümin denir. Müminler âhirette cennete girecekler, orada pek çok nimetlere kavuşacaklardır. Günahkâr müminler, suçları ölçüsünde âhirette cezalandırılsalar da sonunda cennete konulacaklardır. Müminlerin ebedî cennetlik olacağına dair Kur'an'da pek çok âyet vardır.

b) Kâfir

İslâm dininin temel prensiplerine inanmayan, Hz. Peygamber'in yüce Allah'tan getirdiği kesin olan ve tevâtür yoluyla bize kadar ulaşmış bulunan esaslardan (zarûrât-ı dîniyye) bir veya birkaçını yahut da tamamını inkâr eden kimseye kâfir denir. Meselâ namazın farz, şarabın haram oluşunu inkâr eden, meleklerin ve cinlerin varlığını kabul etmeyen kimse kâfirdir.

Kâfir sözlükte "örten" anlamına gelmektedir. Gerçek ve doğru inancı örttüğü, yanlış şeylere inandığı için böyle kimselere kâfir denmiştir. Bir insan kâfir olarak ölürse ebedî cehennemde kalacaktır. Bu konudaki âyetlerden birinde şöyle buyurulmuştur: *"(Âyetlerimizi) inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüş olanlara gelince, işte Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üstünedir. Onlar ebediyen o lânet içinde kalırlar. Artık ne azapları hafifletilir, ne de onların yüzlerine bakılır"* (el-Bakara 2/161-162).

c) Münafık

Allah'ın birliğini, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun, Allah'tan getirdiklerini kabul ettiklerini söyleyerek, müslümanlar gibi yaşadıkları halde, kalpten inanmayan kimselere münafık denir. Münafıkların içi başka dışı başkadır. Sözü özüne uygun değildir. Bir âyette şöyle buyurulur: *"İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler"* (el-Bakara 2/8). Münafıkların gerçekte kâfir oldukları bir başka âyette şöyle ifade edilir: *"Onların Allah yolundan sapmalarının sebebi, önce iman edip sonra inkâr etmeleridir. Bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir. Artık onlar hiç anlamazlar"* (el-Münâfikūn 63/3).

Münafıklar İslâm toplumu için açık kâfirden daha tehlikelidirler. Çünkü onlar dıştan müslümanmış gibi gözüktüklerinden tanınmaları mümkün değildir; içten içe müslüman toplumun huzur ve düzenini bozar, kuzu postuna

bürünerek dikkatsiz ve bilgisiz müslümanları yanlış yönlere sürüklerler. Peygamberimiz vahiyle kimlerin münafık olduğunu bilir, bu sebeple de onlara önemli görevler vermezdi. Hz. Peygamber'den sonra insanlar için böyle bir bilgi kaynağı (vahiy) söz konusu olmadığından ve müslüman olduğunu söyleyenlerin iç dünyasını araştırmak da doğru olmadığından münafık, dünyada müslüman gibi işlem görür. Onun cezası âhirete kalmıştır. Bir âyette açıklandığı üzere cehennemin en alt tabakasında münafıklar bulunur: *"Şüphe yok ki münafıklar, cehennemin en alt katındadırlar (derk-i esfel). Artık onlara asla bir yardımcı da bulamazsın"* (en-Nisâ 4/145).

J) KÜFÜR ve ŞİRK

Küfür kelime olarak "örtmek" demektir. Dinî literatürde ise Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği şeylerde yalanlayıp, onun getirdiği kesinlikle sabit dinî esaslardan bir veya birkaçını inkâr etmek anlamına gelir.

Sözlükte "ortak kabul etmek" anlamına gelen şirk, terim olarak Allah Teâlâ'nın tanrılığında, isim, sıfat ve fiillerinde, eşi, dengi ve ortağı bulunduğunu kabul etmek demektir. Müşrikler Allah'ın varlığını inkâr etmezler. O'ndan başka ilâh olduğunu kabul edip, onlara da taparlar veya isimleri, sıfatları, irade ve otorite sahibi olması açısından Allah'a eşdeğer güç ve varlıklar tanırlar.

Şirk ile küfür birbirine yakın iki kavramdır. Aralarındaki fark, küfrün daha genel, şirkin ise daha özel olmasıdır. Bu anlamda her şirk küfürdür, fakat her küfür şirk değildir. Her müşrik kâfirdir, fakat her kâfir müşrik değildir. Çünkü şirk sadece Allah'a, zât, isim ve sıfatlarına ortak tanıma sonucu meydana gelir. Küfür ise, küfür olduğu bilinen birtakım inançların kabulü ile gerçekleşir. Küfür olan inançlardan biri de Allah'a ortak tanımadır. Meselâ Mecûsîlik'te olduğu gibi iki tanrının varlığını kabul etmek şirk olduğu gibi aynı zamanda küfürdür. Halbuki âhiret gününe inanmamak küfürdür, ama şirk değildir.

Allah'a şirk koşmak günahların en büyüğüdür. Şirk dışındaki günahları, Allah'ın dilediği kimse için bağışlayacağı bir âyette şöyle ifade edilir: *"Allah kendine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapıtmıştır"* (en-Nisâ 4/116).

Kur'an'a göre, göklerde ve yerde hâkimiyetin yegâne sahibi Allah'tır. Yaratma O'na mahsustur. Her şey O'na –istese de istemese de– boyun eğmiştir. Her şeyde O'nun hükmü geçerlidir. Yaratma ve hükümranlıkta hiç kimse O'na ortak olamaz.

K) İMAN ile KÜFÜR ARASINDAKİ SINIR

İman, Hz. Peygamber'in getirdiklerinin hepsini tasdik, küfür de inkâr etmektir. Buna göre, iman ile küfrü belirleyen başlıca ayıraç kalbin tasdikidir. Ancak kalbin tasdiki, insanlar tarafından bilinemediğinden, ikrar ve ikrarı gösteren dinî görevleri yerine getirmek, yani amel, kalpteki imanın varlığının göstergesi olarak kabul edilmiştir.

Küfrün en belirgin alâmeti, dinin temel esaslarından birini veya tamamını reddetmek yahut onları beğenmemek, önemsememek ve değersiz saymaktır.

Müslüman olduğunu söyleyen bir kimsenin, bu dünyada mümin kabul edilmesi ve İslâm toplumundan dışlanmaması gerekir. Çünkü dünyada dış görünüşe ve ikrara göre işlem yapılır. İçten inanıp inanmadığını tesbit ise Allah'a mahsus ve âhirete ilişkin bir meseledir: *"...Size selâm verene dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, sen mümin değilsin demeyin..."* (en-Nisâ 4/94) buyurularak buna işaret edilir. Hz. Peygamber de imanda ikrarın önemini vurgulamak ve kelime-i tevhidi söyleyenin, müslüman kabul edilmesi gereğine işaret etmek için şöyle buyurmuştur: *"İnsanlar Allah'tan başka Tanrı yoktur, Muhammed O'nun elçisidir deyinceye kadar kendileriyle savaşmakla emrolundum. Ne zaman bunu söylerlerse, can ve mal güvenliğine sahip olmuş olurlar..."* (Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Îmân", 8; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 104). Bu sebeple imanını diliyle ikrar ettiği veya davranışlarına yansıttığı sürece herkesin İslâm toplumunun tabii bir üyesi olarak görülmesi, can ve mal güvenliğine sahip olması, dünyevî-dinî ahkâm, sosyal ve beşerî ilişkiler bakımından da müslümanın sahip olduğu bütün statü, hak ve sorumluluklara muhatap olması gerekir.

L) TEKFİR

Tekfir, müslüman olduğu bilinen bir kişiyi, inkâr özelliği taşıyan inanç, söz veya davranışından ötürü kâfir saymak demektir. İrtidad ise müslümanın dinden çıkması anlamına gelir. Dinden çıkana mürted denilir. Bu itibarla tekfir bir şahsın başkaları tarafından küfrüne hükmedilmesi, irtidad ise kişinin kendi irade ve ifadesiyle İslâm'dan ayrılması ve hukuk düzeni tarafından da mürted sayılması demektir.

Bir müslümanın kâfir olduğuna hükmedilmesi onu pek ağır dünyevî sonuçlara, müeyyide ve mahrumiyetlere mahkûm etmek anlamına geldiğinden, tekfir konusunda çok titiz davranmak gerektiği açıktır. Bu, bireysel bir isnat ve iddia anlamındaki tekfir için de toplumsal bir yargı anlamındaki

irtidad için de böyledir. Gelişigüzel tekfir iddialarına dayanılarak irtidad hükümleri uygulanamaz.

İslâm kültüründeki tekfir ve irtidad kavramları, din ve vicdan hürriyetinin sınırlandırılması ve tehdit altında tutulması değil, toplumun ortak değerlerine ve dinî inançlarına karşı alenî saygısızlık ve saldırganlığı önleme, toplumda gerekli olan huzur ve sükûnu güvence altına alma, nesilleri inkârcılığın olumsuz etkilerinden koruma, tekfir edilen şahsa gerekli yaptırımların uygulanmasıyla da kamu vicdanı açısından adaleti gerçekleştirme gibi gayelere mâtuf bir tedbir ve toplumsal sağduyu refleksi niteliğindedir.

Yersiz yapılan tekfir, fert açısından ağır sonuçlar doğurmasının yanında toplum hayatında kapatılamayacak yaraların açılmasına, birlik ve bütünlüğün zedelenmesine ve parçalanmaya sebep olur. Çünkü bu durumdaki bir kimse, gerçek durumunu Allah bilmekle birlikte, toplumda müslüman muamelesi görmez, selâmı alınmaz, kendisine selâm verilmez, kestikleri yenilmez. Müslüman bir kadınla evlenmesine müsaade edilmez. Öldüğünde cenaze namazı kılınmaz. Müslüman kabristanına gömülmez. Tekfir bu denli ağır sonuçlar doğurduğu içindir ki, Hz. Peygamber Medine toplumunda, münafıkların varlığını bildiği halde onları küfürle itham etmemiş, temelleri hoşgörüye bağlı bir İslâmlaştırma siyaseti izlemiş, pek çok hadiste de "Ben müslümanım" diyeni küfürle suçlamaktan sakınmayı tavsiye etmiştir. Bir hadiste *"Kim bir insanı kâfir diye çağırırsa, yahut öyle olmadığı halde ey Allah düşmanı derse söylediği söz kendisine döner"* (Buhârî, "Ferâiz", 29; Müslim, "Îmân", 27) buyurulurken, bir başka hadiste de şöyle denilmiştir: *"Bir insan müslüman kardeşine ey kâfir diye hitap ettiği zaman, ikisinden biri bu sözü üzerine almış olur. Şayet söylediği gibi ise küfür onda kalır, değilse söyleyene döner"* (Buhârî, "Edeb", 73; Müslim, "Îmân", 26).

Hadislerden de anlaşılacağı gibi bir kimseyi küfürle itham ederken göz önünde bulundurulması gereken husus, o kimsenin küfür olan bir inancı gönülden benimsediğinin iyi tesbit edilmesidir. Muhatap küfrü açıkça benimsemiyorsa, onun inanç, söz veya davranışı ile küfre girdiğini söyleme konusunda temkinli olmak gerekir. Hz. Peygamber'in anılan tavsiyelerini göz önünde bulunduran bilginler "ehl-i kıbleden olup da günah işlemiş bulunan bir kimseyi bundan dolayı tekfir etmemeyi" Ehl-i sünnet'in temel prensipleri arasında zikretmişlerdir.

II. İMAN ESASLARI

İslâm dininin iman esasları ilmihal kitaplarında **âmentü** terimiyle ifade edilir. Arapça âmene fiilinin birinci tekil şahsı olan âmentü, "inandım" demektir. Terim olarak, iman esaslarını kısa ve öz olarak ihtiva eden metni ifade etmek için kullanılır. Âmentünün metni şudur: *"Âmentü billâhi ve melâiketihî ve kütübihî ve rusülihî ve'l-yevmi'l-âhiri ve bi'l-kaderi hayrihî ve şerrihî minallâhi teâlâ ve'l-ba'sü ba'de'l-mevti hakkun. Eşhedü enlâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne muhammeden abduhû ve rasûlüh"* (Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inandım. Öldükten sonra diriliş haktır. Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim).

Âmentüde belirtilen esasların hepsi Kur'an'da çeşitli ifadelerle yer almıştır: *"...Asıl iyi olan kimse, Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba, peygamberlere inanan...dır"* (el-Bakara 2/177), *"Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır"* (en-Nisâ 4/136) meâlindeki âyetlerde iman esasları Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere ve âhirete iman olmak üzere beş ilkede toplanmış, kader bunlar arasında zikredilmemiştir. Ancak bazı âyetlerde (er-Ra'd 13/8; el-Hicr 15/21; el-Furkān 25/2; el-Kamer 54/49) her şeyin Allah'ın takdirine bağlı bulunduğuna dair ifadelerden hareketle âlimler hayrı ve şerri ile birlikte kadere inanmayı bir iman esası olarak zikretmişlerdir. Cibrîl hadisinin Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce rivayetleri de kader konusunu bir iman esası olarak zikreder. Kader konusunun iman esaslarını belirten âyetlerde yer almayışı, Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatlarının kapsamı içinde yer almasına bağlanmalıdır. Çünkü Allah'ın anılan sıfatlarına gereğince inanan, kadere de inanmış olmaktadır.

Âmentüde yer alan esaslardan Allah'a iman ile kader ve kazâya iman konularında, vahiyle birlikte aklî-mantıkî açıklama ve ispatlar yapılabileceği, his ve tecrübeye dayalı bilgilerden yararlanılabileceği kabul edilmiş ise de, âhirete iman ve meleklere iman konularında bu mümkün görülmemiş, bu hususlarda sadece vahyin verdiği bilgilere güvenilebileceği belirtilmiştir.

A) ALLAH'A İMAN

a) Allah İnancı

Kâinatı yaratan, idare eden, kendisine ibadet edilen tek ve en yüce varlık olan Allah'a iman, iman esaslarının birincisi ve temelidir. Bütün ilâhî dinlerde Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid) en önemli inanç esası olmuştur. Çünkü bütün inanç esasları Allah'a imana ve O'nun birliği esasına dayanmaktadır.

"Allah" kelimesinin, kendisine ibadet edilen yüce varlığın özel ismi olduğunu kabul eden bütün İslâm âlimleri konu ile ilgili açıklamaları sırasında O'nu şöyle tanımlamışlardır: "Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâyık bulunan yüce varlığın adıdır". Tanımdaki "varlığı zorunlu olan" kaydı, Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceğini, var olmak için başka bir varlığın O'nu var etmesine ve desteğine muhtaç olmadığını, dolayısıyla O'nun, evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu ifade etmektedir. "Bütün övgülere lâyık bulunan" kaydı ise, yetkinlik ve aşkınlık ifade eden isim ve sıfatlarla nitelendiğini anlatmaktadır. Allah kelimesi, İslâmî metinlerde, gerçek mâbudun (ibadet edilen varlığın) ve tek yaratıcının özel ismi olarak kullanılagelmiştir. Bu sebeple O'ndan başka bir varlığa ad olarak verilmemiş, gerek Arapça'da, gerekse bu lafzı kullanan diğer müslüman milletlerin dillerinde herhangi bir çoğul şekli de oluşmamıştır.

Allah'a iman, Allah'ın var ve bir olduğuna, bütün üstünlük sıfatlarıyla nitelenmiş ve noksan sıfatlardan uzak ve yüce bulunduğuna inanmaktır. Bir başka deyişle Allah hakkında vâcip (zorunlu, gerekli), câiz ve imkânsız sıfatları bilip öylece kabul etmektir.

Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Allah'a inanmak, ergenlik çağına gelmiş ve akıllı her insanın ilk ve aslî sorumluluğudur. İlâhî dinlerin kesintiye uğradığı dönemlerde yaşamış olan veya hiçbir dinden haberi olmayan kimseler de bir Allah inancına sahip olmakla yükümlüdürler. Çünkü insan yaratılıştan getirdiği mutlak ve üstün güce inanma duygusu ile evrendeki akıllara durgunluk veren düzeni gördükten sonra bu düzeni sağlayan bir ve eşsiz yaratıcının varlığı inancına kolaylıkla ulaşır. *"...Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi vardır?..."* (İbrâhim 13/10) meâlindeki âyet bu gerçeği dile getirmektedir.

b) Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah inancı insanda fıtrî (yaratılıştan) olduğu için, normal şartlarda çevreden olumsuz bir şekilde etkilenmemiş bir kişinin Allah'ın varlığını ve birliğini kabullenmesi gerekir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'dan bahseden âyetlerin çoğu, O'nun sıfatlarını konu edinmiştir. Bu âyetlerde özellikle tevhid inancı üzerinde durularak Allah'ın ortağı ve benzeri olmadığı ısrarla vurgulanmıştır. Allah'ın var oluşu konusu, Kur'an'da insan için bilinmesi tabii, zorunlu ve apaçık bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Selim yaratılışı bozulmamış insanın normal olarak yaratanını tanıyacağı belirtilmiştir.

Ancak her toplumda çeşitli sebeplerle inanmayanlar veya şüphede olanlar bulunabilecektir. İşte böyleleri için Allah'ın varlığının ispat edilmesi önem arzetmektedir. Bu da öncelikle Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerinin öğrenilmesi ile mümkün olur.

İslâm akaidine göre Allah birdir ve tektir. Bu bir oluş, sayı yönüyle bir "bir"lik değildir. Çünkü sayı bölünebilir ve katlanabilir. Allah böyle olmaktan yücedir. O'nun bir oluşu, zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde, rab oluşunda ve hâkimiyetinde eşi ve benzeri olmayışı yönündendir. İhlâs sûresinde Allah'ın bir olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, doğurmadığı ve doğurulmadığı, O'nun hiçbir denginin bulunmadığı ifade edilirken, Kâfirûn sûresinde de ibadetin ancak Allah'a yapılacağı, Hz. Peygamber'in, kâfirlerin taptıklarına önceden tapmadığı gibi, sonra da tapmayacağı ısrarla vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok sûresinde Allah'ın birliğini, eşi ve benzerinin bulunmadığını vurgulayan pek çok âyet vardır: *"Allah evlât edinmemiştir. O'nunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Aksi takdirde her Tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve onlardan biri mutlaka diğerine üstünlük sağlardı. Allah onların yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir"* (el-Mü'minûn 23/91), *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti..."* (el-Enbiyâ 21/22). Evrendeki düzen Allah'ın birliğinin en açık delilidir.

Mekke'de nâzil olan Kur'an âyetlerinin birçoğu doğrudan tevhidi telkin etmekte, bir kısmı da şirki reddetmektedir. Allah'ı yegâne ilâh, Rab ve otorite olarak tanımak, birliğini ikrar etmek, her çeşit ortaktan uzak olduğuna inanmakla gerçekleşen tevhid, İslâm dininin en önemli özelliğidir. İslâm, bu özelliğiyle hem Câhiliye putperestliğinden, hem Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin sonradan bozulmaya uğramış şekillerinden, hem de Mecûsîlik'ten ayrılır.

c) Allah'ın Varlığının Delilleri

Bir kısım İslâm bilginine göre insandaki Allah inancı, zorunlu ve yaratılıştan olduğu için Allah'ın varlığına dair dışarıdan deliller aramaya, mantıkî ve aklî deliller sunmaya ihtiyaç yoktur. Yaratılışı bozulmamış, aklı karışmamış her insan Allah'ın var ve bir olduğunu bulur ve anlar. Bu yoldaki deliller sadece insanı uyarmak, içindeki zorunlu bilgiyi ve şuuru geliştirmek içindir. Mıknatıs ile demir birbirine yaklaşınca mıknatıs demiri çeker. Çünkü bu onun tabiatında gizlenmiştir. Bu özelliği bozulmadıkça da yaratılışının gereği gerçekleşecektir. İşte insan da böyledir. O, sadece iç ve dış dünyada Allah'ın varlığını ispat eden şeylere bakarak Allah'ın varlığını bunlardan anlayabilecek özellikte yaratılmıştır. Ayrıca insanın kendi yaratılışı da bizzat Allah'ın varlığının açık bir delilidir.

İslâm bilginlerinin çoğuna göre insan, öz benliğinde ve dış dünyada Allah'ın varlığını gösteren birtakım deliller üzerinde durup düşünerek Allah'ın varlığına ulaşmak durumundadır. *"O'nu gözler idrak edemez. Fakat O, gözleri idrak eder"* (el-En'âm 6/103) meâlindeki âyet, Allah'ın duyularla doğrudan doğruya idrak edilemeyeceğini bildirir. Fakat duyular, Allah'ı tanıyacak olan akla, gönüle ve kalbe malzeme temin ederler. Bu malzeme de yaratılmış olan her şeydir, evrenin âhenk ve düzenidir. Bunlar Allah'ın varlığını gösteren belirtiler, izler ve delillerdir. İnsan, aklı ile bu belirti, iz ve delillerden hareketle yaratıcıyı bulmaya çalışır. Bu bir âyette şöyle dile getirilir: *"İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun..."* (Fussılet 41/53; ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/12-14; el-Furkān 25/47; er-Rûm 30/20-22; Yâsîn 36/37-40; Kāf 50/6-10).

Allah'ın varlığına delâlet eden ve insanı bu konuda düşünmeye ve iman etmeye çağıran Kur'an âyetlerini ve hadisleri dikkatlice inceleyip hem de dış dünyayı ve insanın yaratılışını gözlemleyen âlimler, Allah'ın varlığını ispatlamak için insanın fıtraten Allah inancına sahip oluşu (fıtrat delili), âlemin ve âlemdeki varlıkların sonradan yaratılmış olup bir yaratıcıya muhtaç olduğu (hudûs delili), mümkin bir varlık olan âlemin var olması için bir sebebe ihtiyaç olduğu (imkân delili), tabiatın büyük bir âhenge ve şaşmaz bir düzene sahip olup bunun bir yaratıcının eseri olmasının gerektiği (nizam delili) gibi bazı deliller ortaya koymuşlardır.

d) Allah'ın İsim ve Sıfatları

Müminin Allah'ı tanıması amacıyla ilâhî zâtı nitelendiren kavramlara isim veya sıfat denilir. Hay (diri), alîm (bilen), hâlik (yaratan) gibi dil açısından sıfat kalıbında olan kelimeler isim kabul edilirken, bunların masdarlarını oluşturan ve Allah'ın zâtına nisbet edilen kavramlar sıfat olarak değerlendirilir.

1. "Allah" Özel İsmi

Kendisine ibadet edilen yüce varlığın özel ismidir. Özel isimler diğer dillere tercüme edilemezler. Hatta Arapça olan bir başka kelimenin onun yerini tutması da mümkün değildir. Bu sebeple bilginler ister Arapça olsun, ister diğer herhangi bir dilden olsun, başka bir kelimenin "Allah" isminin yerini tutamayacağı konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak Kur'an'da, Allah kelimesinin işaret ettiği zât için ilâh, mevlâ, rab gibi isimler de kullanılmıştır. Bu sebeple Farsça'daki Hüda ve Yezdân, Türkçe'deki Tanrı ve Çalab... gibi isimler her ne kadar Allah özel isminin yerine geçmezse de ilâh, mevlâ, rab gibi âyet ve hadislerde geçen Allah'ın diğer isimlerinin yerine kullanılabilir.

2. İsm-i A‘zam

Bu tamlama, sözlükte “en büyük isim” anlamına gelmektedir. Terim olarak Allah'ın en güzel isimleri içerisinde yer alan bazı isimleri için kullanılmıştır.

Bir grup İslâm âlimi, Allah'ın isimlerinin hepsinin eşit derecede büyük ve üstün olduğunu söylemiş, birini diğerlerinden ayırmamışlardır. Bir grup ise hadisleri göz önünde bulundurarak, bazı isimlerin diğerlerinden daha büyük ve faziletli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde ism-i a‘zamdan bahsedilmekte, bu isimle dua edildiği zaman, duanın mutlaka kabul edileceği bildirilmektedir (bk. Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Tirmizî, “Da‘avât”, 64, 65, 100; Nesâî, “Sehv”, 58; İbn Mâce, “Duâ”, 9, 10). Fakat Allah'ın en büyük isminin hangisi olduğunu kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Çünkü bu hadislerin bir kısmında Allah ismi, bir kısmında ise rahmân, rahîm (esirgeyen, bağışlayan), el-hayyü'l-kayyûm (diri ve her şeyi ayakta tutan), zü'l-celâli ve'l-ikrâm (ululuk ve ikram sahibi) isimleri Allah'ın en büyük ismi olarak belirtilmektedir.

3. Esmâ-i Hüsnâ

İsmin çoğulu olan **esmâ** kelimesi ile, “en güzel” anlamındaki **hüsnâ** kelimesinin oluşturduğu bir sıfat tamlaması olan **esmâ-i hüsnâ** (el-esmâü'l-hüsnâ), yüce Allah'ın bütün isimleri için kullanılan bir terimdir.

"Allah, kendisinden başka ilâh olmayandır. En güzel isimler O'na mahsustur" (Tâhâ 20/8), *"...En güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde olanlar O'nun şanını yüceltmektedirler. O galiptir, hikmet sahibidir"* (el-Haşr 52/24) meâlindeki âyetlerde de ifade edildiği gibi en güzel isimler Allah'a mahsustur. Çünkü bütün kemal ve yetkinliklerin sahibi O'dur. O'nun isimleri en yüce ve mutlak üstünlük ifade eden kutsal kavramlardır. Allah'ın isimlerine esmâ-i ilâhiyye de denilir.

Allah Teâlâ'nın Kur'an'da ve sahih hadislerde geçen pek çok ismi vardır. Kul bu isimleri öğrenerek Allah'ı tanır, O'nu sever ve gerçek kul olur. Kur'an'da *"En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin..."* (el-A'râf 7/180) buyurularak, esmâ-i hüsnâ ile dua ve niyazda bulunulması emredilmiştir. Esmâ-i hüsnânın birden fazla olması, işaret ettiği zâtın birden çok olmasını gerektirmez, bütün isimler o tek zâta delâlet ederler: *"De ki: İster Allah deyin, ister rahmân deyin, hangisini deseniz olur..."* (el-İsrâ 17/110).

Hz. Peygamber bir hadislerinde, yüce Allah'ın 99 isminin bulunduğunu, bu isimleri sayan ve ezberleyen kimselerin cennete gireceğini haber vermiştir (Buhârî, "Da'avât", 68; "Tevhîd", 12; Müslim, "Zikr", 2; Tirmizî, "Da'avât", 82). Hadislerde geçen "saymak" (ihsâ) ve "ezberlemek" (hıfz) ile maksat Allah'ı güzel isimleriyle tanımak ve O'na iman, ibadet ve itat etmektir. Allah'ın isim ve sıfatları 99 isimden ibaret değildir. Allah'ın âyet ve hadislerde geçen başka isimleri de vardır. Hadiste 99 sayısının zikredilmesi, sınırlama anlamına değil, bu isimlerin Allah'ın en meşhur isimleri olması sebebiyledir. Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivayet ettikleri bir hadiste bu doksan dokuz isim tek tek sayılmıştır (Tirmizî, "Da'avât", 82; İbn Mâce, "Duâ", 10). Bu isimler şunlardır:

Allah, Rahmân (esirgeyen), Rahîm (bağışlayan), Melik (buyrukları tutulan), Kuddûs (noksanlıklardan arınmış), Selâm (yaratıklarını selâmette kılan), Mü'min (inananları güvenlikte kılan), Müheymin (hükmü altına alan), Azîz (ulu, galip), Cebbâr (dilediğini zorla yaptırma gücüne sahip olan), Mütekebbir (yegâne büyük), Hâlik (yaratıcı), Bârî (eksiksiz yaratan), Musavvir (her şeye şekil veren), Gaffâr (günahları örtücü, mağfireti bol), Kahhâr (isyankârları kahreden), Vehhâb (karşılıksız veren), Rezzâk (rızıklandıran), Fettâh (hayır kapılarını açan), Alîm (her şeyi bilen), Kābız (ruhları kabzeden, can alan), Bâsıt (rızkı genişleten, ömürleri uzatan), Hâfıd (kâfirleri alçaltan), Râfi' (müminleri yükselten), Muiz (yücelten, aziz kılan), Müzil (değersiz kılan), Semî' (işiten), Basîr (gören), Hakem (hükmedici, iyiyi kötüden ayırt edici), Adl (adaletli), Latîf (kullarına lutfeden), Habîr (her şeyden haberdar), Halîm (yumuşaklık sahibi),

Azîm (azametli olan), Gafûr (çok affedici), Şekûr (az amele bile çok sevap veren), Alî (yüce, yüceltici), Kebîr (büyük), Hafîz (koruyucu), Muhît (kuşatan), Rezzâk (rızıklarını yaratıcı), Hasîb (hesaba çeken), Celîl (yücelik sıfatları bulunan), Kerîm (çok cömert), Rakīb (gözeten), Mücîb (duaları kabul eden), Vâsi' (ilmi ve rahmeti geniş), Hakîm (hikmet sahibi), Vedûd (müminleri seven), Mecîd (şerefi yüksek), Bâis (öldükten sonra dirilten ve peygamber gönderen), Şehîd (her şeye şahit olan), Hak (hakkın kendisi), Vekîl (kulların işlerini yerine getiren), Kavî (güçlü, kuvvetli), Metîn (güçlü, kudretli), Velî (müminlere dost ve yardımcı), Hamîd (övgüye lâyık), Muhsî (her şeyi sayan, bilen), Mübdî (her şeyi yokluktan çıkaran), Muîd (öldürüp yeniden dirilten), Muhyî (hayat veren, dirilten), Mümît (öldüren), Hay (diri), Kayyûm (her şeyi ayakta tutan), Vâcid (istediğini istediği anda bulan), Mâcid (şanı yüce ve keremi çok), Vâhid (bir), Samed (muhtaç olmayan), Kādir (kudret sahibi), Muktedir (her şeye gücü yeten), Mukaddim (istediğini öne alan), Muahhir (geri bırakan), Evvel (başlangıcı olmayan), Âhir (sonu olmayan), Zâhir (varlığı açık olan), Bâtın (zât ve mahiyeti gizli olan), Vâlî (sahip), Müteâlî (noksanlıklardan yüce), Ber (iyiliği çok), Tevvâb (tövbeleri kabul edici), Müntakim (âsilerden intikam alan), Afüv (affedici), Raûf (şefkati çok), Mâlikü'l-mülk (mülkün gerçek sahibi), Zü'l-celâli ve'l-ikrâm (ululuk ve ikram sahibi), Muksit (adaletli), Câmi' (birbirine zıt şeyleri bir araya getirebilen), Ganî (zengin, kimseye muhtaç olmayan), Muğnî (dilediğini muhtaç olmaktan kurtaran), Mâni' (istediği şeylere engel olan), Zâr (dilediğini zarara sokan), Nâfi' (dilediğine fayda veren), Nûr (aydınlatan), Hâdî (hidayete erdiren), Bedî' (çok güzel yaratan), Bâkī (varlığı sürekli olan), Vâris (mülkün gerçek sahibi), Reşîd (yol gösterici), Sabûr (çok sabırlı).

Allah'ın isimleri konusundaki temel dayanak vahiy olduğu için, bu isimler insanlar tarafından değiştirilemez. Âyet ve hadisler Allah'ı nasıl isimlendirmiş ise öyle isimlendirmek gerekir.

4. Allah'ın Sıfatları

Allah Teâlâ'ya iman etmek demek, O'nun yüce varlığı hakkında vâcip ve zorunlu olan kemal ve yetkinlik sıfatlarıyla, câiz sıfatları bilip, öylece inanmak, zâtını noksan sıfatlardan yüce ve uzak tutmaktır. Allah, şanına lâyık olan bütün kemal sıfatlarıyla nitelenmiş ve noksan sıfatlardan münezzehtir.

Allah Teâlâ'nın sıfatlarının hepsi ezelî ve ebedî sıfatlardır. O'nun sıfatlarının başlangıcı ve sonu yoktur. Allah'ın sıfatları, yaratıkların sıfatlarına benzemez. Her ne kadar isimlendirmede bir benzerlik varsa da Allah'ın ilmi, iradesi, hayatı, kelâmı; bizim, ilim, irade, hayat ve kelâmımıza benzemez. Biz, Allah'ın zâtını ve mahiyetini bilemediğimiz ve kavrayamadığımız için O'nu isim ve

sıfatlarıyla tanırız. Kur'ân-ı Kerîm *"Onu gözler idrak edemez. Fakat O, gözleri idrak eder. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır"* (el-En'âm 6/103) buyurarak, Allah'ın zâtını idrak etmenin, mahiyetini bilmenin imkânsız olduğunu açıklamıştır. Hz. Peygamber de bu konuda şöyle buyurmuştur: *"Allah'ın yaratıkları hakkında düşününüz. Fakat Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyiniz. Gerçekten siz buna hiç güç yetiremezsiniz"* (Süyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr*, I, 132; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 311).

Yüce Allah'ın varlığı zorunlu ve vâcip olan sıfatları iki gruba ayrılır: Zâtî sıfatlar, sübûtî sıfatlar.

aa) Zâtî Sıfatlar

Sadece Allah Teâlâ'nın zâtına mahsus olan, yaratıklarından herhangi birine verilmesi câiz ve mümkün olmayan sıfatlardır. Zât sıfatların zıtları Allah hakkında düşünülemediği, bu sebeple noksanlık, sonluluk ve eksiklik ifade eden bu özelliklerden O'nun tenzih edilmesi gerektiğinden bu sıfatlara tenzîhî sıfatlar ve selbî sıfatlar da denilmiştir. Zâtî sıfatlar şunlardır:

1. **Vücûd.** "Var olmak" demektir. Allah vardır, varlığı başkasından değil, zâtının gereğidir, varlığı zorunludur. Vücûdun zıddı olan yokluk Allah hakkında düşünülemez.

2. **Kıdem.** "Ezelî olmak, başlangıcı olmamak" demektir. Hiçbir zaman düşünülemez ki, bu zamanda Allah henüz var olmamış olsun. Çünkü zaman denilen şeyi de O yaratmıştır. Ne kadar geriye gidersek gidelim O'nun var olmadığı bir zaman düşünülemez, bulunamaz. Allah sonradan meydana gelmiş varlık değildir. Ezelî (kadîm) varlıktır. Kıdem sıfatının zıddı olan sonradan olma (hudûs) Allah hakkında düşünülemez.

3. **Bekā.** "Varlığının sonu olmamak, ebedî olmak" demektir. Allah'ın sonu yoktur. Ezelî olanın ebedî olması da zorunludur. Bekānın zıddı olan sonu olmak (fenâ) Allah hakkında düşünülemez. Ne kadar ileriye gidilirse gidilsin, Allah'ın olmayacağı bir an düşünülemez. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın ezelî ve ebedî oluşu hakkında şöyle buyurulur: *"O, ilktir, sondur..."* (el-Hadîd 57/3), *"...Allah'ın zâtından başka her şey yok olucudur..."* (el-Kasas 28/88).

4. **Muhâlefetün li'l-havâdis.** "Sonradan olan şeylere benzememek" demektir. Allah'tan başka her varlık sonradan olmuştur. Allah, sonradan olan şeylerin hiçbirisine hiçbir yönden benzemez. Allah, kendisi hakkında bizim hatıra getirdiklerimizin de ötesinde bir varlıktır. Bu sıfatın zıddı olan, sonradan olana benzemek ve denklik (müşâbehet ve mümâselet) Allah hak-

kında düşünülemez. Kur'an'da şöyle buyurulur: *"...O'nun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi (dahi) yoktur..."* (eş-Şûrâ 42/11).

5. **Vahdâniyyet.** "Allah Teâlâ'nın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması" demektir. Vahdâniyyetin zıddı olan birden fazla olmak (taaddüd), eşi ve ortağı bulunmak (şirk), Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan sıfatlardandır. İslâm'a göre Allah'tan başka ilâh, yaratıcı, tapılacak, sığınılacak, hüküm ve otorite sahibi bir başka varlık yoktur. İhlâs ve Kâfirûn sûreleri ile Kur'an'ın pek çok âyeti Allah'ın tek ve eşsizliğini ortaya koyarken, şirki reddeder (bk. el-Enbiyâ 21/22; el-İsrâ 17/42; ez-Zümer 39/4).

6. **Kıyâm bi-nefsihî.** "Varlığı kendiliğinden olmak, var olmak için bir başka varlığa ihtiyaç duymamak" demektir. Allah kendiliğinden vardır. Var olmak için bir yaratıcıya, bir yere, bir zamana, bir sebebe muhtaç değildir. Başkasına muhtaç olmak (kıyâm bi-gayrihî), Allah hakkında düşünülemez. Kur'ân-ı Kerîm'de bu sıfatla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"De ki: O Allah birdir. O, sameddir (başkasına ihtiyaç duymayandır)..."* (el-İhlâs 112/1-2), *"Ey insanlar, Allah'a muhtaç olan sizlersiniz. Zengin ve övülmeye lâyık olan ancak O'dur"* (el-Fâtır 35/15).

bb) Sübûtî Sıfatlar

Varlığı zorunlu olan ve kemal ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatlar "Allah diridir, irade edendir, güç yetirendir..., hayat, irade ve kudret... sıfatları vardır" gibi müsbet (olumlu) ifadelerle Allah'ı tanıttığı için sübûtî sıfatlar adını almışlardır. Sübûtî sıfatların zıtları olan özellikler Allah hakkında düşünülemez. Bu sıfatlar ezelî ve ebedî olup, yaratıkların sıfatları gibi sonradan meydana gelmiş değildir. İster hay (diri), âlim (bilen), kadîr (güç sahibi) gibi dil kuralları açısından sıfat kelimeler olsun, ister hayat, ilim, kudret gibi masdar kalıbındaki kelimeler olsun bütün sübûtî sıfatlar Allah'a verilebilir. İsimlendirmede bir benzerlik olsa da sübûtî sıfatlar hiçbir şekilde yaratıkların sıfatlarına benzememektedir. Çünkü Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi... sonsuz, mutlak, ezelî ve ebedîdir, kemal ve yetkinlik ifade eder. Kullarınki ise sonlu, kayıtlı, sınırlı, sonradan yaratılmış, eksik ve yetersiz sıfatlardır. Sübûtî sıfatlar sekiz tanedir.

1. **Hayat.** "Diri ve canlı olmak" demektir. Yüce Allah diridir ve canlıdır. Her şeye, kuru ve ölü toprağa can veren O'dur. Ezelî ve ebedî bir hayata sahiptir. Hayat sıfatının zıddı olan "ölü olmak" (memât) Allah hakkında düşünülemez. Kur'an'da bu sıfatla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Ölümsüz ve*

daima diri olan Allah'a güvenip dayan..." (el-Furkān 25/58), *"(Artık bütün) yüzler, diri ve her şeye hâkim olan Allah için eğilip boyun bükmüştür..."* (Tâhâ 20/111).

2. **İlim.** "Bilmek" demektir. Allah her şeyi bilendir. Olmuşu, olanı, olacağı, gelmişi, geçmişi, gizliyi, açığı bilir. Allah'ın bilgisi yaratıkların bilgisine benzemez, artmaz, eksilmez. O, her şeyi ezelî ilmiyle bilir. Allah, her şeyi olacağı için bilir. Yoksa her şey Allah bildiği için olmaz. Âlemde görülen bu güzel düzen, tertip ve şaşmaz âhenk, onun yaratıcısının engin ve sonsuz ilminin en büyük göstergesidir. İlim sıfatının zıddı olan cehl (bilgisizlik), Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan bir sıfattır. İlim sıfatı ile ilgili âyetlerden ikisinde şöyle buyurulur: *"O karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez..."* (el-En'âm 6/59), *"Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun?..."* (el-Mücâdele 58/7).

3. **Semi'.** "İşitmek" demektir. Allah işiticidir. Gizli, açık, fısıltı halinde, yavaş sesle veya yüksek sesle ne söylenirse Allah işitir, duyar. Bir şeyi duyması, o anda ikinci bir şeyi işitmesine engel değildir. İşitmemek ve sağırlık Allah hakkında düşünülemez.

4. **Basar.** "Görmek" demektir. Yüce Allah her şeyi görücüdür. Hiçbir şey Allah'ın görmesinden gizli kalmaz. Saklı, açık, aydınlık, karanlık ne varsa Allah görür. Görmemek (âmâlık) Allah hakkında düşünülemez. Allah'ın işitici ve görücü olduğuna dair pek çok âyet vardır. Bunlardan birinde şöyle buyrulur: *"(Allah) gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir. Allah adaletle hükmeder. O'nu bırakıp taptıkları ise hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işiten ve görendir"* (el-Mü'min 40/19-20).

5. **İrade.** "Dilemek" demektir. Allah dileyicidir. Allah varlıkların konumlarını, durumlarını ve özelliklerini belirleyen varlıktır. Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. İrade sıfatının zıddı olan iradesizlik ve zorunda olmak (îcâb bi'z-zât) Allah hakkında düşünülemez. Meşîet de irade anlamına gelen bir kelimedir. Kur'an'daki *"De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allahım, sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın..."* (Âl-i İmrân 3/26), *"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, dilediğini yaratır..."* (eş-Şûrâ 42/49) âyetleri irade sıfatının naklî delillerindendir.

Allah Teâlâ'nın iki türlü iradesi vardır:

Tekvînî İrâde. Tekvînî (yapma, yaratma ile ilgili) irâde; bütün yaratıkları kapsamaktadır. Bu irâde, hangi şeye yönelik gerçekleşirse, o şey derhal meydana gelir. *"Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözü-*

müz sadece "ol" dememizdir. Hemen oluverir" (en-Nahl 16/40) anlamındaki âyette belirtilen irade bu çeşit bir iradedir.

Teşrîî İrade. Teşrîî (yasama ile ilgili) iradeye dinî irade de denir. Yüce Allah'ın bir şeyi sevmesi ve ondan hoşnut olması, onu emretmesi demektir. Allah'ın bu mânadaki bir irade ile bir şeyi dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. *"Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emrediyor (irade ediyor)..."* (en-Nahl 16/90) meâlindeki âyetteki irade bu çeşit bir iradedir. Tekvînî irade hayra da şerre de, iyiliğe de kötülüğe de yönelik olarak gerçekleştiği halde teşrîî irade, sadece hayra ve iyiliğe yönelik olarak gerçekleşir. Allah, hayrı da şerri de irade edip yaratır. Ancak O'nun şerre rızâsı yoktur, şerri emretmez ve şerden hoşlanmaz.

6. **Kudret.** "Gücü yetmek" demektir. Allah sonsuz bir güç ve kudret sahibidir. Kudret sıfatının zıddı olan acizlik ve güç yetirememek (acz), Allah hakkında düşünülemez. O'nun kudretinin yetişemeyeceği hiçbir şey yoktur. Kâinatta her şey Allah'ın güç ve kudretiyle olmaktadır. Yıldızlar, galaksiler, bütün uzay, canlı-cansız tüm varlıklar Allah'ın kudretinin açık delilidir. Kur'an'da Allah'ın kudreti ile ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Allah gece ile gündüzü birbirine çeviriyor. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için mutlak bir ibret vardır. Allah her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür. Allah dilediğini yaratır. Şüphesiz Allah her şeye kādirdir"* (en-Nûr 24/44-45).

7. **Kelâm.** "Söylemek ve konuşmak" demektir. Allah bu sıfatı ile peygamberlerine kitaplar indirmiş, bazı peygamberler ile de konuşmuştur. Ezelî olan kelâm sıfatının mahiyeti bizce bilinemez. Ses ve harflerden meydana gelmemiştir. Kelâmın zıddı olan konuşmamak ve dilsizlik, Allah hakkında düşünülemez. Allah kelâm sıfatıyla emreder, yasaklar ve haber verir. Bu sıfatla ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca Rabbim, bana (kendini) göster, seni göreyim dedi..."* (el-A'râf 7/143), *"De ki: Rabbimin sözlerini (yazmak) için bütün denizler mürekkep olsa ve bir o kadar daha ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir"* (el-Kehf 18/109).

8. **Tekvîn. "**Yaratmak, yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak" demektir. Yüce Allah yegâne yaratıcıdır. O, ezelî ilmiyle bilip dilediği her şeyi sonsuz güç ve kudretiyle yaratmıştır. Yaratmak, rızık vermek, diriltmek, öldürmek, nimet vermek, azap etmek ve şekil vermek tekvîn sıfatının sonuçlarıdır. Bir âyette *"Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekildir"* (ez-Zümer 39/62) buyurulmuştur.

B) MELEKLERE İMAN

a) Melek Kavramı ve Meleklere İman

Sözlükte "haberci, elçi, güç ve kuvvet" anlamlarına gelen **melek**, Allah'ın emriyle çeşitli görevleri yerine getiren, gözle görülmeyen nûrânî ve ruhanî varlıktır.

Kur'an'da meleklere imanın farz olduğunu bildiren birçok âyet vardır: *"Peygamber Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler..."* (el-Bakara 2/285).

"...Asıl iyilik Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman edenlerin iyi amelidir..." (el-Bakara 2/177).

Meleklere inanmayan kişi, bu âyetlerin hükmünü inkâr ettiği için kâfir olur. Ayrıca Cenâb-ı Hak, Kur'an'da meleklere düşman olanları kâfir diye nitelemiş ve böyle kimselerin Allah düşmanı olduğunu vurgulamıştır (el-Bakara 2/98).

Meleklere inanmamak, dolaylı olarak vahyi, peygamberi, peygamberin getirdiği kitabı ve tebliğ ettiği dini de inkâr etmek anlamına gelir. Çünkü dinî hükümler, peygamberlere melek aracılığıyla indirilmiştir.

b) Meleklerin Mahiyeti

Melekler duyu organlarıyla algılanamayan, gözle görülmeyen, sürekli Allah'a kulluk eden, asla günah işlemeyen, nûrânî ve ruhanî varlıklardır. Bu sebeple onlar hakkındaki tek bilgi kaynağı âyetler ve sahih hadislerdir. Onun ötesinde bir şey söylemek mümkün değildir. Meleklerin gözle görülmez, duyu organlarıyla algılanamaz varlıklar oluşu, inkâr edilmeleri için bir gerekçe olamaz. Gerek akla gerekse pozitif bilimlere dayanılarak, meleklerin var veya yok olduklarına dair kesin deliller ileri sürülemez. Çünkü melekler, gözlem ve deneye dayanan pozitif bilimlerin ilgi alanı dışında kalan fizik ötesi varlıklardır. Şartlanmamış insan aklı da meleklerin varlığını imkânsız değil, câiz ve mümkün görür.

c) Meleklerin Özellikleri

Melekleri diğer varlıklardan ayıran birtakım özellikler vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Melekler nûrdan yaratılmış; yemek, içmek, erkeklik, dişilik, uyumak, yorulmak, usanmak, gençlik, ihtiyarlık gibi fiillerden ve özelliklerden arınmış nûrânî ve ruhanî varlıklardır: *"...O'nun huzurunda bulunanlar, O'na ibadet hususunda kibirlenmezler ve yorulmazlar. Onlar, bıkıp usanmaksızın gece gündüz (Allah'ı) tesbih ederler"* (el-Enbiyâ 21/19-20), *"Onlar rahmânın kulları olan melekleri dişi kabul ettiler. Acaba meleklerin yaratılışlarını mı görmüşler? Onların bu şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekileceklerdir"* (ez-Zuhruf 43/19); ayrıca bk. es-Sâffât 37/149; en-Necm 53/27-28).

2. Melekler Allah'a isyan etmezler, Allah'ın emrinden çıkmazlar, asla günah işlemezler, hangi iş için yaratılmış iseler o işi yaparlar. *"Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar"* (en-Nahl 16/50; ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/26-28; et-Tahrîm 66/6).

3. Melekler, son derece süratli, güçlü ve kuvvetli varlıklardır: *"Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer üçer ve dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun. O, yaratmada dilediği artırmayı yapar. Şüphesiz Allah her şeye gücü yetendir"* (el-Fâtır 35/1). İslâmî kaynaklarda meleklerin kanatları olduğu bildirilmekle birlikte bu kanatların mahiyeti konusunda bir şey söylemek mümkün değildir. Meleklerin nûrânî varlıklar olduğu göz önünde tutulursa, bunları kuş veya uçak kanatları gibi maddî nitelemelere konu etmenin doğru olmayacağı ortadadır. Kanatların mahiyetini ancak Allah ve melekleri gören peygamberler bilebilirler. Meleklerin kanatları onların sûretini, kanatlarının fazlalığı onların güç ve sürat yönünden derecelerini, Allah katındaki değerlerini gösterdiği şeklinde anlaşılabilir.

4. Melekler Allah'ın emir ve izniyle çeşitli şekil ve kılıklara bürünebilirler. Cebrâil (a.s) Hz. Peygamber'e ashaptan Dihye şeklinde görünmüş, bazan kimsenin tanımadığı bir insan şeklinde gelmiştir. Yine Cebrâil (a.s), Hz. Meryem'e bir insan şeklinde görünmüş (Meryem 19/16-17), meleklerden bir grup, Hz. İbrâhim'e bir oğlu olacağı müjdesini getiren insanlar şeklinde gelmiş, o da onları misafir zannederek kendilerine yemek hazırlamış, fakat yemediklerini görünce korkmuş, sonra da melek olduklarını anlamıştır (Hûd 11/69-70). Bu âyetten meleklerin yiyip içmedikleri sonucu da çıkmaktadır.

5. Melekler gözle görünmezler. Onların görünmeyişleri, yok olduklarından değil, insan gözünün onları görebilecek kabiliyet ve kapasitede yaratılmamış olmasındandır. Melekler peygamberler tarafından aslî şekilleriyle görülmüşlerdir. Asıl şekillerinden çıkıp bir başka maddî şekle, meselâ insan şekline girmeleri durumunda diğer insanlarca da görülmeleri mümkün olur. Cibrîl hadisi diye bilinen, iman, islâm ve ihsan kavramlarının tanımlarının yapıldığı hadiste

belirtildiği gibi, Cebrâil ashap tarafından insan şeklinde görülmüştür (bk. Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15).

6. Melekler gaybı bilemezler. Çünkü gaybı, ancak Allah bilir. Eğer Allah tarafından kendilerine gayba dair bir bilgi verilmiş ise, ancak o kadarını bilebilirler. Kur'an'da ifade edildiğine göre Allah, Hz. Âdem'e varlıkların isimlerini öğretmiş, sonra da isimlerin verildiği varlıkları meleklere göstererek, bunların isimlerini haber vermelerini onlardan istemiş, bunun üzerine melekler "Seni tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Çünkü her şeyi hakkıyla bilen, hüküm ve hikmet sahibi olan sensin" demişlerdir. Bunun üzerine de Cenâb-ı Hak Hz. Âdem'in, varlıkların isimlerini haber vermesini emretmiş, o da söyleyiverince şöyle seslenmiştir: *"Size demedim mi ki, göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ben bilirim. Neyi açıklarsanız neyi de gizlemişseniz ben bilirim"* (el-Bakara 2/31-33).

d) Meleklerin Görevleri ve Çeşitleri

Âyet ve hadislerde sayıları hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan fakat pek çok oldukları anlaşılan meleklerin temel görevleri Allah'a kulluk ve O, neyi emrederse onu yerine getirmektir. Melekler görevleri açısından şu gruplarda incelenebilirler:

Cebrâil, dört büyük melekten biridir. Allah tarafından vahiy getirmekle görevlidir. Cebrâil'e (a.s.) güvenilir ruh anlamına gelen "er-Rûhu'l-emîn" de denilmiştir: *"O (Kur'an'ı) korkutuculardan olasın diye Rûhulemîn senin kalbine indirmiştir"* (eş-Şuarâ 26/193-194). Bir başka âyette de ona Rûhulkudüs adı verilmiştir: *"...Kur'an'ı Rabbinden hak olarak Rûhulkudüs indirmiştir"* (en-Nahl 16/102). Cebrâil, meleklerin en üstünü ve en büyüğü, Allah'a en yakını olduğu için kendisine "meleklerin efendisi" anlamında seyyidü'l-melâike denilmiştir. **Mîkâîl**, dört büyük melekten biri olup, kâinattaki tabii olayları ve yaratıkların rızıklarını idare etmekle görevlidir. **İsrâfîl**, sûra üflemekle görevli melektir. İsrâfil, sûra iki kez üfleyecek, ilkinde kıyamet kopacak, ikincisinde ise tekrar diriliş meydana gelecektir. **Azrâil** ise, görevi ölüm sırasında canlıların ruhunu almak olduğu için "melekü'l-mevt" (ölüm meleği) adıyla anılmıştır: *"De ki: Size vekil kılınan ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz"* (es-Secde 32/11).

Kirâmen Kâtibîn, insanın sağında ve solunda bulunan iki meleğin adıdır. Sağdaki melek iyi iş ve davranışları, soldaki ise kötü iş ve davranışları tesbit etmekle görevlidir. Hafaza melekleri adı da verilen bu melekler kıyamet günü hesap sırasında yapılan işlere şahitlik de edeceklerdir. Kur'an'da

bu melekler hakkında şöyle buyurulmuştur: *"İki melek (insanın) sağında ve solunda oturarak yaptıklarınızı yazmaktadırlar. İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın"* (Kāf 50/17-18), *"Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır. Onlar yapmakta olduklarınızı bilirler"* (el-İnfitâr 82/10-12; ayrıca bk. ez-Zuhruf 43/80).

Münker ve Nekir, ölümden sonra kabirde sorgu ile görevli iki melektir. "Bilinmeyen, tanınmayan, yadırganan" anlamındaki münker ve nekir, mezardaki ölüye, hiç görmediği bir şekilde görünecekleri için bu ismi almışlardır. Bu iki melek kabirde ölülere, "Rabbin kim? Peygamberin kim? Kitabın ne?" diye sorular yöneltecekler, alacakları cevaplara göre ölüye iyi veya kötü davranacaklardır.

Hamele-i Arş, arşı taşıyan meleklerin adıdır. Kur'an'da haklarında şöyle buyurulur: *"Arşı yüklenen, bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ile tesbih ederler. O'na iman ederler..."* (el-Mü'min 40/7; ayrıca bk. el-Hâkka 69/17).

Mukarrebûn ve **İlliyyûn** adıyla anılan melekler, Allah'ı tesbih ve anmakla görevli olup, Allah'a çok yakın ve O'nun katında şerefli mevkii bulunan meleklerdir (en-Nisâ 4/172). Cennet ve cehennemdeki işleri yürütmekle görevli melekler de vardır (bk. er-Ra'd 13/23-24; et-Tahrîm 66/6; el-Müddessir 74/29-31).

Bunlardan başka, insanın kalbine doğruyu ve gerçeği ilham etmekle (Tirmizî, "Tefsîr", 3), namaz kılanlarla birlikte Fâtiha sûresinin bitiminde "âmin" demekle (Buhârî, "Ezân", 111, 112; "Da'avât", 63; Müslim, "Salât", 18), hergün sabah ve ikindi namazlarında müminlerle birlikte olmakla (Buhârî, "Mevâkīt", 16; Müslim, "Mesâcid", 37), Kur'an okurken yeryüzüne inmekle (Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 15; Müslim, "Müsâfirîn", 36), sokakları ve yolları dolaşıp zikir, Kur'an ve ilim meclislerini arayıp bulmakla (Buhârî, "Da'avât", 66; Müslim, "Zikr", 8), müminlere (Ahzâb 33/43) özellikle bilgin olan müminlere rahmet okumakla (Tirmizî, "İlim", 19), sadece Allah'a hamd ve secde etmekle (A'râf 7/206) görevli melekler de vardır.

e) İnsanlarla Melekler Arasındaki Üstünlük Derecesi

Ehl-i Sünnet'e göre insanlar içinden seçilen peygamberler, meleklerin peygamberleri durumunda olan büyük meleklerden daha üstündür. Çünkü yüce Allah insan için "halife" tabirini kullanarak (el-Bakara 2/30) onu melekler karşısında yüceltmiş, Hz. Âdem'e secde etmeleri için meleklere emretmiş, eşya ve âlemi meleklere gösterip bunların adlarını sorduğu zaman me-

lekler cevap verememiş, Hz. Âdem ise birer birer saymıştır (el-Bakara 2/31-34). Ayrıca meleklerin Allah'a kullukları ve hayırlı şeyleri yapmaları, iradeye bağlı olmayan hareketlerdir. Halbuki insan Allah'a kulluğunu ve iyi işleri, kendisini doğru yoldan ayıracak pek çok engeli aşarak yapar. Bütün bunlar insan cinsinin melek cinsinden üstün olduğunu gösterir. Meleklerin önde gelenleri, peygamber olmayan bütün insanlardan; takvâ sahibi müminler, şehidler, salih amel işleyenler, dinde dosdoğru hareket edenler, diğer meleklerden; diğer melekler de insanların kâfir, münafık, müşrik, inancı bozuk, amelsiz, ahlâksız olanlarından daha üstündür.

f) Cin ve Şeytan

aa) Cin

Sözlükte, "gizli ve örtülü varlık, görülmeyen şey" anlamına gelen **cin**, terim olarak duyu organlarıyla algılanamayan, çeşitli şekillere girebilen; ateşten yaratılmış, mânevî, ruhanî ve gizli varlıklara verilen bir addır.

Cin kelimesi geniş anlamıyla ele alındığında, insan kelimesinin karşıtı olarak kullanılır ve herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamışsa, duyu organlarından gizlenmiş bütün mânevî varlıkları ifade eder. Dar anlamıyla ise cin kelimesi, ruhanî varlıkların bir kısmını belirtmek için kullanılır. Çünkü gözle görülmeyen ruhanî varlıklar: Hayırlı olan ve Allah'ın emrinden çıkmayan ve insana iyi şeyler ilham eden melekler, insanı aldatan ve şerre yönelten şeytanlar, hem hayırlıları hem de şerlileri bulunan cinler, olmak üzere üçe ayrılmaktadır.

Cinler, duyu organlarıyla algılanamayan varlıklar olduğu için, onlar hakkındaki tek bilgi kaynağı vahiydir. Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadisler, cinlerden bahsetmekte, doğru düşünebilen akıl da bunu imkânsız görmemektedir. İnsanların cinleri göremeyişi, gözlerinin cinleri görecek yetenekte yaratılmamış olmasındandır.

Kur'an'a göre insan topraktan, cinler ise ateşten yaratılmıştır: *"Cinleri öz ateşten yarattı"* (er-Rahmân 55/15), *"Andolsun biz insanı, kuru kara çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattık. Cinleri de daha önce, zehirli ateşten yarattık"* (el-Hicr 15/26-27). Sonuncu âyet cin türünün insan türünden önce yaratıldığını da göstermektedir.

Kur'an'da cinlerden bahseden, yirmi sekiz âyetten oluşan ve Cin sûresi diye bilinen bir sûre bulunmaktadır. Bu sûrede de dile getirildiği gibi, cinler çeşitli gruplara bölünmüşlerdir. Cinlerin bir kısmı müslümandır. Bir kısmı da

kâfirdir. Kâfir olanları cinlerin çoğunluğunu oluştururlar. Cinlerin mümin olanları, müminlerle beraber cennette, kâfir olanları da kâfirlerle beraber cehennemde kalacaklardır.

Cinler çeşitli şekillere girebilecek ve insanların yapamayacağı bazı işlerin üstesinden gelebilecek yetenekte yaratılmıştır. Hz. Süleyman Sebe melikesinin tahtını getirtmek istediğinde cinlerden birinin, o henüz yerinden kalkmadan tahtı getirebileceğini söylemesi (en-Neml 27/39) bunu göstermektedir. Cinin Hz. Süleyman'la karşılıklı konuşması, onların gözle görülebilecek bir şekle girebileceklerine işarettir. Allah cinleri Hz. Süleyman'ın emrine vermiş, o da cinleri ağır ve meşakkatli işlerde kullanmıştır.

Cinlerin mutlak gayba dair bilgileri yoktur. Ancak hayat sürelerinin uzunluğu, ruhanî ve mânevî varlıklar olmaları, meleklerden haber çalmaları gibi sebeplerle, insanların bilmediği, geçmişe ve şu ana ait bazı olayları bilebilirler. Ancak bu durum, cinlerin insandan daha üstün varlıklar olduğunu göstermez. Bir âyette, *"Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun öldüğünü, ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi. (Sonunda) yere yıkılınca anlaşıldı ki cinler gaybı bilselerdi, o küçük düşürücü azap içinde kalmazlardı"* (Sebe' 34/14) buyurularak, onların gaybı bilmedikleri açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Cinler de insanlar gibi iman ve ilâhî emirlere itaat etmekle yükümlüdürler: *"Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"* (ez-Zâriyât 51/56). Cinler tıpkı insanlar gibi yerler, içerler, evlenir ve çoğalırlar, erkeklik ve dişilikleri vardır, doğar, büyür ve ölürler. Ancak cinlerin ömrü, insanlarınkine göre epeyce uzundur.

Bazı durumlarda cinlerin insanlara zarar vermesi söz konusu olabilirse de, müslüman bir kimsenin cinlerden korkmaması ve Allah'ın izni olmadan, bir varlığın başka bir varlığa zarar veremeyeceğine gönülden inanması gerekir. Diğer varlıklardan gelebilecek zararlara karşı Allah'a sığınmak gerektiği gibi cinlerden gelebilecek zararlar hususunda da aynı tutum gösterilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in de cinlerin insanları etkilemesine karşı Âyetü'l-kürsî'yi, Felâk ve Nâs sûrelerini okuduğu bilinmektedir (bk. Buhârî, "Vekâle", 10; "Fezâilü'l-Kur'ân", 10; Tirmizî, "Tıb", 16). Müslümanlar, cinlerden zarar gördüklerini sandıkları durumlarda Hz. Peygamber'den öğrendiği tedbirlerle yetinmeli, cahil cinci ve üfürükçülerin tuzağına düşmekten sakınmalıdırlar.

bb) Şeytan

Gözle görülmeyen fakat varlığı kesin olan, azgınlık ve kötülükte çok ileri giden, kibirli, âsi, insanları saptırmaya çalışan cinlere şeytan adı verilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ilk şeytandan İblîs diye söz edilir, İblîs, azmış ve Rabbinin buyruğuna isyan ederek sapıklığa düşmüş cinlerdendir. *"Hani biz meleklere Âdem'e secde edin demiştik. İblîs hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi, büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu"* (el-Bakara 2/34) anlamındaki âyet, onun melek olduğunu göstermez. Çünkü bu âyette, ifadenin çoğunluğa göre düzenlenmesi kuralına uygun bir üslûp kullanılmıştır. *"...İblîs cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı..."* (el-Kehf 18/50) âyetinden de açıkça anlaşılacağı gibi, aslında o bir cindir. Allah'a ibadet ederek derecesini yükseltmiş, melekler arasına karışmış, daha sonra da isyanı yüzünden bu konumunu yitirmiştir.

Melekler ve cinler gibi duyu organlarıyla algılanamayan fakat varlığı Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerde kesin biçimde haber verilen şeytan, ateşten yaratılmıştır. Hz. Âdem'in çamurdan, kendisinin ise ateşten yaratıldığı gerekçesiyle ondan üstün olduğunu iddia etmiş, Âdem'e secde etmekten kaçınmış, Allah'ın lânetine uğramış ve O'nun huzurundan kovulmuştur. Daha sonra Hz. Âdem ve eşi Havvâ'yı yanıltarak, onların cennetten çıkarılmalarına sebep olmuştur.

Şeytan ilk insandan beri bütün insanlara kötülükleri, küfür ve günahları süsleyip güzel göstermiş, insanları hak yoldan uzaklaştırmak için elinden geleni yapmıştır.

Allah'ın gösterdiği dosdoğru yoldan uzaklaşmak, yasakları çiğnemek, şeytana imkân ve fırsat vermek demektir. Sapıklık ve azgınlıkta devam edenler, şeytanın kendilerini çepeçevre kuşatmasına, kendilerinin de şeytanın esiri olmalarına sebep olurlar. Yüce Allah insanları şeytanın düşmanlığına, hile ve aldatmacalarına karşı uyarmıştır: *"Çünkü şeytan sizin düşmanınızdır. Siz de onu bir düşman sayın. O, kendi taraftarlarını ancak ateş ehlinden olmaya çağırır"* (el-Fâtır 35/6).

Dünyada insanları hak ve hakikatten uzaklaştıran şeytan, âhirette de onları işledikleri ile başbaşa bırakacak, bu konuda kendisini suçlamamalarını söyleyecektir. Şeytanlar, her peygambere düşman kılındığı gibi, her insanı yoldan çıkarmaya çalışacak ve kötü şeyleri süslü gösterip, yasakları çiğnemeye teşvik edecek bir şeytanın bulunacağı da Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir (bk. Müslim, “Münâfikūn", 11).

Yüce Allah, Kur'an okunduğunda kovulmuş şeytandan kendisine sığınılmasını emrettikten sonra, Allah'a içtenlikle inanıp ibadet eden, yasaklarını çiğnemeyen kimseler üzerinde şeytanın hiçbir etki ve hâkimiyetinin olmayacağını ifade etmiştir (bk. en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/65; el-A‘râf 7/21).

Allah Teâlâ varlıkları, biri diğerinden ayırt edilebilsin ve aralarındaki fark insanlarca kolaylıkla anlaşılabilsin diye zıtlarıyla birlikte yarattığından, şeytanı da yaratıkların en temiz ve en şereflilerinden olan, hak ve hayrı tavsiye eden meleklerin varlığına zıt ve alternatif olarak yaratmıştır. Çünkü belli fiillerin ibadet, hayır, güzel ve iyi oluşu, ancak zıtlarının varlığı ile bilinebilir ki, insanlara şer ve çirkin fiillerde yol gösteren de şeytandır.

C) KİTAPLARA İMAN

a) İlâhî Kitap Kavramı ve Kitaplara İman

Kitap, sözlükte "yazmak ve yazılı belge" anlamına gelir. Terim olarak ise, Allah Teâlâ'nın kullarına yol göstermek ve aydınlatmak üzere peygamberine vahyettiği sözlere ve bunun yazıya geçirilmiş şekline denilir. Çoğulu "kütüb"dür. Hıristiyan ve yahudilere ilâhî kitap olarak İncil ve Tevrat verildiğinden onlara "Ehl-i kitap" denilmiştir. İlâhî kitaplara Allah katından indirilmiş olması sebebiyle "kütüb-i münzele" veya "semavî kitaplar" da denilir.

Kitaplara iman, Allah tarafından bazı peygamberlere kitaplar indirildiğine ve bu kitapların içeriğinin tümüyle doğru ve gerçek olduğuna inanmak demektir. Yüce Allah Hz. Peygamber'e, *"İşte onun için sen (tevhide) davet et ve emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Onların heveslerine uyma ve de ki: Ben Allah'ın indirdiği kitaba inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum..."* (eş-Şûrâ 42/15) diye hitap etmiş, müminlere de *"Ey iman edenler, Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkâr ederse tam mânasıyla sapıtmıştır"* (en-Nisâ 4/136) buyurarak, kitaplara inanmanın bir iman esası olduğunu belirtmiştir. İslâm'da iman esasları birbiriyle bağlantılı ve birbirinden ayrılmaz olduğu için kitaplara iman diğer esaslardan ayrılmaz. Allah'a inanmak, bizi O'nun birer yol gösterici olan peygamberler gönderdiğini kabul etme sonucuna götürür. Peygamberlere iman da onların Allah'tan getirip tebliğ ettiklerini tasdik etmeyi gerektirir. Peygamberlerin tebliğ ettikleri şeyler de Allah'ın kitaplarıdır.

Her ilâhî kitap bir peygamber aracılığıyla gönderilmiştir. Kendisine kitap indirilen peygamber de, ondaki emir ve yasakların uygulanmasını göstermiş ve bunların yaşanabilir olduğunu ortaya koymuştur.

İlâhî kitaplar konusu Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgilidir, bu sıfatın eseridir. Peygamberlerine vahiy yoluyla bildirildiği mesajının ortaya çıkmış şeklidir. Peygambere indirilen kitaplara ilâhî kitap denilmesinin sebebi, bu kitapların Allah tarafından gönderilmesi, söz ve içerik olarak onlarda hiçbir beşer katkısının bulunmamasıdır.

Bizler bugün kitapların şu andaki şekillerine değil, Allah'tan gelen bozulmamış şekillerine inanmakla yükümlüyüz. Çünkü ilâhî kitaplara inanmadıkça kişinin imanı gerçekleşemez. İlâhî kitaplardan bir kısmı tamamen kaybolmuş, bugün için elimizde ondan hiçbir şey kalmamıştır. Hz. İbrâhim'in sahifeleri böyledir. Tevrat, Zebur ve İncil ise zamanla insanların iyi veya kötü niyetli müdahaleleri sonucu değişikliğe ve bozulmaya uğramıştır. Allah'ın vahyettiği şekilde varlığını korumuş, hiçbir bozulma ve değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiş ve kıyamete kadar da bu özelliğini sürdürecek olan yegâne kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir: *"Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik. Elbette onu yine biz koruyacağız"* (el-Hicr 15/9) âyetiyle Allah, insanlara Kur'an'ın ilâhî koruma altında bulunduğunu ve kıyamete kadar değişikliğe uğramadan kalacağını bildirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, kendinden önceki kitapları tasdik etmiş, fakat onların koymuş olduğu bazı hükümleri ortadan kaldırarak yeni hükümler getirmiştir. Mümin olabilmek için, Hz. Peygamber'e ve ona indirilen Kur'an'a uymayı ısrarla vurgulamıştır (bk. Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/47; el-Mâide 5/15; el-En'âm 6/153; el-A'râf 7/3). Buna göre Ehl-i kitabın mümin diye nitelenebilmesi ve kurtuluşa erişebilmesi için Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ın hükümlerini gönülden benimsemesi gerekmektedir.

Peygamber göndermek ve kitap indirmek Allah için bir görev ve zorunluluk değildir. Fakat insanların peygamberlere ve kitaplara ihtiyacı vardır. Gerçi insan yaratılırken birtakım yeteneklerle donatılmıştır. Bu yetenekler sayesinde insan kendi gayretiyle kendisi, çevresi ve diğer yaratıklar hakkında bazı bilgiler edinebilir, birtakım gerçekleri kavrayabilir. Fakat bütün bunlar sınırlı ve kendi gücü oranındadır. İnsanın gücünü aşan hususlarda, yeterli olmadığı konularda ilâhî yardıma, vahye ve kutsal kitaba olan ihtiyacı ortadadır. İnsanın bu ihtiyacını en iyi bilen Allah, kuluna bir lutuf ve ikram olarak peygamberleri aracılığıyla kitaplar indirmiş ve yol göstermiştir. İlâhî kitaplar indirildiği ümmet için Allah'ın hükümlerinin açıklandığı ilk kay-

naktır. Dinin inanç esasları, amelî ve ahlâkî hükümleri, farz ve haramlar kitap ile belirlenir.

İlâhî kitaplar doğrudan Allah katından gelir. Bu bakımdan hem söz hem de mâna açısından Allah kelâmıdır. İlâhî kitapların hedefi ise insanlığı sapıklıktan kurtarmak, hidayete, iyiliğe, aydınlığa çıkarmak ve sonunda iki dünyada mutlu kılmaktır.

b) İlâhî Kitaplar

İlâhî kitaplar Allah kelâmı olmak bakımından aralarında farklılık bulunmamasına rağmen, hacimleri ve hitap ettikleri kitlenin büyüklüğüne göre, suhuf ve kitap olmak üzere ikiye ayrılırlar.

aa) Suhuf

Sahife kelimesinin çoğulu olan **suhuf**, dar bir çevrede, küçük topluluklara, ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde indirilen birkaç sayfadan oluşmuş küçük kitap ve risâlelere denilir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim ve Mûsâ'ya indirilen sayfalardan bahseden iki âyet vardır (en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/14-19). Bunun dışında Kur'an'da ve mütevâtir hadislerde suhuf ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ebû Zer'den rivayet edilen bir zayıf hadise göre sayfaların sayısı 100 olup şu peygamberlere indirilmiştir: Hz. Âdem'e 10 sayfa, Hz. Şît'e 50 sayfa, Hz. İdrîs'e 30 sayfa, Hz. İbrâhim'e 10 sayfa (bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VIII, 489; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV, 141-142). Bugün bu sayfalardan elimizde hiçbir şey yoktur.

Suhufa göre daha hacimli ve kitap şeklinde olan ve evrensel mesajlar içeren ilâhî kitaplar ise Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an olmak üzere dört tanedir.

bb) Tevrat

Tevrat İbrânîce bir kelime olup "kanun, şeriat ve öğreti" anlamlarına gelir. Hz. Mûsâ'ya indirilmiştir. Tevrat'a Ahd-i Atîk ve Ahd-i Kadîm de (Eski Ahit) denilir. Tevrat'ın aslının Allah kelâmı ve peygamberine indirdiği kutsal bir kitabı olduğuna inanmak her müslümana farz olup, bunu inkâr etmek kişiyi küfre düşürür. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Tevrat'ın Allah'ın kutsal kitaplarından biri olduğu açıklanmıştır: *"Biz, içinde doğruya rehberlik ve nur olduğu halde Tevrat'ı indirdik..."* (el-Mâide 5/44).

Tevrat Hz. Mûsâ aracılığıyla İsrâiloğulları'na gönderilmiştir. Ancak onlar tarihte yaşadıkları sürgün ve esirlik dönemlerinde Tevrat'ın Allah'tan gelen şeklini koruyamamışlardır. Tevrat'ın asıl nüshası kaybolunca, yahudi din

bilginleri tarafından kaleme alınan Tevrat nüshaları ortaya çıkmıştır. Bugün elde mevcut olan Tevrat tahrif edilmiş, bütünüyle ilâhî kitap olma özelliğini yitirmiştir.

cc) Zebur

Kelime olarak "yazılı şey ve kitap" anlamına gelen Zebur, Hz. Dâvûd'a indirilmiş olan ilâhî kitabın adıdır. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulur: *"...Gerçekten biz, peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Dâvûd'a da Zebur'u verdik"* (el-İsrâ 17/55).

Zebur, ilâhî kitapların en küçüğü olup, yeni dinî hükümler getirmemiştir. Bugün elde mevcut olan Zebur nüshaları, lirik söyleyiş ve ilâhîlerden, Allah'a övgü ve hikmetli sözlerden ve birtakım nasihatlardan meydana gelmiştir. Mezmûrlar adıyla Eski Ahid'de yer almaktadır.

dd) İncil

İncil kelime olarak "müjde, tâlim ve öğretici" anlamına gelir. Hz. Îsâ aracılığıyla İsrâiloğulları'na indirilmiştir: *"Kendinden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak peygamberlerin izleri üzerinde, Meryem oğlu Îsâ'yı arkalarından gönderdik. Ve ona, içinde doğruya rehberlik ve nur bulunmak, önündeki Tevrat'ı tasdik etmek, sakınanlara bir hidayet ve öğüt olmak üzere İncil'i verdik"* (el-Mâide 5/46).

İncil'e, Allah'tan Hz. Îsâ'ya indirildiği şekliyle inanmak imanın gereklerindendir. Fakat bugün İncil'in orijinal metni de diğer bozulmuş kitaplar gibi elde yoktur. Bozulmuş ve insanlar tarafından müdahaleye mâruz kalmış şekli vardır. İncil'e Ahd-i Cedîd de (Yeni Ahit) denilir.

Bir müslümana önceki kutsal kitaplarda bulunan bir hususun haber verilmesi durumunda; eğer bu husus, Kur'an ve sahih hadislerdeki bilgilere uygunsa kabul edilir. Âyet ve hadislere aykırı ise reddedilir. Âyet ve hadislerde hiç bahsedilmiyor ve İslâm'ın temel prensiplerine de zıt düşmüyorsa Hz. Peygamber'in şu tavsiyesi doğrultusunda hareket edilir: *"Ehl-i kitabı tasdik de etmeyin, tekzip de (yalanlamayın). Biz Allah'a, bize indirilene, İbrâhim'e... indirilene inandık deyin"* (Buhârî, "Tefsîr", sûre: 2/11; "İ'tisâm", 25).

ee) Kur'an

Allah tarafından gönderilen ilâhî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm, son peygamber Hz. Muhammed'e indirilmiştir. Sözlükte "toplamak, okumak, bir araya getirmek" anlamına gelen Kur'an terim olarak şöyle tarif edilir:

"Hz. Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılı, Peygamberimiz'den bize kadar tevâtür yoluyla nakledilmiş, okunmasıyla ibadet edilen, insanlığın benzerini getirmekten âciz kaldığı ilâhî kelâmdır". Bu tarifte bazı hususlar göze çarpmaktadır: "Peygambere indirilen" derken Hz. Muhammed kastedilmektedir. "Tevâtür yoluyla nakledilmiş olan" derken, her devirde yalan üzerine birleşmelerini aklın imkânsız gördüğü bir topluluk tarafından nakledildiği ve nesilden nesile böyle geçtiği için onun, Allah'a ait oluşunun kesinliği ifade edilmektedir. "Okunmasıyla ibadet edilen" derken de, okumanın ibadet olduğuna, namaz ibadetinde vahyedilen metnin okunması gerektiğine ve Kur'an tercümelerinin namazda okunmasının câiz ve geçerli olmadığına işaret edilmektedir.

1. Kur'an'ın Nüzûlü

Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ'dan Hz. Peygamber'e Cebrâil aracılığıyla ve vahiy yoluyla indirilmiştir. Kolayca ezberlenebilmesi, kısa zamanda etrafa yayılması, mânasının kolaylıkla anlaşılması, zihinlerde ve akıllarda derece derece bir gelişme ve alıştırma sağlaması, inançların ve değer yargılarının yavaş yavaş güçlenip kökleşmesi vb. sebeplerle, o bir defada toptan indirilmemiş, yaklaşık 23 senede, bölümler halinde indirilmiştir. Yüce Allah Kur'an'ın bir defada toptan indirilmeyişinin sebebini şöyle açıklamaktadır: *"İnkâr edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu tane tane okuduk"* (el-Furkān 25/32).

Âyetler doğrudan doğruya indiği gibi, çoğunlukla meydana gelen bir olayın hemen sonrasında olayı çözümlemek ve sorulan soruları cevaplamak için inerdi ki, âyetin inmesine sebep olan olay veya soruya "sebeb-i nüzûl" (iniş sebebi) denilir.

Kur'ân-ı Kerîm kendisinin, bir âyette ramazan ayında, bir başka âyette mübarek bir gecede, bir diğerinde de Kadir gecesinde inmeye başladığını haber vermektedir (bk. el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/1-3; el-Kadr 97/1). Kadir gecesinin ramazan ayında mübarek bir gece olduğu göz önünde tutulursa, âyetler arasında bir çelişkinin de bulunmadığı anlaşılacaktır.

2. Kur'an'ın Muhtevası

İnsanları hem bu dünyada hem de âhirette mutluluğa kavuşturmak için gönderilmiş bulunan Kur'ân-ı Kerîm başlıca şu konuları kapsamaktadır:

1. İtikad. Başta Allah'a iman olmak üzere peygamberlere, meleklere, kitaplara, kazâ ve kadere, âhirete ait önemli konular ve inançla ilgili çeşitli meseleler, Kur'an'ın kapsadığı konuların başında gelir.

2. İbadetler. Kur'an'da müslümanların yapmakla yükümlü bulundukları namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadetlere dair âyetler vardır.

3. Muâmelât. Kur'an bir toplumun devamını sağlayan ve toplum fertlerinin aralarındaki ilişkileri düzenleyen birtakım hükümleri kapsar. Kur'an'da alışveriş, emanet, bağış, vasiyet, miras, aile hayatı, nikâh ve boşanma gibi kişiyi ve toplumu ilgilendiren konulara dair açıklamalar ve hükümler vardır.

4. Ukūbat. İslâm toplumunun mutluluğa erişebilmesi, bu toplum fertlerinin, İslâm'ın koyduğu kurallara aynen uymasıyla mümkün olur. Toplumun düzenini bozan, insan haklarını ve yasakları çiğneyen kimseler cezayı hak edecekleri için Kur'an bunlarla ilgili hükümleri de kapsamaktadır.

5. Ahlâk. Kur'an, kişilerin dünya ve âhiret mutluluğunun sağlamasına yardımcı olmak üzere, ana babaya hürmet, insanlarla iyi geçinme, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma, adalet, doğruluk, alçak gönüllülük, merhamet, sevgi... gibi ahlâkî hükümleri de kapsamına almaktadır.

6. Nasihat ve Tavsiyeler. İnsanlara emir ve yasaklar konusunda duyarlı olmalarını, nefislerine esir düşmemelerini, dünyayı âhirete tercih etmemelerini, dünyada imtihana çekildiklerini hatırlatan, çeşitli tehlikelerden koruyan nasihat ve tavsiyeler de Kur'an'ın içerdiği konular arasındadır.

7. Va‘d ve Vaîd. Allah'ın emirlerine boyun eğip yasaklarından kaçınanların cennetle mükâfatlandırılacaklarına, buyruklarını terkedip yasaklarını çiğneyenlerin cehennemle cezalandırılacaklarına dair Kur'an'da pek çok âyet bulunmaktadır.

8. İlmî Gerçekler. Kur'an, insanlığa gerekli olan ilmî gerçeklerin ve tabiat kanunlarının ilham kaynağını teşkil eden âyetleri de kapsamaktadır. Kur'an, bu ilmî gerçeklerden bir pozitif bilim kitabı gibi bahsetmek yerine insanları, âlemin yaratıcısının kudret ve büyüklüğünü düşünmeye, Allah'ın nimetlerini anarak O'nu yüceltmeye teşvik eder.

9. Kıssalar. Kur'ân-ı Kerîm önceki ümmetlerle, peygamberlerin hayatından da söz eder. Ancak bunları bir tarih kitabı gibi değil, insanların ibret alacakları bir üslûp ile anlatır.

10. Dualar. İnsan yapacağı işlerde sürekli Allah'ın yardımına muhtaç olduğu için Kur'an'da çeşitli dualar da yer almıştır.

3. Kur'an'ın Mûcize Oluşu

Kur'an, üslûbu ve içeriği bakımından akıllara durgunluk veren, hayrette bırakan büyük ve ebedî bir mûcizedir. Diğer peygamberlerin mûcizeleri, dönemleri geçince bittiği, onları yalnız o dönemde yaşayanlar gördüğü halde, Kur'an mûcizesi kıyamete kadar sürecektir.

Kur'ân-ı Kerîm hem söz hem de mâna yönünden mûcizedir ve eşsizdir. Onun söz yönünden mûcize oluşu, Arap edebiyatının en üst noktada olduğu bir dönemde inmesine rağmen, Araplar'a kendisinin bir benzerini getirmeleri için meydan okumuş olması, onları bu konuda âciz bırakmasıdır:

"De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler" (el-İsrâ 17/88).

"Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin. Eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi (yardımcılarınızı) çağırın. Bunu yapamazsanız –ki elbette yapamayacaksınız– yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının..." (el-Bakara 2/23-24; ayrıca bk. Hûd 11/13; et-Tûr 52/33-34).

Kur'ân-ı Kerîm mâna yönüyle de mûcizedir. Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmeyen bir kimse iken, Allah'tan aldığı vahiy ile insanlara bildirdiği Kur'an, en yüksek gerçekleri de kapsamaktadır. İster pozitif ister sosyal bilimler alanında, insanlığın asırlar sonra ulaştığı gerçekler, asırlar önce Kur'an tarafından haber verilmiş, hiçbir buluş, onun getirdiklerinin aksini ortaya koyamamıştır. Aksine bilimsel gelişmeler, Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

4. Kur'an'ı Diğer Kutsal Kitaplardan Ayıran Özellikler

Hz. Peygamber'e Cebrâil aracılığıyla Arapça olarak indirilen ve bize kadar tevâtür yoluyla gelen Kur'an'ı diğer kutsal kitaplardan ayıran ve eşsiz kılan özelliklerin başlıcaları şunlardır:

1. O, Peygamberimiz'e diğer kutsal kitaplarda olduğu gibi toptan değil, zamanın ve olayların akışına göre âyetler ve sûreler halinde indirilmiştir.

2. Kur'an, en son kutsal kitaptır ve ondan sonra başka bir ilâhî kitap gelmeyecektir. Getirdiği hükümler ve bunların geçerliliği kıyamete kadar sürecektir.

3. Kur'an, bize kadar hiç bozulmaya ve değiştirilmeye uğramadan gelmiş, kıyamete kadar da öyle kalacaktır.

4. O, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu gösteren mûcizelerin en büyüğü ve sürekli olanıdır.

5. Kur'an'ın kapsadığı yüce gerçekler kıyamete kadar bütün insanların ve çağların ihtiyacını karşılayacak değerdedir. Bilimin ve aklın, ondaki gerçeklerde çelişki bulacağı bir zamanın gelmesi düşünülemez.

6. Kur'an'ın bir başka üstünlüğü kolayca ezberlenebilmesidir. Bu özellik tarihte hiçbir kitaba nasip olmamıştır.

7. Kur'an, aynı zamanda başka din mensupları arasındaki ihtilâfları çözüme kavuşturacak bir özelliğe sahiptir.

D) PEYGAMBERLERE İMAN

a) Peygamber Kavramı ve Peygamberlere İman

Peygamber, Farsça'da "haber taşıyan ve elçi" anlamlarına gelir. Dinî terim olarak, "Allah'ın kulları arasından seçtiği ve vahiyle şereflendirerek emir ve yasaklarını insanlara ulaştırmak üzere görevlendirdiği elçi"ye **peygamber** denir. Arapça'da, peygamber kelimesinin karşılığı olarak, gönderilmiş ve elçi demek olan **resul** ve **mürsel** kelimesi kullanılır. Terim olarak resul ve mürsel, yeni bir kitap ve yeni bir şeriatla insanlara gönderilen peygambere denilir. Çoğulları "rüsul" ve "mürselûn"dür. Nebî de Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara haber veren, fakat yeni bir kitap ve yeni bir şeriatla gönderilmeyip, önceki bir peygamberin kitap ve şeriatını ümmetine bildirmeye görevli olan peygamberdir. Çoğulu "enbiyâ"dır. Risâlet ve nübüvvet kelimeleri masdar olup, peygamberlik anlamına gelmektedir.

Peygamberlere iman, imanın altı esasından biridir. Peygamberlere iman demek, insanlara doğru yolu göstermek için, Allah tarafından seçkin kimselerin gönderildiğine, bu kimselerin Allah'tan getirdiği bütün bilgilerin gerçek ve doğru olduğuna inanmak demektir. Yüce Allah her müslümana, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan bütün peygamberlere inanmayı farz kılmıştır: *"Peygamber de kendisine Rabbi tarafından indirilene iman etti, müminler de. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız..."* (el-Bakara 2/285). Bu sebeple peygamberlerin bir kısmına inanıp, diğerlerini tasdik etmemek küfür sayılmıştır: *"Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler ve Allah ile peygamberle-*

rini birbirinden ayırmak isteyip bir kısmına iman ederiz, ama bir kısmına inanmayız diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu? İşte gerçekten kâfirler bunlardır..." (en-Nisâ 4/150-151).

Kur'an'da da belirtildiği gibi yüce Allah, asırlar boyunca peygamberler göndermiş, insanları onlar aracılığıyla gerçeği benimseyip yaşamaya çağırmıştır. Kendilerine peygamber gelmemiş hiçbir topluluk ve ümmet bulunmadığı Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: *"(Geçmiş) her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı peygamber bulunagelmiştir"* (el-Fâtır 35/24), *"Allah'a andolsun ki biz senden önceki ümmetlere de peygamberler göndermişizdir..."* (en-Nahl 16/63; ayrıca bk. Yûnus 10/47).

Peygamberlik, Allah vergisidir. Çalışma, ibadet ve taatla elde edilemez. Allah, peygamberlik yükünü taşıyabilecekleri ve lâyık olanları bilir ve dilediğini peygamber olarak seçer: *"Bu, Allah'ın lutfudur. Onu dilediğine verir..."* (el-Cum'a 62/4). Bu seçimde mal, mülk, şan, şöhret ve makam etkili değildir.

Her konuda olduğu gibi peygamberlik konusunda da orta yolu gözeten İslâm, onları ilâh mertebesine çıkartmamış, Allah'ın elçisi ve kulu saymıştır. Biz peygamberlerin vahiyle şereflendirilmiş ve diğer insanlarda bulunmayan niteliklere sahip, seçkin kişiler olduklarını kabul ederiz. Fakat onların hiçbirisinde Tanrılık özelliği olmadığına, Allah'ın müsaadesi dışında fayda sağlama ve zararı giderme güçlerinin bulunmadığına, Allah'ın bildirdikleri dışında gaybı bilmediklerine inanırız (bk. el-Mâide 5/72-73, 75; el-A'râf 7/188; et-Tevbe 9/30).

Peygamberler sadece dini tebliğle yetinmemişler, dinî esasları açıklamışlar, sonra ümmetlerine öğretmişler, onları eğitip kötülüklerden arındırmışlardır. Bu işleri yaparken davalarından tâviz vermemişler, bu uğurda pek çok eza ve sıkıntıya göğüs germişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de de bildirildiği gibi, peygamberlik Hz. Muhammed ile son bulmuştur: *"Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur..."* (el-Ahzâb 33/40). Artık ondan sonra peygamber gelmeyecektir. Onun getirdiği mesaj da kıyamete kadar sürecektir. Hz. Muhammed'den sonra yeni bir peygamber geleceği, onun da yeni bir kitap getireceği konusunda ortaya atılan iddialar, Kur'an'ın bu apaçık hükmünü, Hz. Muhammed'in "hâtemü'n-nebiyyîn" (peygamberlerin sonuncusu) olduğu inancını inkârdan başka bir şey değildir.

b) Peygambere Olan İhtiyaç ve Peygamber Gönderilmesindeki Hikmet

İnsanların gerçek birer yol gösterici olan peygamberlere ihtiyacı vardır. Her ne kadar insan yaratılırken akıl, bilinç, idrak, seçme imkânı gibi birtakım yeteneklerle donatılmış ve bu yetenekler sayesinde kendisi, çevresi ve diğer yaratıklar hakkında bazı bilgiler edinmiş olsa da bütün bunlar sınırlı ve kendi gücü oranındadır. İnsanın gücünü aşan konularda ve yeterli olamadığı hususlarda yahut da gücü dahilinde olup da dış çevrenin olumsuz etkisiyle gerçeğe ulaşamadığı hususlarda elinden tutulması ve yolunun aydınlatılması gerekmektedir. İşte yarattığı insanın bu yönünü en iyi bilen yüce Allah, hikmetinin, lutuf ve yardımının bir sonucu olarak insanlara peygamberler göndermiştir. Bunun dışında insanların peygamberlere ihtiyaç duymalarının sebepleri arasında şunları söylemek mümkündür:

1. İnsanlar kendi akıllarıyla Allah'ın varlığını, birliğini anlayabilirlerse de, bunun ötesinde O'na ait birtakım yüce sıfatları tamamen anlayamazlar. Allah'a nasıl ibadet edileceğini, âhiretle ilgili durumları dosdoğru bilemezler. En kısa ve pürüzsüz bir yoldan giderek dünya ve âhiret mutluluğuna kavuşmak, fikir ve ahlâk yönüyle yükselmek, ancak peygamberlerin öğrettiği buyrukları yerine getirmekle mümkün olabilir. İşte yüce Allah, insanların bu ihtiyacını gidermek için peygamberler göndermiştir.

2. Eğer peygamber gönderilmemiş olsa insanlar, gerçek, iyi, doğru ve güzeli bulmada, faydalı ve zararlıyı ayırt etmede zorlanacaklar, bunun için çok zaman harcayacaklar, çoğu zaman da bu konuda duygularının, geleneklerinin, geçici arzu ve isteklerinin baskısı altında kalacaklar, gerçek doğru ile pratik yararı birbirine karıştıracaklar, isabetli karar veremeyeceklerdir. İşte bu ve benzeri sebeplerle Allah rahmetinin bir sonucu olarak peygamberler göndermiştir: *"Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"* (el-Enbiya 21/107).

3. İnsanın belli işlerle sorumlu ve yükümlü tutulabilmesi ve bundan dolayı onlara sevap ve ceza verilebilmesi için bilgilendirilmesine, bunun için de peygamber gönderilmesine ihtiyaç vardır. Böylelikle âhirette insanların "bilmiyorduk, peygamber gönderilmedi" diye Allah'a karşı mazeret ileri sürmelerinin peşinen önüne geçilmiş olmaktadır: *"Biz müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki artık peygamberlerden sonra insanların, Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın..."* (en-Nisâ 4/165).

4. Peygamberler sanat, ticaret, ziraat ve çeşitli meslekleri topluma öğretmek suretiyle medeniyete, kültüre ve toplumsal gelişmeye katkıda bulunmuşlardır. Ümmetlerini hem bu dünyada hem de âhirette mutlu kılmaya çaba göstermişlerdir.

c) Peygamberlerin Sıfatları

Peygamberlerin sıfatları deyince onlarda bulunması câiz olan sıfatlarla gerekli (vâcip) ve zorunlu olan sıfatlar anlaşılır. Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok yerinde vurgulandığı gibi peygamberler de insandır. Onlar da diğer insanlar gibi oturup kalkar, yiyip içerler, gezerler, evlenip çoluk çocuk sahibi olurlar, hastalanır ve ölürler; bu gibi özelliklere, peygamberler hakkında düşünülmesi câiz özellikler denir. İlâhî emir ve yasaklarla yükümlülük konusunda peygamberler de diğer insanlar gibidirler. Fakat onlar her hareketleriyle Allah'ın insanlar için seçtiği kulları ve elçileri, insanların kendilerine bakarak davranışlarına çekidüzen verdikleri birer örnek olduklarının bilinci içindedirler. Bu sebeple fakirken, sıkıntıdayken bile Allah'a şükrederler. Haset etmek, içi dışına uymamak gibi kötü huylardan hiçbiri onlarda bulunmaz.

Her peygamberde insan olmanın da ötesinde birtakım sıfatların bulunması gerekli ve zorunludur. Bunlara vâcip sıfatlar denir. Bu sıfatlar şunlardır:

1. **Sıdk.** "Doğru olmak" demektir. Her peygamber doğru sözlü ve dürüst bir insandır. Onlar asla yalan söylemezler. Eğer söyleyecek olsalardı kendilerine inanan halkın güven duygusunu kaybederlerdi. O zaman da peygamber göndermekteki gaye ve hikmet gerçekleşmemiş olurdu. Sıdkın zıddı olan yalan söylemek (kizb), peygamberler hakkında düşünülemez. Bütün peygamberler peygamberlikten önce de sonra da yalan söylememişlerdir.

2. **Emanet.** "Güvenilir olmak" demektir. Peygamberlerin hepsi emin ve güvenilir kişilerdir. Emanete asla hainlik etmezler. Bu konuda bir âyette şöyle buyurulur: *"Bir peygamber için emanete hıyanet yaraşmaz..."* (Âl-i İmrân 3/161). Emanet sıfatının zıddı olan hıyanet, onlar hakkında düşünülmesi imkânsız olan bir sıfattır.

3. **İsmet.** "Günah işlememek, günahtan korunmuş olmak" demektir. Peygamberler hayatlarının hiçbir döneminde şirk ve küfür sayılan bir günahı işlemedikleri gibi özellikle peygamberlikten sonra kasten günah işlememişlerdir. İnsan olmaları sebebiyle günah derecesinde olmayan birtakım ufak tefek hataları bulunabilir. Ancak onların bu hatası yüce Allah'ın kendilerini uyarmasıyla derhal düzeltilir. Peygamberlerin bu tip küçük hatalarına "zelle"

denilir. İsmetin karşıtı olan mâsiyetten (günah işlemek) Allah onları korumuştur. Peygamberler örnek ve önder kişiler oldukları için, konumlarını zedeleyecek davranışlardan da uzaktırlar.

4. **Fetânet.** "Peygamberlerin akıllı, zeki ve uyanık olmaları" demektir. Bunun zıddı olan ahmaklık peygamberlikle bağdaşmaz. Peygamberler zeki ve akıllı olmasalardı hitap ettikleri kişileri ikna edemezler, toplumsal dönüşümü sağlayamazlardı.

5. **Tebliğ.** "Peygamberlerin Allah'tan aldıkları buyrukları ve yasakları ümmetlerine eksiksiz iletmeleri" demektir. Tebliğin karşıtı olan gizlemek (kitmân) peygamberler hakkında düşünülemez. *"Ey peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan Allah'ın elçiliğini tebliğ etmemiş olursun"* (el-Mâide 5/67) meâlindeki âyet, bu sıfattan söz etmektedir.

d) Kur'an'da Adı Geçen Peygamberler

İlk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar pek çok peygamber gelip geçmiştir. Gönderilen peygamberlerin sayısı konusunda Kuran'da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bir hadiste peygamberlerin sayısının 124.000 olduğu, bunlardan 315'ini resullerin teşkil ettiği haber verilmektedir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 266). Fakat bir âyette *"Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var. Sana kıssalarını bildirmediğimiz kimseler de var..."* (el-Mü'min 40/78) buyurulması göz önünde bulundurulursa peygamberlerin sayısı ile ilgili bir rakam belirlemeksizin "Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilmiş olan peygamberlerin hepsine inandım, hepsinin hak ve gerçek olduklarını kabul ettim" demek daha uygundur.

Kur'an'da adı geçen peygamberler şunlardır: Âdem, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrâhim, İsmâil, İshâk, Ya'kūb, Yûsuf, Şuayb, Hârûn, Mûsâ, Dâvûd, Süleymân, Eyyûb, Zülkifl, Yûnus, İlyâs, Elyesa', Zekeriyyâ, Yahyâ, Îsâ, Muhammed.

Bunlardan başka Kur'an'da üç isim daha zikredilmiştir. Fakat onların peygamber mi, velî mi oldukları konusunda fikir ayrılığı vardır. Bunlar Üzeyir, Lokmân ve Zülkarneyn'dir.

e) Peygamberlik Dereceleri

İslâm inancına göre bütün peygamberler, peygamber olmak açısından eşittirler. Allah, her müslümana aralarında herhangi bir ayırım yapmadan bütün peygamberlere inanmayı farz kılmıştır. Hal böyle olmakla birlikte,

onların peygamberliklerini tasdik ettikten sonra aralarında derece farklılığının bulunabileceği de kabul edilir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyrulur: *"İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derecelerle yükseltmiştir..."* (el-Bakara 2/253). Âyetteki "Allah'ın derecelerle yükselttiği kişi"den kasıt, peygamberimiz Hz. Muhammed'dir. Onun diğer peygamberler arasında üstün ve eşsiz bir yeri vardır. Çünkü;

1. Hz. Peygamber yaratılmışların en üstünü ve en hayırlısı, Allah'ın en sevgili kuludur. Bir âyette *"Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz..."* (Âl-i İmrân 3/110) buyurulmuştur. Bir ümmetin en hayırlı ümmet olması, o ümmetin uyduğu peygamberinin de en üstün varlık olmasını gerektirir.

2. Onun peygamberliği bütün insanlığı kapsamına alır. Halbuki öteki peygamberler belli topluluklar için gönderilmişlerdir. Bir âyette şöyle buyurulur: *"Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik..."* (Sebe' 34/28).

3. Önceki peygamberlerin peygamberliği belli bir zaman dilimini içine alırken, onun peygamberliği kıyamete kadar sürecektir. O, son peygamberdir; ondan başka peygamber gelmeyecektir.

4. O son peygamber olunca, onun getirdiği dinin de en son ve en mükemmel din olması tabiidir. İslâmiyet önceki dinlerin hükümlerini kaldırmıştır. Kıyamete kadar en son ve en mükemmel din olarak devam edecektir. Bir âyette şöyle buyrulur: *"Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim..."* (el-Mâide 5/3).

Hz. Peygamber'den sonra derece itibariyle Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ'nın içinde yer aldığı ülü'l-azm peygamberler, daha sonra resuller, daha sonra da diğer nebiler gelir.

Ülü'l-azm peygamberler, aldıkları ağır görev ve yüklendikleri sorumluluk karşısında herhangi bir yılgınlık göstermeden dini insanlara tebliğ görevini yerine getiren, bütün zorluklara göğüs germede azim ve sebat gösteren peygamberler demektir. Ülü'l-azm peygamberlerin isminin geçtiği bir âyette şöyle buyurulur: *"O, dini ayakta tutun, onda ayrılığa düşmeyin diye dinden Nûh'a tavsiye ettiğini, sana vahyeylediğimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve Îsâ'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı..."* (eş-Şûrâ 42/13; ayrıca bk. el-Ahzâb 33/7).

f) Peygamberlik ve Vahiy

Peygamberlik ve vahiy birbirinden ayrılmayan iki kavramdır. Allah'tan vahiy almayan peygamber düşünülemez. Yüce Allah, emir, yasak, hüküm ve haberlerini peygamberine vahyetmek suretiyle yarattığı insanlara dilediğini bildirir.

Sözlükte "gizli konuşma, gönderme, emir, işaret, ilham" gibi anlamlara gelen vahiy, Allah Teâlâ'nın dilediği şeyleri peygamberlerine, mahiyeti bizce tam bilinemeyen bir yolla bildirmesi, Allah'la elçisi arasında bir çeşit gizli ve süratli haberleşme, Allah'ın elçisinin kalbine indirdiği şey demektir. Vahiy bir haldir, bir yaşayıştır. Nasıllığını ve niteliğini ancak onu yaşayan peygamber bilir. O, Allah'la peygamberi arasında bir sırdır. Ancak vahyin geliş şekilleri ve peygamberde meydana getirdiği etkiler ashap vasıtasıyla bilinmektedir.

Vahiy ile, kalpte beliren bilgi demek olan ilham arasında fark vardır. Vahiy peygambere gelir, Allah tarafından korunur ve gözetim altında peygambere ulaşır. Peygamber vahyi alırken bilinci yerindedir. İlham ise korunmuş değildir, yanılma payı vardır ve bilinç dışı olarak Allah'ın sevgili kullarının kalbinde beliriverir.

Vahyin nasıl bir olay olduğunun ve mahiyetinin insanlarca bilinemeyişi ve algılanamayışı, vahiy olgusunu inkâr etmeyi gerektirmez. Çünkü bugün pozitif bilimlerin özellikle parapsikolojinin ilgilendiği metapsişik olaylar, varlığı kabul edilen fakat net ve bilimsel olarak açıklanamayan olaylardır.

Yüce Allah bir âyette vahiy ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur: *"Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle dilediğini vahyeder..."* (eş-Şûrâ 42/51).

Hz. Peygamber'e vahiy şu şekillerde gelmiştir:

1. Doğru rüyalar. Peygamberimiz'in gördüğü rüyalar, daha sonra gerçek hayatta aynen meydana gelirdi.

2. Peygamberimiz uyanıkken, Cebrâil tarafından vahyin onun kalbine bırakılmasıdır. Şu âyet bu çeşit bir vahiyden söz etmektedir: *"Onu, uyaranlardan olasın diye, Cebrâil, apaçık Arapça'yla senin kalbine indirmiştir"* (eş-Şuarâ 26/193-195).

3. Cebrâil'in insan şekline girerek getirdiği vahiy, vahyin en kolay şeklidir. Cibrîl hadisi diye meşhur olmuş hadis bu yolla gelmiştir.

4. Cebrâil, görünmeden çıngırak sesine benzer bir ses halinde vahyin gelmesidir. Bu çeşit vahiy, Hz. Peygamber tarafından vahyin en ağır şekli olarak nitelenmiştir. Kendisinde tehdit ve korkutma olan âyetler bu çeşit vahiyle gelmiştir. Bu çeşit vahiy gelirken, Hz. Peygamber son derece heyecanlanır, titrer, çok soğuk günlerde dahi terlerdi (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 2).

5. Cebrâil'in Hz. Peygamber'e uyku halinde getirdiği vahiydir. Bu tür vahiyle alınan söz Kur'an değildir.

6. Cebrâil'in kendi aslî şekliyle getirdiği vahiydir. Bu şekliyle vahiy iki defa gerçekleşmiştir. Birincisi peygamberliğinin ilk günü Hira'da iken, ikincisi de mi'racda meydana gelmiştir: *"Andolsun ki, onu bir diğer defa da sidretü'l-müntehânın yanında gördü"* (en-Necm 53/13-14).

7. Vahyi, Hz. Peygamber'in doğrudan Allah'tan alması veya perde arkasından Allah'la konuşması şeklinde gerçekleşen vahiydir. Mi'racda gerçekleşmiştir.

g) Peygamberliğin İspatı

Bir peygamberin peygamberliğini ispat, ancak hiç şüphe taşımayan kesin bir delille mümkün olabilir. Bu kesin delil de, ya onun gösterdiği mûcizeyi duyu organıyla gözlemek, yahut kesin bilgi ifade eden mütevâtir bir haberle o mûcizeden haberdar olmaktır. Günümüzde bu deliller ancak Hz. Peygamber için geçerlidir. Hz. Peygamber'in ise başta Kur'an mûcizesi olmak üzere pek çok mûcizesi bize tevâtür yoluyla ulaşmıştır.

aa) Mûcize

Sözlükte "insanı âciz bırakan, karşı konulmaz, olağan üstü, garip ve tuhaf şey" anlamlarına gelen mûcize, terim olarak "yüce Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan peygamberini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı, insanların benzerini getirmekten âciz kaldığı olağanüstü olay" diye tanımlanır. Tabiat kanunlarının geçerliliğini ve etkilerini kısa ve geçici bir süre durduran mûcizenin mahiyeti, pozitif bilimlerle açıklanamaz. Aksi halde bu mûcize olmaktan çıkar ve olağan bir şey olurdu. O halde mûcize, peygamber olan kişinin, akılların alamayacağı bir olayı Allah'ın kudreti ile göstermeyi başarmasıdır. Kur'an'da mûcize terimi yerine âyet, beyyine ve burhan kavramları kullanılır.

Bir olayın mûcize sayılabilmesi için şu özellikleri taşıması gerekir:

a) Mûcize gerçekte Allah'ın fiilidir. "Peygamberin mûcizesi" denilmesi, mûcizenin onun aracılığıyla olması ve onun doğruluğunu göstermesi sebebiyledir.

b) Mûcize peygamberlerde meydana gelir. Peygamber olmayan birinin gösterdiği olağan üstülüğe mûcize denilemez.

c) Mûcize tabiat kanunlarına aykırı bir olaydır.

d) Mûcize, peygamberlik iddiasıyla birlikte bulunur. Peygamberlik iddiasından önce veya sonra olmaz.

e) Mûcize, peygamberin isteğine uygun olur. "Dağı yerinden kaldıracağım" diyen birisinin denizi yarması mûcize sayılmaz.

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı mûcizelerden söz edilir. Bunların en meşhurları şunlardır:

a) Hz. İbrâhim, Bâbil Hükümdarı Nemrud tarafından ateşe atılmış ve ateş Allah'ın *"Ey Ateş, İbrâhim'e karşı serin ve zararsız ol"* emrine uyarak onu yakmamıştır (el-Enbiyâ 21/58-69).

b) Hz. Sâlih'in, Semûd kavminin isteği üzerine bir deve getirmesi, Semûd kavminin azarak deveyi kesmesi, buna karşılık yüce Allah'ın müthiş bir deprem ile onları yok etmesi (eş-Şuarâ 26/141-158).

c) Hz. Ya'kūb'un oğlu Yûsuf'un gömleğini kör olan gözüne sürmesi sonucu gözlerinin açılması (Yûsuf 12/92-96).

d) Hz. Mûsâ'nın elindeki asânın yılan haline gelmesi (Tâhâ 20/17-21); elini koynuna sokup çıkardığında elinin eksiksiz ve bembeyaz olması (Tâhâ 20/22; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/32); asâsının Firavun'un huzurundaki sihirbazların ip ve sopalarını yutuvermesi (Tâhâ 20/65-70); asâsını denize vurunca denizin yarılıp, İsrâiloğulları'nın açılan yoldan geçmesi, Firavun ve ordusu geçeceği sırada denizin tekrar kapanıp onları boğması (eş-Şuarâ 26/61-66).

e) Hz. Süleyman'ın bir kuşla konuşması (en-Neml 27/20-28); karıncanın sözünü anlaması (en-Neml 27/18-19).

f) Hz. Îsâ'nın Allah'ın izniyle çamurdan kuş yapıp, onu üflediği zaman canlı bir kuş olup uçması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körü ve alaca hastalığına yakalanmış kimseyi iyileştirmesi (el-Mâide 5/110), havârilerin isteği üzerine gökten bir sofra indirmesi (el-Mâide 5/114-115).

bb) Diğer Olağan Üstü Haller

Diğer olağan üstü haller, olağan üstü olmak açısından mûcizeye benzerse de aralarında büyük fark vardır. Mûcize peygamberlik görevini üstlenmiş bir peygamberde meydana gelir. Mûcizede peygamberin meydan okuması da vardır. Mûcize dışındaki olağan üstülükler, peygamber olmayan kişilerde görülür. Bu tip olaylarda meydan okuma da söz konusu değildir. Ayrıca mûcize taklit edilemezken, diğer olağan üstülükler taklit edilebilir. Mûcize dışında kalan diğer olağan üstü durumlar şunlardır:

a) İrhâs. Peygamber olacak şahsın, henüz peygamber olmadan önce gösterdiği olağan üstü durumlardır. Hz. Îsâ'nın beşikte iken konuşması gibi (el-Mâide 5/110-115).

b) Keramet. Peygamberine gönülden bağlı olan ve ona titizlikle uyan velî kulların gösterdikleri olağan üstü hallerdir.

c) Meûnet. Yüce Allah'ın velî olmayan bir müslüman kulunu, darda kaldığı veya sıkıntıya düştüğü zaman, olağan üstü bir şekilde bu darlık ve sıkıntıdan kurtarmasıdır.

d) İstidrac. Kâfir ve günahkâr kişilerden arzu ve isteklerine uygun olarak meydana gelen olağan üstü olaydır.

e) İhanet. Kâfir ve günahkâr kişilerden, arzu ve isteklerine aykırı olarak meydana gelen olaydır. Meselâ, peygamberlik taslayan inkârcılardan Müseylime, tek gözü kör olan bir adama, iyi olsun diye dua etmiş, bunun üzerine adamın öbür gözü de kör olmuştur.

h) Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin İspatı

Hz. Peygamber'in, peygamberliğini ispat eden mûcizeler genellikle üç başlık altında incelenir.

aa) Mânevî (aklî) Mûcize Olan Kur'an Mûcizesi

Kur'an her çağdaki akıl sahibi insana hitap eden, akıllara durgunluk verecek derecede büyük ve ebedî bir mûcizedir. Diğer peygamberlerin mûcizeleri dönemleri geçince bittiği, onları yalnız o dönemde yaşayanlar gözlediği halde, Kur'an mûcizesi kıyamete kadar sürecek bir mûcizedir. Hz. Peygamber bir hadislerinde *"Hiçbir peygamber yoktur ki, onlara kendi zamanlarındaki insanların inandıkları bir mûcize verilmiş olmasın. Bana mûcize olarak verilen ise, ancak Allah'ın bana vahyettiğidir"* buyurmuştur (Buhârî, "İ'tisâm", 1).

Kur'ân-ı Kerîm, hem söz hem de anlam yönünden mûcizedir. O, Arap edebiyatının zirvede olduğu bir dönemde inmiş, Araplar'a kendisinin bir benzerini

getirmeleri için meydan okumuş, üslûbu, şaşırtıcı nazmı (ifadesi, lafzı), fesahat ve belâgatıyla onları âciz bırakmıştır. Ümmî olan Peygamber'in, Allah'tan aldığı vahiy ile insanlara bildirdiği Kur'an, en yüksek gerçekleri kapsamaktadır. Bilim ve tekniğin sonradan ulaştığı gerçekleri Kur'an asırlarca önceden haber vermiş, hiçbir buluş ve bilimsel gelişme, onun içeriği ile ters düşmemiştir.

bb) Hissî Mûcizeler

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki insanlara gösterdiği, duyu organlarıyla algılanabilen olağan üstü olaylara hissî mûcize denilir. Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinin bir kısmı kendi şahsı ile ilgilidir. Ashaptan, Hz. Muhammed'in bedenî ve ruhî özellikleri, üstün ahlâkı ve örnek davranışları ile ilgili olarak nakledilen rivayetler, bunları değerlendiren ilim adamları ve bilge kişiler nezdinde, böyle yüce niteliklerin ondan önce ve sonra hiçbir kimsede toplanmadığı yönünde kesin bir ortak kanaat oluşturmuştur. Nitekim bir yahudi iken Müslümanlığı kabul eden Abdullah b. Selâm, Hz. Peygamber'le ilk karşılaştığında: "Bu yüz asla bir yalancı yüzü olamaz" demekten kendini alamamıştır. Hz. Peygamber ömrü boyunca bu üstün nitelikleri kendisinde korumuş, inanmayanlar aşırı düşmanlıklarına rağmen onda eleştirebilecekleri bir yön bulamamışlardır. Bu da onun peygamberlik iddiasını destekleyen çok güçlü bir delil kabul edilmiştir. Çünkü yüce Allah'ın, peygamber olmadığı halde peygamberliğini ileri süren bir kimsenin şahsında bunca üstünlükleri ve erdemi toplaması, ona 23 yıl müsaade etmesi, sonra da tebliğ ettiği dini, diğer dinlere üstün kılıp düşmanlarına galip getirmesi ve ölümünden sonra eserlerini kıyamete kadar yaşatması aklen imkânsızdır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in İslâm çağrısını ilk kez, kitap sahibi olmayan ve hikmetten anlamayan bir kavme yöneltmesi, onlara kitabı ve hikmeti açıklaması, dinî ve hukukî hükümleri öğretmesi (el-Bakara 2/151) ve onların ahlâkını mükemmelleştirmesi de onun kişiliği ile ilgili hissî mûcizeleri arasında sayılmıştır.

Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinin bir kısmı da şahsının (bedeni ve kişiliği) dışında meydana gelmiştir. Bu tip mûcizelerinin en meşhurları şunlardır:

a) Bir gecenin çok kısa bir anında Mescid-i Harâm'dan, Mescid-i Aksâ'ya gitmesi ile başlayan isrâ ve mi'rac mûcizesi (el-İsrâ 17/1).

b) Ayın iki parçaya ayrılması (Buhârî, "Menâkıb", 27; Müslim, "Münâfikūn", 8).

c) Taşın Hz. Peygamber'le konuşması (Müslim, "Fezâil", 2).

d) İlk zamanlar yanında hutbe okuduğu hurma kütüğünün, minber yapıldıktan sonra, Hz. Peygamber'in minbere çıkışında inlemeye başlaması, bunun üzerine Hz. Peygamber'in ona yaklaşarak okşar gibi elini gezdirmesi ve kütüğün susması (Buhârî, "Menâkıb", 25).

e) Hayber fethinde bir yahudi kadının, Hz. Peygamber'i öldürmek amacıyla, ona kızartılmış zehirli koyun eti sunması üzerine, kendisinin zehirli olduğunu koyunun haber vermesi (Buhârî, "Tıb", 55; Müslim, "Selâm", 18; Ebû Dâvûd, "Dıyât", 6).

cc) Haber Şeklindeki Mûcizeler

Bu tür bir mûcize, Hz. Peygamber'in herhangi bir eğitim ve öğretimden geçmediği halde geçmiş ve geleceğe dair vermiş olduğu haberleri ifade eder. Haberî mûcizeler arasında şunlar sayılabilir:

a) Hz. Peygamber önceki ümmetlerin tarihini okumadığı halde, yahudi ve hıristiyan bilginlerinin, geçmiş peygamberler ve eski ümmetler hakkındaki çeşitli sorularını vahiyle cevaplandırmıştır.

b) Bedir Savaşı gününde, düşman ordusundan kimlerin nerede öldürüleceklerini önceden haber vermiş ve dediği gibi çıkmıştır (Müslim, "Cennet", 17).

c) Kur'an'daki *"Yakında o (müşrik) topluluğu bozulacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır"* (el-Kamer 54/45) âyeti Mekke'de inmiş, âyetin haber verdiği husus, Bedir Savaşı'nda gerçekleşmiştir.

d) Yine Kur'ân-ı Kerîm'deki *"Kur'an'ı sana farz kılan Allah, elbette seni dönülecek yere (Mekke'ye) döndürecektir..."* (el-Kasas 28/85) âyetinde haber verilen husus Mekke fethiyle gerçekleşmiştir.

e) Peygamberimiz bir hadislerinde *"Yeryüzü önümde dürülmüş ve onun doğusu ile batısı bana gösterilmiştir. Ümmetimin hâkimiyeti, bana dürülüp gösterildiği yerlere kadar ulaşacaktır"* (Ebû Dâvud, "Fiten", 1) buyurmuştur. Gerçekte de öyle olmuş, İslâm'ın sesi, dünyanın her tarafına ulaşmıştır.

E) ÂHİRETE İMAN

a) Âhiret Günü ve Âhirete İman

Âhiret, sözlükte "son, sonra olan ve son gün" anlamlarına gelir.

Terim olarak âhiret, İsrâfîl'in (a.s.) Allah'ın emriyle, kıyametin kopması için sûra ilk defa üflemesiyle başlayacak olan ebedî hayata denilir. İsrâfîl

(a.s.) sûra ikinci defa üfleyince insanlar diriltilip hesaba çekilecek, sonra dünyadaki iman ve amellerine göre ceza ve mükâfat görecek, cennetlikler cennete, cehennemlikler cehenneme girecek ve orada kalacaklardır.

Âhirete iman, iman esaslarından olup genellikle Kur'an'da "el-yevmü'l-âhir" (son gün) şeklinde, Allah'a imanla yan yana zikredilmiştir. Bu da âhiret inancının iman esasları arasında çok önemli olduğunu göstermektedir. Allah'a ve O'nun birer yol gösterici olarak peygamberler gönderdiğine inanmak, insanların sorumlu olduğuna inanmayı da gerekli kılar. İnsandaki sorumluluk duygusu da kişiyi, yaptıklarının karşılığını göreceği âhiret hayatına inanmaya götürür.

Âhirete inanmayan kimse Kur'an âyetlerini inkâr ettiği için kâfir olur: *"...Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse o tam mânasıyla sapıtmıştır"* (en-Nisâ 4/136) meâlindeki âyet bunu açıkça belirtmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde dünya hayatının geçici, âhiretin ise ebedî olduğu, insanların dünyanın geçici zevklerine ve aldatmacalarına kanmamaları, daha hayırlı ve kalıcı olan âhiret mutluluğunu yakalamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Kur'an, dünya hayatının da ihmal edilmemesi gerektiğini, çünkü âhiretin dünyada kazanılacağını, âhirette mutlu olmanın, dünyadaki yaşayışa bağlı bulunduğunu ifade etmektedir: *"Fakat siz (ey insanlar) âhiret daha hayırlı ve daha devamlı olduğu halde dünya hayatını tercih ediyorsunuz"* (el-A‘lâ 87/16-17), *"...Şüphesiz bu dünya hayatı geçici bir eğlencedir. Ama âhiret, gerçekten kalınacak bir yurttur"* (el-Mü'min 40/39), *"Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) âhiret yurdunu da iste; ama dünyadan da nasibini unutma..."* (el-Kasas 28/77).

Kur'an'da âhiret ve âhiret hayatı ile ilgili verilmiş olan pek çok isim vardır. Bu isimlerden bazıları şunlardır: el-yevmü'l-âhir (son gün, âhiret günü), yevmü'l-ba‘s (diriliş günü), yevmü'l-kıyâme (kıyamet günü), yevmü'd-dîn (ceza ve mükâfat günü), yevmü'l-hisâb (hesap günü), yevmü't-telâk (kavuşma günü), yevmü'l-hasre (hasret ve pişmanlık günü).

Peygamber Efendimiz'in de âhiret ve halleri ile ilgili pek çok hadisi vardır. Özellikle kıyamet alâmetleri, kabir hayatı, mahşer, hesap, mîzan, sırat, şefaat, cennet ve cehennemle ilgili çok sayıda hadis bulunmaktadır.

b) Âhiretin Varlığının İspatı

Âhiret hayatının mahiyeti ve âhiretteki durumlar, duyular ötesi ve gayba ait konular olduğu için, gözlem ve deneye dayanan pozitif bilimlerle ve akılla açıklanamaz. Bu konuda tek bilgi kaynağı vahiydir. Kur'an'da ve sahih hadislerde ne haber verilmişse onunla yetinilir. Bunun ötesinde aklî bir yoruma gidilemez. Çünkü âhiretteki durumlar dünyadakine benzemez. Aralarında isim benzerliğinden başka bir benzerlik yoktur. Meselâ "İsrâfil sûra üfürecek, insanların amelleri tartılacak, herkesin defteri ortaya çıkacak" denildiği zaman, hatıra dünyada bilinen bir alet, bir terazi, kâğıttan yapılmış bir defter gelmemelidir. Bunların gerçek şeklini ve iç yüzünü ancak Allah bilir. Onların varlığına inanılmalı, mahiyetleri konusunda ise yorum yapılmamalıdır.

İslâm dini ve kutsal kitabı, âhiret inancına büyük önem vermiştir. Bu sebeple Kur'an'da, hem Mekkî hem de Medenî sûrelerde, 100'den fazla terim veya deyim kullanılarak, âhiret inancı pekiştirilmiştir. Kur'an'da âhiret gününden bahsetmeyen hemen hiçbir sûre yoktur. Kur'an, âhiret fikrini, insanın düşünce ve kalbine bazan apaçık delillerle, bazan da örnekler vermek suretiyle yerleştirmeyi amaçlamıştır. Âhiret hayatından söz eden çok sayıdaki mânası apaçık âyetler ile sahih hadisler âhiretin varlığını ispat eden, bu konuda şüpheye asla yer vermeyen naklî delillerdir.

Sağlıklı düşünebilen insan; aklı, kendisinde bulunan adalet, sorumluluk, ebedîlik ve sonsuzluk duygusu ile, insanın başı boş ve amaçsız yaratılmadığı fikrinden hareketle, âhiret hayatının varlığını tabii bir şekilde kabul eder. Çeşitli Kur'an âyetleri bu hususlara açıklık getirmektedir:

1. İnsandaki adalet duygusu, âhirete inanmayı zorunlu kılar. Biz, yüce Allah'ın mutlak ve sonsuz adaletine, inanırız. Bilindiği gibi bu dünyada herkes işlediği suçun cezasını tam anlamıyla çekmemekte, birtakım haksızlıklar meydana gelmektedir. Âhirette ise durum böyle olmayacak, hiçbir şey gizli kalmayacak, hak yerini bulacak, Allah mutlak adaleti ile kötüleri cezalandıracak, iyileri de mükâfatlandıracaktır. Şu âyet iyilerle kötüleri bir tutmanın ilâhî adalete uymayacağını ortaya koymaktadır: *"Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar? Allah gökleri ve yeri yerli yerince yaratmıştır. Böylece herkes kazancına göre karşılık görür. Onlara haksızlık edilmez"* (el-Câsiye 45/21-22). İyi ile kötünün, zalim ile mazlumun hesaplarının görüleceği o gün Kur'an'da "din günü, ceza ve mükâfat günü" diye nitelendirilmiş, bu terimin geçtiği Fâtiha sûresi beş vakit namazın her rek'atında okunarak, âhiret inancı ve adalet duygusu sürekli canlı tutulmuştur.

2. İnsandaki sorumluluk duygusu da âhirette inanmayı zorunlu kılar. Yüce Allah insanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı, hayır ile şerri ayırt eden ve seçen bir varlık olarak yaratmış, bu seçiminden dolayı da sorumlu tutmuştur. İnsanın belli davranışlarından sorumlu olması bu sorumluluğunun karşılığını göreceği bir hayatı ve yurdu gerekli kılmaktadır. Bir âyette şöyle buyurulur: *"Göğü, yeri ve ikisi arasındaki şeyleri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Vay o inkâr edenlerin ateşteki haline! Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya (Allah'tan) korkanları yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız"* (Sâd 38/27-28).

3. İnsandaki sonsuzluk ve ebedîlik duygusu, âhirete inanmayı gerekli kılar. İnsanlık tarihi ile ilgili olarak, değişik alanlarda yapılan incelemeler, insanda bir ebedîlik ve sonsuzluk duygusunun varlığını göstermiştir. Vatanından ayrı kalmış fakat yurduna dönmek isteyen bir garip yolcu olduğu duygusu, insanda onu ebedî hayat inancına hazır tutan, yaratılıştan bir özelliktir. Bununla birlikte, dünya hayatına aşırı tutkunlukları yüzünden, âhiret inancına karşı çıkan ve bütün varlık gayelerini geçici dünya yaşantısına hapseden insanlar da olagelmiştir. Kur'an "Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır, ölürüz ve yaşarız. Bizi tüketip bitiren ancak ve ancak zamandır" diyenlerin, gerçek bir bilgiye dayanmadıklarını ifade ederek, inkârcıları ve âhireti yalanlayanları mahkûm etmiş (el-Mü'minûn 23/33-37), bu konudaki ölümsüz gerçeği şöyle hatırlatmıştır: *"De ki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler. Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Kıyametin kopacağı gün var ya, işte o gün bâtıla sapanlar hüsrana uğrayacaklardır"* (el-Câsiye 45/26-27).

4. İnsanın başı boş ve amaçsız yaratılmayışı da âhirete inanmayı gerektirir. Kur'an'da da ifade edildiği gibi insan boş yere ve amaçsız yaratılmamıştır. O, yaratılış gayesini gerçekleştirmek, yeryüzünde halife olmak, ancak kulluk etmek için yaratılmıştır. Öyleyse o bu görevleri yerine getirmekle yükümlüdür. Getirirse âhirette karşılığını da görecektir. Bir âyette şöyle buyurulur: *"Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız? Mutlak hâkim ve hak olan Allah çok yücedir. O'ndan başka Tanrı yoktur. O, yüce Arş'ın sahibidir"* (el-Mü'minûn 23/115-116).

c) Âhiret Hayatının Devreleri

İnsanın ölümüyle âhiret hayatı başlar. Bu durumda âhiret, kabir (berzah) hayatı, kıyamet, ba‘s (yeniden dirilme), haşir ve mahşer, defterlerin dağıtılması, hesap, mîzan, sırat, şefaat, cennet ve cehennem gibi devreleri kapsamaktadır.

aa) Kabir Hayatı (Berzah)

Ölümle başlayıp yeniden dirilmeye kadar devam edecek hayata kabir hayatı denilir. Kabir hayatı "berzah" diye de anılmıştır. Bir hadiste *"Kabir, âhiret duraklarının ilkidir. Bir kimse eğer o duraktan kurtulursa sonraki durakları daha kolay geçer. Kurtulamazsa, sonrakileri geçmek daha zor olacaktır"* (Tirmizî, "Zühd", 5; İbn Mâce, "Zühd", 32) buyurularak ölümle âhiret hayatının başladığı ifade edilmiştir.

Her insan ister ölerek toprağa gömülsün, ister boğularak denizde kalsın veya yanarak külü havaya karışsın, mutlaka kabir hayatını geçirecek ve kıyamet günü diriltilecektir. Genellikle insanlar ölünce kabre konulduğundan bu gibi durumlarda da kabir hayatı ifadesi kullanılmaktadır.

İnsan öldükten sonra kabre konulunca Münker ve Nekir adında iki melek kendisine gelerek "Rabb'in kimdir?", "Peygamberin kimdir?" "Dinin nedir?" diye soracaklar, iman ve güzel amel sahipleri bu sorulara doğru cevaplar verecekler ve kendilerine cennet kapıları açılarak cennet gösterilecektir. Kâfir ve münafıklar ise bu sorulara doğru cevap veremeyecek, onlara da cehennem kapıları açılacak ve cehennem gösterilecektir. Kâfirler ve münafıklar kabirde acı ve sıkıntı içinde azap görürlerken müminler nimetler içerisinde mutlu ve sıkıntısız bir hayat süreceklerdir (bk. Tirmizî, "Cenâiz", 70). Kabir azabı ve nimeti ile ilgili olarak Kur'an'da ve sahih hadislerde çeşitli bilgiler bulunmaktadır.

bb) Kıyamet ve Kıyamet Alâmetleri

Sözlükte "kalkmak, dikilmek, ayaklanmak" anlamlarına gelen kıyamet bir terim olarak, evrenin düzeninin bozulması, her şeyin alt üst edilerek yok olması, yok olan ve ölen şeylerin yeniden yaratılıp diriltilerek ayağa kalkması ve mahşere doğru yönelmesi demektir. Bu durumda kıyamet genel bir ölümden sonra genel bir dirilişi kapsamaktadır.

Kıyametin kopması, aklın imkânsız göreceği bir olay değildir. Çünkü evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah'ın, evrendeki düzeni bozması, dolayısıyla bugün tabiatı düzenleyen kanunların alt üst olması akıl açısından mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyametin geleceğinden kuşku duyulmaması gerektiğini belirten ve kıyamet ile ilgili durumları açıklayan pek çok âyet vardır:

"İnsan kıyamet günü ne zamanmış? diye sorar. İşte göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay bir araya getirildiği zaman! O gün insan 'kaçacak yer

neresi?' diyecektir. Hayır, hayır! (Kaçıp) sığınacak yer yoktur. O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur" (el-Kıyâme 75/6-12).

"Gökyüzü yarıldığı, yıldızlar döküldüğü, denizler birbirine katıldığı, kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığı zaman, insanoğlu (yapıp) gönderdiklerini ve (yapamayıp) geride bıraktıklarını bir bir anlar" (el-İnfitâr 82/1-5).

Kur'an'da kıyamet günü; saat, vâkıa (kesin olarak meydana gelecek olan), et-tâmmetü'l-kübrâ (en büyük felâket ve belâ), hâkka (gerçek olan), gāşiye (şiddetiyle birden bire halkı saran), kāria (kapıyı çalacak gerçek) gibi isimlerle de anılmıştır.

Kıyamet günü önce müminlerin ruhları alınarak âhirete göçmeleri sağlanacak, böylece kıyamet, insanların kötüleri ve kâfirler üzerine kopacaktır (Buhârî, "Fiten", 5; Müslim, "Fiten", 53; İbn Mâce, "Fiten", 24).

1. Kıyametin Kopacağı Zaman

Kıyametin ne zaman kopacağını ancak Allah bilir. Bu konuda ne Hz. Peygamber, ne ona vahiy getiren Cebrâil (a.s.), ne de zamanı gelince kıyamet olayını fiilen gerçekleştirmekle görevlendirilecek olan İsrâfil (a.s.) bu bilgiye sahiptir. Yüce Allah kıyametin kopacağı zamanı ancak kendisinin bildiğini çeşitli âyetlerde ifade etmiştir. Bu konudaki bazı âyetlerin meâli şöyledir:

"Kıyamet vakti hakkındaki bilgi ancak Allah katındadır..." (Lokmân 31/34).

"Sana kıyameti, ne zaman gelip çatacağını soruyorlar. De ki: Onun ilmi ancak Rabbimin katındadır. Onun vaktini O'ndan başkası açıklayamaz. O, göklere de yerlere de ağır gelmiştir. O size ansızın gelecektir. Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Allah katındadır. Ama insanların çoğu bilmezler" (el-A'râf 7/187).

Cibrîl hadisi diye bilinen hadiste de Cebrâil (a.s.) iman, İslâm ve ihsan kavramlarının ne ifade ettiğini Hz. Peygamber'e sorduktan sonra kıyametin ne zaman kopacağını sormuş ve şu cevabı almıştır: *"Bu meselede kendisine soru sorulan, sorandan daha bilgili değildir"* (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15).

Müslüman için önemli olan, kıyametin ne zaman kopacağını bilmek değil, onun kopmasıyla başlayacak olan ebedî hayata gerektiği şekilde hazırlanabilmektir. Kıyametin ne zaman kopacağını bilmek mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber bazı hadisleriyle onun yaklaştığını gösteren alâmetlerden insanları haberdar etmiştir.

2. Kıyamet Alâmetleri (Eşrâtü's-sâat)

Kıyamet alâmetleri, insan iradesine bağlı olması veya olmaması, kıyametin kopuşuna çok yakın bulunup bulunmaması durumu göz önünde tutularak iki başlık altında incelenir: Küçük alâmetler, büyük alâmetler. Alâmetlerin büyük veya küçük diye nitelenmeleri önemlerinden dolayı değil, açıklanan sebepten dolayıdır.

1. Küçük Alâmetler. Dinî emirlerin ihmal edilmesi ve ahlâkın bozulması gibi insan iradesine bağlı olarak büyük alâmetlerden çok önce meydana gelecek olan olaylardır. Peygamberimiz'in gönderilmesi ve onunla peygamberliğin sona ermesi, ilmin ortadan kalkıp bilgisizliğin artması, şarap içme ve zinanın açıkça yapılır olması, ehliyetsiz insanların söz sahibi olması, adam öldürme olaylarının artması, dünya malının bollaşması, zekât verecek fakirin bulunmaması gibi olaylar kıyametin küçük alâmetlerinin bazılarıdır (Buhârî, "Tefsîr", 79, "Hudûd", 20, "Fiten", 25; Tirmizî, "Fiten", 34; İbn Mâce, "Fiten", 25; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15).

2. Büyük Alâmetler. Kıyametin kopmasının hemen öncesinde meydana gelecek ve birbirini izleyecek olan olaylardır. Büyük alâmetler, tabiat kanunlarını aşan ve insan iradesinin dışında gerçekleşen olaylardır. Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Kıyametten önce on alâmet görmediğiniz sürece dünyanın sonu gelmez"* buyurmuş ve bu alâmetleri şu şekilde sıralamıştır (Müslim, "Fiten", 39; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 11; İbn Mâce, "Fiten", 28):

a) Duman. Müminleri nezleye tutulmuş gibi bir duruma getiren ve kâfirleri sarhoş eden bir dumanın çıkışı ve bütün yeryüzünü kaplaması.

b) Deccâl. Bu isimde bir şahıs çıkacak ve Tanrılık iddiasında bulunacak, istidrâc denilen bazı olağan üstülükler gösterecek ve Hz. Îsâ tarafından öldürülecektir.

c) Dâbbetü'l-arz. Bu isimde bir canlı çıkacak, yanında Hz. Mûsâ'nın asâsı ve Hz. Süleyman'ın mührü bulunacak, asâ ile müminin yüzünü aydınlatacak, mühür ile kâfirin burnunu kıracak, böylelikle müminlerin ve kâfirlerin tanınmaları sağlanacaktır.

d) Güneşin Batıdan Doğması. Evrenin tek hâkimi Allah'ın emriyle güneş batıdan doğacak, bu olaydan sonra iman edenlerin imanı, kendilerine hiçbir fayda vermeyecektir.

e) Ye'cûc ve Me'cûc'ün Çıkması. Bu isimde iki topluluğun yeryüzüne dağılarak bir süre bozgunculuk yapmaları da kıyametin bir başka büyük alâmetidir.

f) Hz. Îsâ'nın Gökten İnmesi. Hz. Îsâ kıyametin kopmasına yakın gökten inecek, insanlar arasında adaletle hükmedecek, Hz. Peygamber'in dini üzere amel edecek, deccâli öldürecek, sonra da ölecektir.

g) Yer Çöküntüsü. Biri doğuda, biri batıda, biri de Arap yarımadasında olmak üzere üç yer çöküntüsü meydana gelecektir.

h) Ateş Çıkması. Hicaz taraflarında büyük bir ateş çıkacak ve her tarafı aydınlatacaktır.

Kıyamet alâmetleriyle ilgili olarak hadis kitaplarımızda pek çok rivayet ve bilgi bulunmaktadır. Âhiretle ilgili diğer konularda olduğu gibi kıyamet alâmetlerinin mahiyeti konusunda da gerçek bilgi sahibi yüce Allah'tır. Onların gerçek yüzü bilinemez. Ancak bazı yorumlar yapılabilir, mahiyeti ise Allah'a havale edilir.

3. Sûr ve Sûra Üfürüş

Kelime olarak **sûr**, "seslenmek, boru, üflenince ses çıkaran boynuz" anlamlarına gelir. Terim olarak "kıyametin kopuşunu belirtmek ve kıyamet koptuktan sonra bütün insanların mahşer yerinde toplanmak üzere dirilmelerini sağlamak için İsrâfil (a.s.) tarafından üfürülecek olan boru"ya sûr denilir. Hz. Peygamber bir hadislerinde sûrun, kendisine üflenen bir boru ve boynuz olduğunu haber vermişlerdir (Tirmizî, "Kıyâmet", 8). Fakat bu borunun mahiyeti insanlar tarafından bilinemez. Sûr da bütün âhiret hallerinde olduğu gibi dünyadaki borulara benzetilemez.

Kur'an âyetlerinden anlaşıldığına göre, İsrâfil (a.s.) sûra iki defa üfürecektir. İlkinde Allah'ın diledikleri hariç, göklerde ve yerde olan her şey dehşetinden sarsılacak (nefha-i feza'=korku üfürüşü) ve her şey yıkılıp ölecek ve kıyamet kopacak (nefha-i sâik=ölüm üfürüşü), ikincisinde de insanlar dirilecek ve mahşer yerinde toplanmak üzere Rablerine koşacaklardır (nefha-i kıyâm=kalkış üfürüşü) (en-Neml 27/87; Yâsîn 36/51; ez-Zümer 39/68; el-Hâkka 69/13-16).

İsrâfil'in sûra iki defa üfürmesi arasında geçecek zaman ise kesin olarak bilinmemektedir.

cc) Ba‘s (Yeniden Dirilme) ve Âhiret Halleri

1. Ba‘s

“Öldükten sonra tekrar dirilmek” anlamına gelen **ba‘s**, âhiret hayatının en önemli devrelerinden biridir. Kıyametin kopmasından sonra İsrâfil (a.s.) sûra ikinci defa üfürecek ve bütün canlı yaratıklar tekrar diriltileceklerdir.

Ehl-i sünnet inancına göre tekrar diriliş, hem beden hem de ruh ile olacaktır. Buna göre insan, öldükten ve çürüdükten sonra, Allah, onun bedenine ait aslî parçaları bir araya getirecek (veya benzerini yaratacak) ve ruhu buna iade edecektir. Kur'ân-ı Kerîm'deki *"Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız. Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe derilerini başka derilerle değiştiririz ki, acıyı duysunlar..."* (en-Nisâ 4/56) meâlindeki âyet ile hesap sırasında insanın dil, el ve ayaklarının şahitlik yapacağını bildiren âyetler (en-Nûr 24/24-25), yeniden dirilişin, ruh-beden birlikteliği ile olacağının delilleridir.

Kur'ân-ı Kerîm öldükten sonra tekrar dirilişi inkâr edenlere karşı, yeniden dirilmenin aklen mümkün olduğunu ve mutlaka meydana geleceğini ısrarla vurgulamakta ve bu konuda şu delilleri ileri sürerek, bu gerçeği ispatlamaktadır:

1. Bir şeyi yoktan var edenin, onu ikinci defa var etmesi öncelikle mümkündür. Bu tür ispata örnek olarak şu âyetler verilebilir:

"Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek? diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir" (Yâsîn 36/78-79).

"Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden (sperm), sonra alakadan (aşılanmış yumurta), sonra organları önce belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından yarattık ki, size (kudretimizi) gösterelim. Ve dilediğimizi belirlenmiş bir süreye kadar rahimlerde bekletiriz. Sonra sizi bir bebek olarak dışarı çıkarırız. Sonra güçlü çağınıza ulaşmanız için (sizi büyütürüz). İçinizden kimi vefat eder. Yine içinizden kimi de ömrün en verimsiz çağına kadar götürülür, ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin..." (el-Hac 22/5).

2. Zor bir şeyi yaratan, kolay bir şeyi elbette yaratabilir. Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha zordur. Gökleri ve yeri yaratıp, onları bir şeye dayanmadan uzayda tutan Allah, insanı öldükten sonra

tekrar diriltmeye şüphesiz kādirdir: *"Gökleri ve yeri yaratan ve bunları yaratmakla yorulmayan Allah'ın, ölüleri diriltmeye de gücünü yeteceğini düşünmezler mi?..."* (el-Ahkāf 46/33).

Ayrıca insanın ilk yaratılışı, ikinci yaratılışına göre daha zordur. İnsanı ilkin yaratmaya kādir olan Allah, onu ikinci defa yaratmaya daha çok kādirdir: *"O ilkin mahlûku yaratıp sonra da tekrar diriltecek olandır ki, bu ona göre (birinciden) pek daha kolaydır..."* (er-Rûm 30/27).

3. Ölü bir durumda olan yeri canlandıran Allah, insanı da diriltebilir: *"...Sen yeryüzünü de ölü ve kupkuru görürsün. Fakat biz onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman, o harekete gelir, kabarır, her çeşitten iç açıcı bitkiler verir. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir. O ölüleri diriltir, yine O her şeye hakkıyla kādirdir. Kıyamet vakti de gelecektir. Bunda şüphe yoktur. Ve Allah kabirlerdeki kimseleri diriltip kaldıracaktır"* (el-Hac 22/5-7).

4. Bir şeyi zıddına çeviren onu benzerine çevirebilir. Meselâ suyun bol miktarda bulunduğu yeşil ağaçtan ateşin çıkması, âdeta imkânsız iken, ateşi yeşil ağaçtan çıkaran Allah, insanı tekrar yaratabilir: *"Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kādir değil midir? Evet elbette kādirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır"* (Yâsîn 36/80-81).

Hz. Peygamber de çeşitli hadislerinde, öldükten sonra tekrar diriltme konusunda bilgi vermiştir. O bir hadiste şöyle buyurmuştur: *"İnsanın kuyruk sokumu kemiği (acbü'z-zeneb) dışındaki her şeyi, ölümünden sonra çürüyüp yok olacaktır. Kıyamet günü tekrar diriltme bu çürümeyen parçadan olacaktır"* (Buhârî, "Tefsîr", 39/3; Müslim, "Fiten", 141, 142). Yine bu konudaki hadislerde kıyamet gününde bütün insanların diriltileceği, kabirden de ilk defa Hz. Muhammed'in kalkacağı bildirilmektedir (Buhârî, "Tefsîr", 39/3; İbn Mâce, "Cenâiz", 58). Hz. Peygamber bir hadislerinde, insanların diriltilirken ilk yaratılışlarındaki gibi olacaklarını haber vermiş (Buhârî, "Rikāk", 45; Müslim, "Cennet", 55-59), bir başka hadiste de *"Her kul, öldüğü hal üzere diriltilir"* buyurmuştur (Müslim, "Cennet", 83).

2. Haşir ve Mahşer

Sözlükte "toplanmak, bir araya gelmek" demek olan **haşir**, terim olarak yüce Allah'ın insanları hesaba çekmek üzere tekrar dirilişten sonra bir araya toplamasıdır. İnsanların toplandıkları yere mahşer veya arasât denilir. Kur'ân-ı Kerîm'de mahşerden ve bu sırada yaşanacak olaylardan bahseden pek çok âyet vardır. Bu âyetlerden birinde şöyle buyurulur: *"Allah, onları*

sanki günün ancak bir saati kadar kaldıklarını sandıkları bir durumda yeniden diriltip toplayacağı gün aralarında birbirleriyle tanışırlar. Allah'ın huzuruna varmayı yalanlayanlar elbette zarara uğramışlardır. Çünkü onlar doğru yola gitmemişlerdi" (Yûnus 10/45).

Haşir günü insanlar kendi dertlerini, hesaptan yüz akıyla çıkıp çıkmayacaklarını düşüneceklerinden yakınlarıyla bile ilgilenmeyeceklerdir. O gün müminlerin yüzleri parlayacak, kâfirlerin ise kararacaktır. Hz. Peygamber her kulun öldüğü durum üzere, iyilik üzere ölmüşse iyi, kötülük üzere ölmüşse kötü olarak diriltileceğini, yalın ayak ve ilk yaratılışları gibi haşredileceklerini bildirmiştir (Buhârî, “Rikāk”, 45; Müslim, “Cennet”, 14, 19; Tirmizî, “Tefsîr”, 18).

3. Amel Defterlerinin Dağıtılması

İnsanlar hesaplarının görülmesi için toplandıktan sonra, kendilerine dünyada iken yaptıkları işlerin yazılı bulunduğu amel defterleri dağıtılır. Bu defterlerin mahiyeti bilinmemektedir. Onlar dünyadaki defterlere benzetilemez. Kirâmen Kâtibîn adı verilen melekler tarafından yazılan bu defterler hakkında Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Kitap ortaya konmuştur. Suçluların onda yazılı olanlardan korkmuş olduklarını görürsün. Vay halimize derler, bu nasıl kitapmış. Küçük büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş. Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez"* (el-Kehf 18/49).

Amel defterleri cennetliklere sağdan, cehennemliklere soldan veya arkadan verilir. Defteri sağdan verilenlere "ashâb-ı yemîn", soldan veya arkadan verilenlere "ashâb-ı şimâl" adı verilir. Defterin sağdan verilmesi bir müjde, soldan verilmesi ise azabın habercisidir.

4. Hesap ve Sual

İnsanlar amel defterlerini ellerine aldıktan ve yaptıklarının en ince detayına kadar yazıldığını gördükten sonra Allah Teâlâ tarafından hesaba çekileceklerdir. Hesap ve sorgulama sırasında amel defterlerinden başka, insanın organları ve yeryüzündeki mevcûdat da insanın yaptıklarına şahitlik edecektir.

Zerre ölçüsü hayır işleyenin mükâfatını, kötülük işleyenin cezasını göreceği ve hiçbir adaletsizliğin söz konusu olmayacağı sorgu ve hesap sırasında insanlara şu beş şey sorulacaktır: Ömrünü nerede tükettiği, gençliğini nasıl geçirdiği, malını nerede kazandığı, nereye harcadığı, bildiklerini uygulayıp uygulamadığı (Tirmizî, “Kıyâmet”, 1).

Çeşitli hadislerde de bütün insanların, aracı olmaksızın Allah tarafından hesaba çekileceği, müminler sorulan sorulara kolaylıkla cevap verirlerken, kâfirlerin ince ve titiz bir hesap ve sorgulamadan geçirilecekleri haber verilmektedir (Buhârî, “Rikāk”, 49; “Mezâlim”, 2; Müslim, “Zekât”, 20; “Cennet”, 18).

5. Mîzan

Sözlükte "terazi" anlamına gelen **mîzan**, âhirette hesaptan sonra herkesin amellerinin tartıldığı ilâhî adalet ölçüsüdür. İç yüzü bizce bilinemeyen mîzan, dünyadaki ölçü aletlerinin hiçbirine benzemez. Tartıda iyilikleri kötülüklerinden ağır gelenler kurtuluşa erecek, hafif gelenler ise cehenneme gideceklerdir. Cehenneme gidenlerden mümin olanlar, işlediği suçun karşılığı olan cezayı çektikten sonra oradan çıkarılıp cennete girdirileceklerdir. Mîzan hakkında Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Biz kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak (herkese) yeteriz"* (el-Enbiyâ 21/47).

6. Sırat

Sırat cehennemin üzerine uzatılmış bir yoldur. Herkes buradan geçecektir. Müminler yaptıkları amellerine göre kimi süratli, kimi daha yavaş olarak bu yoldan geçecek, kâfirler ve günahkârlar ise ayakları sürçerek cehenneme düşeceklerdir. Sıratın nasıl bir şey olduğuna dair sahih hadislere rastlamak mümkün değildir. Peygamberimiz bir hadislerinde, cehennemin üzerine kurulacak sırattan ilk geçenin kendisi ve ümmeti olacağını, insanların iyi amelleri sayesinde oradan süratle geçeceklerini bildirmiştir (Buhârî, “Ezân”, 129; “Rikāk”, 48-52; Müslim, “Îmân”, 81; İbn Mâce, “Zühd”, 33).

7. Havuz

Kıyamet gününde peygamberlere ihsan edilecek havuzlar bulunacaktır. Müminler bunların tatlı ve berrak suyundan içerek susuzluklarını giderecеklerdir. Kur'an'daki *"Kuşkusuz biz sana kevseri verdik"* (el-Kevser 108/1) âyetinde geçen kevser, genellikle havuz olarak anlaşılmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in kıyametteki havuzu için "havz-ı kevser" denilmiştir.

Hadislerde bildirildiğine göre kıyamet günü her peygamberin bir havuzu olacaktır. Bu havuzdan o peygamberin kendisi ve ümmeti içecektir. Hz. Peygamber'in havuzu çok geniş, suyu sütten daha beyaz, kokusu miskten daha güzel, kadehlerinin sayısı da gökteki yıldızlardan daha çoktur. Ondan bir kere içen bir daha ebediyen susamayacaktır (Buhârî, “Rikāk”, 53; “Fiten”, 1; Müslim, “Fezâil”, 9; Tirmizî, “Kıyâmet”, 14, 15).

8. Şefaat

Âhirette bütün peygamberlerin Allah'ın izniyle şefaat etmeleri haktır ve gerçektir. Şefaat demek, günahı olan müminlerin günahlarının bağışlanması, olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için peygamberlerin ve Allah katındaki dereceleri yüksek olanların Allah'a yalvarmaları ve dua etmeleri demektir.

Kâfir ve münafıklar için şefaatin hiçbir şekilde söz konusu olmadığı o günde, başta Peygamberimiz olmak üzere diğer peygamberler ve Allah'ın has kulları, *"...İzni olmadan onun katında kim şefaat edebilir?..."* (el-Bakara 2/255), *"...Onlar Allah rızâsına ulaşmış olanlardan başkasına şefaat etmezler..."* (el-Enbiyâ 21/28) meâlindeki âyetler şefaatin varlığını ortaya koyarlar. Peygamberimiz de *"Şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir"* (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 21; Tirmizî, "Kıyâmet", 11; İbn Mâce, "Zühd", 37) buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in bundan başka bir de genel ve kapsamlı bir şefaati vardır. Mahşerde bütün yaratıklar ıstırap ve heyecan içinde hesaplarının görülmesi için bekleşirlerken, o Allah'a dua ederek hesap ve sorgunun bir an önce yapılmasını ister. Buna "şefâat-i uzmâ" (en büyük şefaat) denilir. Peygamberimiz'in bu şefaati, Kur'an'da "makām-ı mahmûd" (övülen makam) adıyla anılır (el-İsrâ 17/79); şefâat-i uzmâ konusunda bk. Buhârî, "Zekât", 52).

Müslümanlara düşen görev, şefaate güvenip dinin gereklerini terketmek değil, şefaate lâyık olmak için çalışıp çabalamaktır.

9. A'râf

"Dağ ve tepenin yüksek kısımları" anlamına gelen **a'râf**, cennetle cehennemin arasında bulunan sûrun ve yüksek kısmın adıdır. Bilginler, a'râf ve a'râflıkların kimler olacağı konusunda farklı iki görüşe sahip olmuşlardır:

1. Herhangi bir peygamberin tebliğini duymamış olarak ölen insanlarla, küçükken ölen müşrik çocukları a'râfta kalacaklardır.

2. A'râflıklar, iyi ve kötü amelleri eşit olan müminlerdir. Bunlar cennete girmeden önce cennetle cehennem arasında bir süre bekletilecekler, sonra Allah'ın lutfuyla cennete gireceklerdir.

Kur'an'da a'râfta bulunanlarla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"İki taraf (cennetliklerle cehennemlikler) arasında bir perde ve a'râf üzerinde herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki, bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak, cennet ehline selâm size diye seslenirler. Gözleri cehennem ehli tarafına döndürülünce: Ey Rabbimiz, bizi zalimler topluluğu ile beraber bulundurma, derler"* (el-A'râf 7/46-47).

10. Cehennem

Kelime olarak "derin kuyu" anlamına gelen **cehennem**, âhirette kâfirlerin sürekli olarak, günahkâr müminlerin de günahları ölçüsünde cezalandırılmak üzere kalacakları azap yeridir. Kur'an'da cehennem için yedi isim kullanılmıştır: Cehennem (derin kuyu), nâr (ateş), cahîm (son derece büyük, alevleri kat kat yükselen ateş), hâviye (düşenlerin çoğunun geri dönmediği uçurum), saîr (çılgın ateş ve alev), lezâ (dumansız ve katıksız alev), sakar (ateş), hutame (obur ve kızgın ateş). Bazı bilginler bu yedi ismin, cehennemin yedi tabakası olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Cehennem ve oradaki hayat, Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde tasvir edilir: Suçlular cehenneme vardıklarında, cehennem onlara büyük kıvılcımlar saçar (el-Mürselât 77/32-33), uzaktan gözüktüğünde onun kaynaması ve uğultusu işitilir (el-Furkān 25/12). İnkârcılar için bir zindan olan cehennem (el-İsrâ 17/8), ateşten örtü ve yataklarıyla (el-A'râf 7/40-41), cehennemlikleri her taraftan kuşatan (el-Kehf 18/29), yüzleri dağlayan ve yakan (İbrâhim 14/50; el-Mü'minûn 23/104), deriyi soyup kavuran (el-Meâric 70/16), yüreklere çöken (el-Hümeze 104/7), kızgın ateş dolu bir çukurdur (el-Kāria 101/9-11). Yakıtı insanlarla taşlar olan cehennem (et-Tahrîm 66/6), kendisine atılanlardan bıkmayacaktır (Kāf 50/33). İnsanın içine işleyen bir sıcaklık ve kaynar su içinde, serin ve hoş olmayan bir kara dumanın gölgesinde bulunacak cehennemliklerin (el-Vâkıa 56/42-44) derileri, her yanışında, azabı tatmaları için başka deriler ile değiştirilecektir (en-Nisâ 4/56). Onların yiyeceği zakkum ağacı (es-Sâffât 37/64-66), içecekleri kaynar su ve irindir (el-Vâkıa 56/53-55; en-Nebe' 78/25). Orada serinlik bulamadıkları gibi içecek güzel bir şey de bulamayacaklardır (en-Nebe' 78/24).

Allah'ı görmekten mahrum kalacak inkârcılara (el-Mutaffifîn 83/15) Allah rahmet etmeyecek (en-Nisâ 4/137, 168), cehennem azabı ise onları ebedî olarak kuşatacaktır. Günahkâr müminler ise cehennemde ebedî kalmayacaklar, Peygamberimiz'in hadislerinde de bildirildiği gibi, cezalarını çektikten sonra cennete konulacaklardır (Buhârî, "Rikāk", 51; "Tevhîd", 19; Tirmizî, "Birr", 61; İbn Mâce, "Mukaddime", 9).

Âhiret hayatının her devresinde olduğu gibi cehennem azabını ruh, beden ile birlikte çekecektir. Ancak cehennem hayatında sözü edilen, acı, ıstırap, azap, ateş vb. şeyler bu dünyadakilere benzetilemez. Bunların iç yüzünü insanların bilmesi mümkün değildir. Ancak Allah bilir.

11. Cennet

Sözlükte "bahçe, bitki ve sık ağaçlarla örtülü yer" anlamına gelen **cennet**, terim olarak "çeşitli nimetlerle bezenmiş olan ve müminlerin içinde ebedî olarak kalacakları âhiret yurdu"na denir. Cennet ve oradaki hayat sonsuzdur.

Kur'an'da cennet için çeşitli isimler kullanılmıştır. Cennetin tabakaları olması ihtimali de bulunan bu isimleri şöyle sıralayabiliriz: Cennetü'l-me'vâ (şehid ve müminlerin barınağı ve konağı olan cennet), cennet-i adn (ikamet ve ebedîlik cenneti), dârü'l-huld (ebedîlik yurdu), firdevs (her şeyi kapsayan cennet bahçesi), dârü's-selâm (esenlik yurdu), dârü'l-mukāme (ebedî kalınacak yer), cennâtü'n-naîm (nimetlerle dolu cennetler), el-makāmü'l-emîn (güvenli makam).

Kur'ân-ı Kerîm'i incelediğimiz zaman onun cenneti ve cennetlikleri şu şekilde tasvir ettiğini görürüz: Cennet, genişliği göklerle yer kadar olan (Âl-i İmrân 3/133), yakıcı sıcağın da dondurucu soğuğun da görülmeyeceği bir yerdir (el-İnsân 76/13). Temiz su, tadı bozulmayan süt ve süzme bal ırmaklarının yer aldığı cennette (Muhammed 47/15), suyu zencefille kokulandırılmış tatlı su pınarı (selsebîl) (el-İnsân 76/18) ve sonunda misk kokusu bırakan bir içecek de vardır (el-Mutaffifîn 83/25-26). Cennet içeceği baş ağrıtmayan, sarhoş etmeyen, içenlere zevk bahşeden ve bembeyaz bir kaynaktan çıkan (es-Sâffât 37/45-47) bir içecektir. İçildiği zaman sarhoş etmediği gibi ne baş dönmesi yapar (el-Vâkıa 56/19), ne günah işlemeye iter, ne de saçmalatır (et-Tûr 52/23). Cennette türlü meyveler, hurmalıklar, nar ağaçları (er-Rahmân 55/68), bağlar (en-Nebe' 78/32), dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları (el-Vâkıa 56/28-29), çeşit çeşit kuş etleri (el-Vâkıa 56/21) bulunur.

Cennetliklerin elbiseleri ince ve kalın halis ipektendir (el-Kehf 18/31; el-İnsân 76/21), süsleri altındandır (el-Kehf 18/21; el-Hac 22/23; el-Fâtır 35/33), evleri güzeldir (et-Tevbe 9/72). Cennettekilere hizmet etmek için ölümsüz gençler (vildan) dolaşır, onlar –güzelliklerinden dolayı– saçılmış birer inci sanılırlar (el-İnsân 76/19). Bunlar altın kadeh ve tepsiler dolaştırırlar, cennetliklerin canlarının istediği ve gözlerinin gördüğü her şey orada hazır bulunur (ez-Zuhruf 43/71). Cennettekilere altlarından ırmaklar akan, üst üste bina edilmiş köşkler vardır (ez-Zümer 39/20), cennetlikler için pek çok güzelliklerle nitelenmiş tertemiz eşler bulunacaktır (el-Bakara 2/25; el-Vâkıa 56/35-38; es-Sâffât 37/48-49; en-Nebe' 78/33). Cennetliklerin hem kendileri hem de eşleri cennetin gölgelerinde tahtları üzerine kurulup yaslanırlar (Yâsîn 36/56). Allah tarafından kalplerinden kin sökülüp atılmış olan cennetlikler, kardeşler halinde, karşı karşıya tahtları üze-

rinde otururlar. Orada bunlara hiçbir yorgunluk ve zahmet yoktur (el-Hicr 15/47-48). Cennette boş ve yalan söz de işitilmez (en-Nebe' 78/35).

Cennet nimetlerinin insan akıl ve hayalinin alamayacağı güzellikte olduğunu Hz. Peygamber bir kutsî hadiste şöyle açıklamıştır: *"Cenâb-ı Hak buyuruyor ki: Sâlih kullarım için ben, cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve insanın kalbinden bile geçmeyen nice nimetler hazırladım"* (Buhârî, "Tefsîr", sûre 32; Müslim, "Cennet", 1; Tirmizî, "Tefsîr", sûre 32).

Şüphesiz cennetteki nimetlerin en büyüğü Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve Allah'ı görmektir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: *"... Allah'ın rızâsı ise hepsinden (bütün cennet nimetlerinden) daha büyüktür. İşte büyük kurtuluş ta budur"* (et-Tevbe 9/72).

Allah'ın Âhirette Görülmesi (Rü'yetullah). Müminler, âhirette, cennete girdikten sonra Allah'ı göreceklerdir. Bu görmenin mahiyeti hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak bilginler Allah'ı görme olayında, bu dünyada varlıkların görülmesi için zorunlu olan şartların gerekmediğini ileri sürmüşlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de *"Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır"* (el-Kıyâme 75/22-23) buyurularak, âhirette müminlerin Allah'ı görecekleri haber verilmektedir. Peygamber Efendimiz de bir hadislerinde şöyle buyurmaktadır: *"Muhakkak ki siz şu ayı görüşünüz gibi, Rabbinizi de göreceksiniz. Ve o sırada izdihamdan ötürü birbirinize zarar vermiş de olamayacaksınız"* (Buhârî, "Mevâkīt", 16; "Tevhîd", 24; Müslim, "Îmân", 81; Tirmizî, "Cennet", 15).

Bir başka hadiste de, müminler cennete girdikten sonra, Allah'ın müminlere *"Daha vermemi istediğiniz bir şey var mı?"* diye soracağı haber verilmektedir. Onların bu soruya *"Daha ne isteyelim?"* diye cevap vermeleri üzerine, Allah'ın kendisini müminlere göstereceği, artık müminler için Allah'a bakmaktan daha hoş gelecek bir şeyin bulunmayacağı aynı hadiste bildirilmiştir (bk. Müslim, "Îmân", 80; Tirmizî, "Cennet", 16).

F) KAZÂ ve KADERE İMAN

a) Kazâ ve Kaderin Anlamları

Kader sözlükte "ölçü, miktar, bir şeyi belirli ölçüye göre yapmak ve belirlemek" anlamlarına gelir. Terim olarak "yüce Allah'ın, ezelden ebede kadar olacak bütün şeylerin zaman ve yerini, özellik ve niteliklerini, ezelî ilmiyle bilip sınırlaması ve takdir etmesi" demektir. Allah'ın ilim ve irade sıfatlarıyla

ilgili bir kavram olan kader, evreni, evrendeki tüm varlık ve olayları belli bir nizam ve ölçüye göre düzenleyen ilâhî kanunu ifade eder.

Sözlükte "emir, hüküm, bitirme ve yaratma" anlamlarına gelen **kazâ**, Cenâb-ı Hakk'ın ezelde irade ettiği ve takdir buyurduğu şeylerin zamanı gelince, her birisini ezelî ilim, irade ve takdirine uygun biçimde meydana getirmesi ve yaratmasıdır. Kazâ Allah'ın tekvîn sıfatı ile ilgili bir kavramdır.

b) Kazâ ve Kadere İman

Kader ve kazâya iman yüce Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatlarına inanmak demektir. Bir başka deyişle bu sıfatlara inanan kimse, kader ve kazâya da inanmış olur. Bu durumda kader ve kazâya inanmak demek, hayır ve şer, iyi ve kötü, acı ve tatlı, canlı ve cansız, faydalı ve faydasız her ne varsa hepsinin Allah'ın bilmesi, dilemesi, kudreti, takdiri ve yaratması ile olduğuna, Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına inanmak demektir.

Dünyada meydana gelmiş ve gelecek olan her şey, Allah'ın ilmi, dilemesi, takdiri ve yaratması ile olur. Her şeyin bir kaderi vardır. Bunun anlamı ise şudur: Yüce Allah, insanları hür iradeleriyle seçecekleri şeylerin nerede ve ne şekilde seçileceğini ezelî yani zamanla sınırlı olmayan mutlak ilmiyle bilir ve bu bilgisine göre diler, yine Allah bu dilemesine göre takdir buyurup zamanı gelince kulun seçimi doğrultusunda yaratır. Bu durumda Allah'ın ilmi, kulun seçimine bağlı olup, Allah'ın ezelî mânada bir şeyi bilmesinin, kulun irade ve seçimi üzerinde zorlayıcı bir etkisi yoktur. Aslında insanlar, Allah'ın kendileri hakkında sahip olduğu bilgiden habersizdirler ve pratik hayatta bu bilginin etkisi altında kalmaksızın kendi iradeleriyle davranmaktadırlar. Bir başka ifadeyle söylersek biz, yüce Allah bildiği için belli işleri yapmıyoruz. Bizim bu işleri yapacağımız, O'nun tarafından ezelî ve mutlak anlamda bilinmektedir. Allah, kulu seçen ve seçtiklerinden sorumlu olan bir varlık olarak yaratmış, onu emir ve yasaklarla sorumlu ve yükümlü tutmuştur. Ayrıca Allah Teâlâ, kulun seçimine göre fiilin yaratılacağı noktasında bir ilâhî kanun da belirlemiştir.

Kader konusunda bilinmesi gereken bir başka husus da şudur: Kader iç yüzünü ancak Allah'ın bilebileceği, mutlak ve kesin bir biçimde çözümlenmesi mümkün olmayan bir ilâhî sırdır. Zaman ve mekân kavramlarıyla yoğrulmuş bulunan insan aklı, zaman ve mekân boyutlarının söz konusu olmadığı bir ilâhî ilmi, irade ve kudreti kavrayabilme güç ve yeteneğinde değildir. Kader konusunu kesin biçimde çözmeye girişmek, insanın kapasitesini zorlaması ve imkânsıza tâlip olması demektir.

Kader ve kazâya inanmak iman esaslarındandır. Ancak insanlar kaderi bahane ederek, kendilerini sorumluluktan kurtaramazlar. Bir insan "Allah böyle yazmış, alın yazım buymuş, bu şekilde takdir etmiş, ben ne yapayım?" diyerek günah işleyemeyeceği gibi, günah işledikten sonra da kendisini suçsuz gösteremez, kaderi mazeret olarak ileri süremez. Çünkü bu fiiller, insanlar böyle tercih ettikleri için, bu seçime uygun olarak Allah tarafından yaratılmışlardır. Ayrıca sır olan kaderin iç yüzü Allah'tan başkası tarafından bilinemez. O halde kader ve kazâya güvenip çalışmayı bırakmak, olumlu sonucun sağlanması ya da olumsuz sonuçların önlenmesi için gerekli sebeplere sarılmamak ve tedbirleri almamak, İslâm'ın kader anlayışı ile bağdaşmaz. Allah her şeyi birtakım sebeplere bağlamıştır. İnsan bu sebepleri yerine getirirse Allah da o sebeplerin sonucunu yaratacaktır. Bu da bir ilâhî kanundur ve bir kaderdir.

c) Kader ve Kazâ ile İlgili Âyet ve Hadisler

Kader ve kazâya iman, her şeyin Allah'ın takdirine bağlı bulunduğuna işaret eden âyetlerin yanı sıra ilâhî ilmin, olmuş ve olacak tüm varlık ve olayları kuşattığını belirten âyetlerde ısrarla vurgulanmıştır. Hz. Peygamber de bazı meşhur hadislerinde kadere imanı bir iman esası olarak açıklamıştır. Kader konusu ile ilgili bazı âyetlerin meâli şöyledir:

"...O'nun katında her şey bir ölçü (miktar) iledir" (er-Ra'd 13/8).

"...Her şeyi yaratıp ona bir nizam veren ve mukadderatını tayin eden Allah, yüceler yücesidir" (el-Furkān 25/2).

"De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez..." (et-Tevbe 9/51).

Bu âyetlerden başka Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, dilediğini sapıklığa sevkedip, dilediğini hidayete erdirdiğini, insanlar arasında ölümü O'nun takdir ettiğini bildiren âyetler de (bk. ez-Zümer 39/62; es-Sâffât 37/96; el-A'râf 7/178; el-Vâkıa 56/60 vb.) kapsam açısından kâinatta her şeyin belli bir kadere bağlı bulunduğu, bunun da Allah Teâlâ tarafından belirlendiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Hz. Peygamber de Cibrîl hadisi diye bilinen hadiste açıklandığı gibi, kadere imanı iman esasları arasında saymıştır. Bu hadiste geçtiğine göre Cebrâil (a.s.) Peygamberimiz'e:

– *"İman nedir?"* diye sormuş, o da:

– *“Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, hayır ve şerriyle kadere inanmandır”* cevabını vermiştir (bk. Müslim, “Îmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9).

Kaderin bir ilâhî sır oluşunu ve insanlar tarafından gerçek anlamda çözülmesinin imkânsızlığını göz önünde bulunduran Hz. Peygamber kader konusunu tartışan ashabını uyararak şöyle buyurmuştur: *"Siz bununla mı emrolundunuz? Veya ben bunun için mi peygamber olarak gönderildim? Şunu biliniz ki sizden önceki ümmetler bu tür tartışmalara başladıkları zaman helâk olmuşlardır. Böyle tartışmalara girmemelisiniz"* (Tirmizî, “Kader”, 1).

d) İnsanın İradeli Fiilleri ve Fiillerinin Yaratılması

aa) Allah'ın ve İnsanın İradesi

Sözlükte "seçmek, istemek, yönelmek, tercih etmek ve karar vermek" anlamlarına gelen **irade** terim olarak, “Allah'ın veya insanın ilgili seçeneklerden birini seçip belirlemesi, tayin ve tahsis etmesi” diye tanımlanır.

Allah'ın iradesi ezelîdir, sonsuzdur, sınırsızdır, herhangi bir şeyle bağlantılı değildir ve mutlaktır. İnsanın iradesi ise sonlu, sınırlı, zaman, mekân vb. şeylerle bağlantılıdır. Evrende meydana gelen her olay ve varlık, Allah'ın tekvînî (oluşumla ilgili) iradesi ile meydana gelir. Kul da Allah'ın kendisine tanıdığı sınırlar içinde fiilini seçer. Kulun fiilinde hür olması demek, hürriyetine inanması, fiili yaparken herhangi bir baskı altında olmadığını kabullenmesi demektir.

Ehl-i sünnet'in önemli iki kolu olan Eş‘arîler ve Mâtürîdîler, insanın iradesi ve bu iradenin fiildeki rolü konusunda temelde görüş birliği içinde olmuşlardır. Ancak Eş‘arîler, Allah'ın iradesinin her şeyi kuşattığını dikkate alarak, bu iradeye küllî (genel) irade adını vermişler ve böyle bir nitelendirme ile onu, kulun iradesinden ayırt etmek istemişlerdir. Mâtürîdîler ise, Allah'ın iradesine ilâhî ve ezelî irade demişler, küllî ve cüz'î irade terimlerini kulun iradesinin iki yönünü belirtmekte kullanmışlardır. Küllî irade, Allah tarafından kula verilmiş olan, yapma veya yapmamayı tercihte aracı kabul edilen seçme yeteneğidir. Cüz'î irade ise küllî iradenin, iki taraftan birine aktif biçimde yönelmesinden ibarettir. Mâtürîdîler bu sebeple cüz'î iradeye, azm-i musammem (kesinleşmiş karar), ihtiyâr (seçim) ve kasıt (yönelme) adını da verirler.

bb) İnsan İradesi ve Fiildeki Rolü

İnsanlar fiillerde gerçek bir irade hürriyetine sahiptirler. Çünkü insan bu gerçeği kendi içinde her an duymakta, yaptığı işlerde hür olduğunu hissetmektedir.

Yüce Allah, insanların irade sahibi, dilediğini yapabilir bir varlık olmasını irade ve takdir buyurmuş ve onları bu güç ve kudrette yaratmıştır. Bu sebeple insanlar kendi istek ve iradeleriyle bir şey yapıp yapmamak gücündedirler, iki yönden birini tercih edip seçebilirler. İnsanın sevabı ve cezayı hak etmesi, belli işlerden sorumlu olması bu hür iradesi sebebiyledir. Fiilin meydana gelişinde kulun hür iradesinin etkisi vardır. Fakat fiillerin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Allah kulların iradeli fiillerini, onların iradeleri doğrultusunda yaratır. Bu, Allah'ın buna mecbur ve zorunlu olmasından değil, âdetullah ve sünnetullah adı verilen ilâhî kanununu yani kaderi bu şekilde düzenlemesindendir. Bu durumda fiili tercih ve seçmek (kesb) kuldan, yaratmak (halk) Allah'tandır. Kul iyi veya kötü yönden hangisini seçer ve iradesini hangisine yöneltirse Allah onu yaratır. Fiilde seçme serbestisi olduğu için de kul sorumludur. Hayır işlemişse mükâfatını, şer işlemişse cezasını görecektir.

İnsanın hür bir iradeye sahip olduğunu ve bu iradesinden dolayı sorumlu ve yükümlü bulunduğunu gösteren âyetler vardır:

"Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim" (eş-Şems 91/7-8).

"Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör" (el-İnsân 76/3).

"Kim iyi bir iş yaparsa lehine, kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir" (Fussilet 41/46).

O halde insanlar, Allah'ın kulları olarak sorumluluklarını bilip doğru, iyi, güzel, hayırlı şeyler işleyip, yanlış, kötü, çirkin ve şer davranışlardan uzaklaşmalılar, böylelikle âhirette güzel karşılıklara ve mükâfatlara ulaşmaya çalışmalıdırlar.

cc) İnsanın Fiillerinin Yaratılması

İnsanın fiilleri, zorunlu (ıztırarî) fiiller ve ihtiyarî (iradeli) fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Nefes alışımız, kalp atışımız, midemizin sindirimi gibi zorunlu ve refleks hareketlerimizin oluşturduğu fiillere ıztırarî fiiller adı veri-

lir. Bunların oluşumunda insan iradesinin herhangi bir rolü yoktur. Dolayısıyla da insan bu fiillerden sorumlu değildir.

Yazı yazmak, oturup kalkmak, namaz kılmak veya kılmamak, hayır veya şer, iyi veya kötü bir şey işlemek gibi hür irademizle seçerek yaptığımız fiiller ise iradeli fiillerimizdir. İradeli fiillerimizin oluşumunda herhangi bir baskı ve zorlama altında değilizdir. Her ne şekilde olursa olsun bizi ve yaptıklarımızı yaratan Allah Teâlâ olduğu için, bizim her iki çeşit fiilimizi yaratan da Allah Teâlâ'dır.

Ehl-i sünnet'e göre kulların fiillerini onların iradeleri doğrultusunda yaratan Allah olduğu için, yaratma sıfatı Allah'tan başka bir varlığa verilemez. Bu sebeple kulun, fiilini kendisinin yarattığı ileri sürülemez. Çünkü bir âyette *"Allah her şeyin yaratıcısıdır..."* (ez-Zümer 39/62) buyurulmuştur. İnsanın fiili de şey kapsamındadır. Şey somut varlığı olan demektir. O halde insan fiilinin yaratıcısı da Allah Teâlâ'dır.

Buna göre insan, hür iradesi ile fiili seçer, gerekli gücü sarfeder, Allah da onun neyi seçeceğini ezelî ilmi ile bilir, bu ilmine göre irade ve takdir buyurur ve bu iradesi doğrultusunda yaratır.

e) Tevekkül

Sözlükte "güvenmek, dayanmak, işi başkasına havale etmek" anlamlarına gelen tevekkül terim olarak, hedefe ulaşmak için gerekli olan maddî ve mânevî sebeplerin hepsine başvurduktan ve yapacak başka bir şey kalmadıktan sonra Allah'a dayanıp güvenmek ve ondan ötesini Allah'a bırakmak demektir. Meselâ bir çiftçi önce zamanında tarlasını sürüp ekime hazırlayacak, tohumu atacak, sulayacak, zararlı bitkilerden arındırıp ilâçlayacak, gerekirse gübresini de verecek, ondan sonra iyi ürün vermesi için Allah'a güvenip dayanacak ve sonucu O'ndan bekleyecektir. Bunların hiçbirisini yapmadan "Kader ne ise o olur" tarzında bir anlayış tembellikten başka bir şey değildir ve İslâm'ın tevekkül anlayışıyla bağdaşmaz.

Tevekkül, müslümanların kadere olan inançlarının tabii bir sonucudur. Tevekkül eden kimse Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmuş, kaderine razı bir kimsedir. Fakat kadere inanmak da tevekkül etmek de tembellik, gerilik ve miskinlik demek olmadığı gibi, çalışma ve ilerlemeye mâni de değildir. Çünkü her müslüman olayların, ilâhî düzenin ve kanunların çerçevesinde, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olup bittiğinin bilincindedir. Yani tohum ekilmeden ürün elde edilmez. İlâç kullanılmadan tedavi olunmaz. Sâlih ameller işlenmedikçe Allah'ın rızâsı kazanılmaz ve dolayısıyla cennete girilmez. Öyleyse tevekkül, çalışıp ça-

balamak, çalışıp çabalarken Allah'ın bizimle olduğunu hatırdan çıkarmamak ve sonucu Allah'a bırakmaktır.

Yüce Allah bir âyette *"...Kararını verdiğin zaman artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever"* (Âl-i İmrân 3/159) buyurmuş, müminlerin bir başka varlığa değil, yalnızca kendisine güvenmelerini emretmiş, çünkü tevekkül edene kendisinin yeteceğini bildirmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/122, 160; el-Mâide 5/11; et-Tevbe 9/51; İbrâhim 14/11; et-Tegābün 64/13; et-Talâk 65/3). Hz. Peygamber de devesini salarak tevekkül ettiğini söyleyen bedevîye *"Önce deveni bağla, Allah'a öyle tevekkül et"* (Tirmizî, "Kıyamet", 60) buyurarak tevekkülden önce tedbirin alınması için uyarıda bulunmuştur.

f) Hayır ve Şer

Sözlükte "iyilik, iyi, faydalı iş ve fayda" anlamlarına gelen **hayır**, Allah'ın emrettiği, sevdiği ve hoşnut olduğu davranışlar demektir. Sözlükte "kötülük, fenalık ve kötü iş" demek olan **şer** de Allah'ın hoşnut olmadığı, sevmediği, meşrû olmayan, işlenmesi durumunda kişinin ceza ve yergiye müstehak olacağı davranışlar demektir.

Âmentüde ifade edildiği üzere her müslüman kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanır. Yani âlemlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ hayrı da şerri de irade eder ve yaratır. Çünkü âlemde her şey onun irade, takdir ve kudreti altındadır. Âlemde ondan başka gerçek mülk ve kudret sahibi, tasarruf yetkisi olan bir başka varlık yoktur. İnsan, hayrı da şerri de kendi iradesi ile kazanır. Allah'ın hayra rızâsı vardır, şerre ise yoktur. Hayrı seçen mükâfat, şerri seçen ceza görecektir. Şerrin Allah'tan olması, kulun fiilinin meydana gelmesi için Allah'ın tekvînî iradesinin ve yaratmasının devreye girmesi demektir. Yoksa Allah kulların kötü fiilleri yapmalarından hoşnut olmaz, şerri emretmez, şerre teşrîî (dinî) iradesi yoktur.

Ehl-i sünnet'e göre, Allah'ın şerri irade edip yaratması kötü ve çirkin değildir. Fakat kulun şer işlemesi, şerri kazanması, şerri tercih etmesi ve şerle nitelenmesi kötüdür ve çirkindir. Meselâ usta bir ressam, sanatının bütün inceliklerine riayet ederek, çirkin bir adam resmi yapsa, o zatı takdir etmek ve sanatına duyulan hayranlığı belirtmek için "ne güzel resim yapmış" denilir. Bu durumda resmi yapılan adamın çirkin olması, resmin de çirkin olmasını gerektirmemektedir. Yüce Allah mutlak anlamda hikmetli ve düzenli iş yapan yegâne varlıktır. Onun şerri yaratmasında birtakım gizli ve açık hikmetler vardır. Canlı ölüden, iyi kötüden, hayır şerden ayırt edilebilsin diye, Allah eşyayı zıtlarıyla birlikte yaratmıştır.

Ayrıca insana şer ve kötü şeylerden korunma yollarını göstermiş, şerden sakınma güç ve kudretini vermiştir. Dünyada şer olmasa hayrın mânası anlaşılamaz, bu dünyanın bir imtihan dünyası olmasındaki hikmet gerçekleşemezdi. Şer Allah'ın adalet ve hikmeti gereği veya kendisinden sonra gelecek bir hayra vasıta ve aracı olmak ya da daha kötü ve zor bir şerri defetmek için yaratılmıştır.

Allah'ın kudreti ile meydana gelen her işte ya kendimiz, ya başkaları, ya da toplum için birtakım faydalar bulunabilir. Bir şeyin şer olması bize göredir. Bir âyette bu husus şöyle açıklanmaktadır: *"Umulur ki, hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırdır. Ve yine umulur ki, sevdiğiniz bir şey de sizin için şerdir. Siz bilmezsiniz, Allah bilir"* (el-Bakara 2/216). Bir şeyin şer sayılmasının gerçeğe ve sonuca uymayışına şöyle bir örnek verilebilir: Hz. Peygamber'in yurdundan ayrılmaya zorlanıp Mekke'den Medine'ye hicret etmesi ilk bakışta birçok kimseye şer olarak gözükmüş ise de, bu olay bir süre sonra Mekke fethi gibi iyi bir sonuca ortam hazırlamış ve nice hayırlı gelişmelere vesile olmuştur.

g) Rızık

Sözlükte "azık, yenilen, içilen ve faydalanılan şey" anlamına gelen **rızk**, terim olarak, “yüce Allah'ın, canlılara yiyip içmek ve yararlanmak için verdiği her şey” diye tanımlanır. Bu tanıma göre rızık, helâl olan şeyleri kapsadığı gibi, haram olanları da kapsamaktadır.

Ehl-i sünnet rızık konusunda şu temel prensipleri benimsemiştir:

1. Yegâne rızk veren (rezzâk-ı âlem) Allah Teâlâ'dır. Kur'an'da, *"Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir..."* (el-Hûd 11/6) buyurularak, tüm canlıların rızkını verenin Allah olduğu bildirilmiş, bir başka âyette de O'nun, dilediğine bol rızk verip, dilediğinin rızkını ise daralttığı ifade edilmiştir (eş-Şûrâ 42/12).

2. Rızkı yaratan ve veren Allah Teâlâ'dır. Kul, Allah'ın evrende geçerli tabii kanunlarını gözeterek çalışır, çabalar, sebeplere sarılır ve rızkı kazanmak için tercihlerde bulunur. Allah da onun bu tercihine ve çabasına göre rızkını yaratır. Allah'ın yegâne rızık veren olması, tembellik yapmayı, çalışmamayı, yanlış bir tevekkül anlayışına sahip olmayı gerektirmez. Kazanç için, meşrû yollardan gerekli girişimde bulunmak kuldan, rızkı yaratmak ise Allah'tandır.

3. Haram olan bir şey, onu kazanan kul için rızık sayılır. Fakat Allah'ın haram olan rızkı, kulun kazanmasına rızâsı yoktur. Bir âyette, *"Artık Allah'ın size verdiği rızıktan helâl ve temiz olarak yiyin..."* (en-Nahl 16/114) buyurularak, helâl yenilmesi emredilmiş, haram yasaklanmıştır.

4. Herkes kendi rızkını yer. Bir kimse başkasının rızkını yiyemeyeceği gibi, başka biri de onun rızkını yiyemez.

h) Ecel

Sözlükte "önceden tesbit edilmiş zaman ve süre" anlamına gelen ecel, terim olarak, insan hayatı ve diğer canlılar için belirlenmiş süreyi ve bu sürenin sonunu yani ölüm anını ifade eder.

Her ferdin ve toplumun bir eceli vardır. Ecel tek olup Allah'ın kazâ ve kaderiyledir. İnsanları dirilten, rızıklandıran ve öldüren Allah olduğundan, eceli belirleyen de O'dur. *"Aranızda ölümü takdir eden biziz..."* (el-Vâkıa 56/60) âyeti bu hususu ortaya koymaktadır.

Kur'an âyetlerinden anlaşıldığına göre, ecel ne vaktinden önce gelebilir ne de geciktirilebilir: *"Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne de bir an ileri gidebilirler"* (el-A'râf 7/34; Yûnus 10/49), *"Allah eceli geldiğinde hiçbir kimse için erteleme yapmaz..."* (Münâfikūn 63/11).

Ecel hiçbir sebeple değişmez. Bazı ibadet ve güzel davranışların ömrü artıracağına dair hadisler (bk. Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, II, 44) insanları hayırlı ve güzel işlere teşvik etmeyi amaçlayan hadisler olup, genellikle şu anlamda yorumlanmışlardır:

1. Ömrün artmasından maksat, elem ve kederden uzak, huzur ve mutluluk içinde, sağlıklı, güçlü ve kuvvetli yaşamaktır.

2. Yüce Allah bu gibi kimselerin iyilik yapacağını bildiği için ezelî planda onların ömrünü buna göre fazla belirlemiştir.

Ehl-i sünnet bilginlerine göre, öldürülen şahıs da (maktul) bütün insanlar gibi eceliyle ölmüştür. Çünkü ecel, hayatın tereddütsüz olarak son bulduğu andır. Şayet maktul öldürülmemiş olsaydı, o anda tabii veya bir başka biçimde ölecekti. Bu hususu belirleyen ilâhî iradedir. Şu halde katil o kişiyi öldürmekle onun ecelini öne almış değildir. Katilin cezayı hak etmesinin sebebi de, Allah'ın *"...Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın. İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız"* (el-En'âm 6/151) buyruğu ile yasakladığı bir şeyi işlemesi, kul olarak kendine verilen gücü kullanma hususunda dinin haram kıldığı bir davranışı isteme ve yapma yönünde seçimini yapmış olmasıdır. Onun bu seçimi üzerine de sünnetullah diye ifade edilen tabiat kanunlarına göre Allah, ölüm denen sonucu yaratmış olmaktadır. Allah'ın bu durumu ezelî ilmiyle biliyor olması, kulun iradesinin elinden alınmış olması anlamına gelmez.

Dördüncü Bölüm

Fıkıh

I. KAVRAM

İkinci bölümde de ifade edildiği gibi, **fıkıh** kelimesi sözlükte "bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, iç yüzünü ve inceliklerini kavramak" anlamına gelir. Terim olarak ise, hicrî ilk asırlarda zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin tamamını ifade etmişken, iman ve itikad konularının ayrı bir ilim dalı olarak teşekkül etmesine paralel olarak, ileri dönemlerde İslâm'ın fert ve toplum hayatının değişik yönleriyle ilgili şer'î-amelî hükümlerini bilmenin ve bu konuyu inceleyen ilim dalının özel adı olmuştur. Fıkhın, şer'î delillerden elde edilen fıkhî hükümleri sistematik tarzda ele alan dalına **fürû-i fıkıh**, delillerden hüküm elde etme metodunu inceleyen dalına da **usûl-i fıkıh** denir. Fıkıh ilminde uzman olan kimselere de fakih (çoğulu fukahâ) denildiğini biliyoruz. Fıkıh ferdin Allah'a, kendine ve topluma karşı amelî sorumluluklarını, beşerî ilişkilerin sübjektif, ahlâkî ve objektif (hukukî) yönlerini bütünüyle kuşattığından ve bir bakıma İslâm toplumunun dini anlama ve yaşama tarzını ve çeşitliliğini, kültür ve geleneğini temsil ettiğinden **İslâm hukuku** tabirinin ilk planda çağrıştırdığı dar ve şeklî alana göre daha kapsamlıdır. Fakat Batı'daki İslâmoloji çalışmalarının etkisiyle fıkıh yerine İslâm hukuku tabiri de eş anlamlı olarak kullanılır olmuştur.

Kur'an'ın fert ve toplum hayatına ilişkin olarak koyduğu amelî hükümler, kural ilke ve amaçlar ile bunların açıklaması, örneklendirmesi ve uygulanması mahiyetindeki Hz. Peygamber'in sünneti, İslâm'ın amelî hükümlerinin temel kaynaklarını teşkil eder. Kur'an ve Sünnet'in bu belirleyici ve yönlendirici tavrı, ferdin kişiliğine ve temel haklarına müdahale değil aksine dünya hayatında çeşitli zaaf ve sapmalara mâruz kalan insana ilâhî inayet ve rahmet elinin uzanması, onun aklî ve fıtrî temizliğinin vahiyle korunması ve desteklenmesi ve insanın dünya ve âhirette mutluluğu yakalamasına yardımcı olunması anlamını taşır. Müslümanlar ferdî, ailevî ve sosyal hayatlarını düzenlerken dinin bu yol göstericiliğinden âzami ölçüde yararlanmayı bu sebeple isterler.

Öte yandan, Kur'an ve Sünnet'te yer alan amelî hükümlerin, ilke ve amaçların anlaşılması, yorumlanması ve günlük hayatın bu çizgide düzenlenmesi konusunda İslâm toplumlarının tarihî süreç itibariyle zengin ve çok çeşitli bir tecrübe birikimine sahip olduğu, nasların açık ifadelerinin çerçevelediği ortak alan etrafında zengin bir hukuk kültür ve geleneğinin oluştuğu da bilinmektedir. Bu itibarla İslâm fıkhı bir yönüyle ilâhî tebliğle, Kur'an ve Sünnet'te yer alan açıklamalarla, bir yönüyle de müslüman hukukçuların entelektüel üretimleri, gözlem ve tecrübe birikimleri, toplumların kültür, gelenek ve vak'alarıyla bağlantılıdır. Bu durum, İslâm fıkhının hem ilâhî inâyetten, vahyin yol göstericiliğinden, hem de beşerî çabadan, fert ve toplumların şart ve ihtiyaçlarından kopmamasının, ikisi arasında denge kurarak fert ve toplumlara mâkul, dengeli ve yaşanabilir bir hayat tarzı önerebilmesinin temel âmili olmuştur.

Bu itibarla İslâm fıkhı veya İslâm hukuku denince, sadece Kur'an ve Sünnet'in amelî hükümleri değil de İslâm toplumlarının bu ortak alan etrafında geliştirdiği hukuk kültür ve geleneği, uygulama zenginliği kastedilir. Diğer bir anlatımla İslâm fıkhı veya hukuku tabirini müslüman toplumların fıkhı veya hukuku şeklinde açmak mümkündür.

Bu arada, fıkhın hukuka göre daha kapsamlı bir kavram olduğunu da özellikle vurgulamaya ihtiyaç vardır. Çünkü hukuk beşerî ilişkileri şeklî ve objektif kurallarla ve maddî müeyyidelerle düzenlerken fıkıh ferdin yaratanla, kendisiyle ve toplumla ilişkilerini şekil ve öz, dünya ve âhiret, maddî ve mânevî müeyyide, cebrî hukuk ve sosyal baskı gibi değişik boyutlarıyla ele alır. Bu sebeple de fıkhın içinde İslâm kültür ve medeniyetinin birçok ayrıntısını, zengin bilgi ve tecrübe birikimini, fert ve toplum hayatının değişik kesitlerini bulmak mümkündür. Ancak burada İslâm fıkhının bu değişik

vecîbeleriyle ilgili ayrıntıya girilmeyecek, sadece ibadet ve şahsın hukuku (ahvâl-i şahsiyye) çerçevesinde kalan ilmihal bilgilerinin daha iyi kavranabilmesi için bunların elde edilmesinde kullanılan aslî ve tâli kaynaklar ve metotlar ile bu konudaki dinî-hukukî mükellefiyetin mahiyeti fıkhın klasik doktrin ve sistematiğinde yer aldığı şekliyle verilmekle yetinilecektir.

II. KAYNAK ve METOT

A) GENEL OLARAK

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti, İslâm'ın dünya ve âhireti, fert ve toplum hayatını, inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk konularını genel bir yaklaşımla veya özel bir ayrıntıyla kuşatan hükümlerinin kaynağını teşkil eder. Bu iki kaynakta hayatı geçmişiyle ve sonuyla aydınlatacak, ferdî mutluluğa ve sükûnete, toplumu huzur ve güvene kavuşturacak bütün ana prensipleri, açıklama ve yönlendirmeleri bulmak mümkündür. Hz. Peygamber dünya hayatına veda etmeden önce müminlere şu uyarıda bulunmuştu. *"Size iki emanet bırakıyorum ki onlara sıkı sarıldığınız sürece doğru yoldan sapmazsınız: Allah'ın kitabı ve resulünün sünneti"* (İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56). Ancak Kur'an ve Sünnet fert ve toplumlara takip edecekleri ana çizgiyi, koruyacakları temel değerleri, taşıyacakları mükellefiyet ve sorumlulukları göstermekle veya hatırlatmakla yetinir. Buna dinî literatürde, hidayetin bir türü olarak yol gösterici hidâyet (hidâyet-i mürşîde) denir. Bu iki kaynakta yer alan hükümleri ve gösterilen hedefleri kavrama, ondan amelî hayata ve tek tek her bir olaya ilişkin sonuç çıkarma tamamıyla Kur'an ve Sünnet'in muhatabı olan müslümanlara ait bir sorumluluktur. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an ve Sünnet'in nasıl anlaşılacağı, bu iki kaynaktan nasıl istifade edileceği ve hangi ölçü ve usullere bağlı kalınarak hüküm çıkarılacağı hususu daima önemini korumuştur. Zaten tarihî süreç itibariyle ortaya çıkan farklı mezhep, ekol, temayül ve anlayışlar da bu zihnî ve beşerî çabanın birer örneği mesabesindedir. İslâm toplumlarının geleneği ve hukuk kültürü, çok zengin doktriner tartışmalarla dolu hacimli fıkıh literatürü de bu çaba sonucu ulaşılmış bilgileri yansıtır. Ayrıca, metinden (nas) hüküm çıkarma metodolojisini konu alan bir ilmin tarihte usûl-i fıkıh adıyla ilk defa müslümanlar tarafından kurulmuş olması da bu sürecin tabii bir sonucudur. Böyle olunca, amelî hayata ilişkin dinî hükümlerin aslî kaynağı (delil) Kur'an ve Sünnet olmakla birlikte, bu iki kaynaktaki lafızların anlaşılmasına yönelik aklî muhakeme ve yorum metotları da benzeri bir işlev yüklenmektedir.

B) DELİLLER

Fıkıh ve usûl-i fıkıh bilginleri sağlıklı bir zihinsel işlemde, araştırılan hususa dair hüküm vermeye ulaştıran veya bir hükmün kanıtlanmasını sağlayan vasıtaya, daha özel ifadeyle araştırılan hususta şer'î-amelî nitelikteki hükme ulaştıran vasıtaya delil derler. Delil, içerdiği bilginin kaynağı açısından aklî-naklî, ulaştırdığı sonuç hakkında karşı ihtimali ortadan kaldırıp kaldırmaması açısından kat'i-zannî ayırımına tâbi tutulabilir. Fıkıhta delil genelde, fıkhî bir hükmün dinî-hukukî dayanağı (edille-i şer'îyye, edilletü'l-ahkâm) anlamında kullanıldığından, hüküm kaynağı aslî deliller de, bu kaynaktan hüküm elde etmeye yarayan metotlar da çoğu zaman delil olarak adlandırılır. Bu sebepledir ki, Kur'an ve Sünnet'i anlamayı, naslarla çözümü beklenen olay arasında bağ kurmayı ve naslardan olayı aydınlatacak bir sonuç çıkarmayı hedefleyen aklî ve mantıkî metotların aynı zamanda şer'î (dinî-hukukî) delil olarak adlandırılması da bu sebepledir.

Şer'î deliller, üzerinde ittifak edilen-ihtilâf edilen deliller şeklinde bir ayırıma da tâbi tutulabilir. Naklî deliller sahibine aidiyeti (sübût) ve bir anlamı ifade ermesi (delâlet) yönüyle kat'î veya zannî olabilmektedir. Meselâ Kitap ve Sünnet bütün olarak alındığında üzerinde ittifak edilen naklî ve kat'î delil sayılabilirse de herhangi bir âyet veya hadis, belirli bir hükme delâlet yönüyle zannî, aklî-mantıkî öncüllere dayanması yönüyle de aklî delil olarak nitelendirilebilir. Nitekim Kur'an ve Sünnet ahkâmının şer'iyyât-hissiyât veya sem'iyyât-akliyyât şeklinde bir ayırıma tâbi tutulması da mümkün olmaktadır. Öte yandan bütün delillerin nakle ve akla veya sadece Kur'an'a irca edilmesi de mümkündür. Bu itibarla delillerin çeşitli adlandırma ve ayırımında bakış açısına göre değişebilir bir izâfîliğin bulunduğu görülür. Bu değişkenlik ve yoruma açıklık dinî literatürde bir hükmün şu veya bu delile dayandığı, âyet veya hadisin şu veya bu hükme delâlet ettiği şeklinde sıklıkla görülen iddiaları da haliyle yakından ilgilendirmektedir.

Fıkıh literatüründe yaygın genel kabule göre şer'î delillerden Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas aslî deliller; istihsan, istislah (mesâlih-i mürsele), istishâb, sedd-i zerâyi' gibi deliller de fer'î veya tâli deliller grubunda yer alır. Bu aslî delillerin bir diğer adı da "dört delil"dir (edille-i erbaa). Bu tür adlandırma bir bakıma, üzerinde ittifak edilen-ihtilâf edilen deliller ayırımı olarak da algılanabilir. Hatta Kur'an ve Sünnet'i delil, diğerlerini de bu iki delilden hüküm çıkarma metotları olarak değerlendirmek daha doğrudur. Akıl da bu bölümlemede bir yönden delil bir yönden de delilleri anlama ve mevcut metotları işleme melekesi konumundadır. Burada delil ve metot veya aslî delil-fer'î delil ayırımı yapılmaksızın klasik literatürde yer alan deliller ve onlardan hüküm çıkarma metotları hakkında özet bilgi vermekle yetineceğiz.

a) Kitap

Kitap, yani Kur'an Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte İslâm dininin ve onun dinî-hukukî (şer'î) hükümlerinin aslî kaynağını teşkil eder. Fıkıh usulünde de İslâm hukukunun aslî ve tâli kaynakları incelenirken aslî delillerden ilk sırada kitap yer alır. Kur'ân-ı Kerîm'in sübût değeri üzerinde yani aslına uygun olarak bize ulaşmış olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmadığı için bütün metodolojik tartışmalar Kur'an'ın ve ona tâbi olarak sünnetin lafzının yorumlanmasına ve hükme delâletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşmıştır. Hatta fıkıh usulünün esas itibariyle, Kur'an ve Sünnet'in doğru ve tutarlı biçimde anlaşılmasını sağlayacak metot ve kuralları belirlemeyi hedefleyen bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak Kur'an âyetleri İslâm'ın aslî kaynağı, Kur'an hükümleri de yine İslâm'ın aslî ahkâmı olmakla birlikte, tafsilî ve cüz'î âyetlerin bile fıkhî hükme ne ölçüde ve ne yönde delâlet ettiği hususu ciddi bir bilimsel çabayı ve metodolojiyi gerektirir. Bu itibarla âyetler, iman, ahlâk, âdâb-ı muâşeret, geçmiş toplumlardan kıssa ve öğütler, genel insanî ve aklî değerler, beşerî ilişkiler gibi konularda okuyucuya doğrudan ana fikir vermekte ve onu büyük ölçüde yönlendirmekte ise de âyetlerden sıradan okuyucunun gerek ilmihal gerekse hukuk doktrini alanında hüküm çıkarması çoğu zaman kolay olmaz. Kur'an'ın anlaşılmasında, âyetlerin lafzı kadar Kur'an'ın bütüncül anlatımı, ilke ve hedefleri, Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulaması, fıkıh doktrin ve geleneği ayrı ayrı önem taşırlar. Öte yandan Kur'an'ın lafzından doğrudan ve açıkça anlaşılan anlamlar ile onun dolaylı anlatımı arasında da bir ayırım yapmanın gerektiği açıktır. Kur'an bu zenginlik ve ayırımlar içinde okunmazsa şahısların kendi kişisel yorum ve tercihlerini Kur'an'la irtibatlandırıp onları Kur'an'ın hükmü olarak algılaması ve neticede birden fazla çelişik görüşün Kur'an'a dayandırılması yanlışlığı ortaya çıkabilir.

b) Sünnet

Sünnet fıkıh usulünde, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onayları (takrir) demek olup İslâm dininin Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki ikinci ana kaynağını teşkil eder. Fıkıh dilinde, özellikle de ilmihal literatüründe sünnet ise, Hz. Peygamber'in yolunu izleyerek yapılan fakat farz ve vâcip kapsamında olmayan fiiller anlamındadır.

Hz. Muhammed'in peygamber sıfatıyla söylediği sözler ve yaptığı işler ile devlet başkanı, ordu kumandanı, üst yargı mercii veya toplumun bir ferdi olarak söyledikleri ve yaptıkları arasında da belirli bir ayırımın yapılması

gerektiği açıktır. İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in hangi tasarrufunu hangi sıfatının gereği olarak yaptığı konusunda farklı nitelendirme ve değerlendirmelere sahip iseler de böyle bir ayırımı İslâm dininin ikinci aslî kaynağı olan sünnetin, dolayısıyla İslâm'ın anlaşılmasında elzem bir usul olarak görürler. Sünnetin fonksiyonunun sadece Kur'an'ı açıklama ve Kur'an hükümlerinin uygulanmasını örneklendirme ile sınırlı tutulması veya Kur'an yanında ikinci ve müstakil bir dinî hüküm kaynağı sayılması konuları da âlimler arasında tartışmalıdır. Öte yandan bir hadisin içeriği kadar sübûtu yani Hz. Peygamber'e aidiyeti de İslâm bilginleri arasında derinlemesine araştırmalara konu olmuş, bu yönde birtakım ölçüler geliştirilmiş, bazı ayırımlar da yapılmıştır. Sonuç itibariyle bu ayırım ve tartışmalar, Resûl-i Ekrem'in herhangi bir söz veya fiilinin farklı şekillerde ve yönlerde yorumlanmasının da ana sebebini teşkil etmiştir. Diğer bir ifadeyle İslâm âlimleri arasında Hz. Peygamber'in sünnetine uyma, onu delil ve örnek alma konusunda bir görüş ayrılığı mevcut değildir. Görüş ayrılığı sünnetin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusundadır.

Fıkıh kültüründe yer alan bazı bilgilerin hadis kitaplarında yer alan bazı hadislere aykırı gibi görünmesi, âlimlerin Hz. Peygamber'in sünnetinin sübûtu, hükme delâleti, mahiyeti ve gayesi konusunda farklı değerlendirmelere sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple de bir konuda mevcut bütün hadisleri gözden geçirmeden veya fıkıh literatüründe ve geleneğindeki söz konusu ayırımları, sünnetle ilgili yaklaşım farklılıklarını ve tartışmaları bilmeden, bir hadisten ilk bakışta anlaşılan anlamı esas alıp fakihlerin buna aykırı düşen görüşlerine eleştiri getirmek yanıltıcı olabilir. Bu sebeple de Kur'an ve Sünnet İslâm dininin, İslâm akaid ve fıkhının iki aslî kaynağı olmakla birlikte bu iki kaynağı anlama ve yorumlamada belirli ilmî metotların takip edilmesi, bu kaynaklar etrafında oluşan bilgi birikiminin, fıkıh kültür ve geleneğinin göz önünde bulundurulması kaçınılmaz olmaktadır.

c) İcmâ

Fıkıh usulü terimi olarak **icmâ’** "Muhammed (s.a.) ümmetinden olan müctehidlerin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde şer‘î bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir" şeklinde tanımlanır. Tanım, icmâın oluşmuş sayılabilmesi için hangi şartların arandığı konusunda da fikir vermektedir. Bu anlamıyla icmâ, fıkhın kaynakları arasında üçüncü sırayı tutar.

İcmâ müctehidlerin, şer‘î bir meselenin hükmüne dair görüşlerini aynı yönde olmak üzere tek tek açıklamaları yoluyla meydana gelebileceği gibi

(sarih icmâ), şer'î bir mesele hakkında bir veya birkaç müctehid görüş belirttikten sonra, bu görüşten haberdar olan o devirdeki diğer müctehidlerin açıkça aynı yönde kanaat belirtmemekle birlikte itiraz beyanında da bulunmayıp sükût etmeleri suretiyle de (sükûtî icmâ) oluşabilir. İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre, sarih icmâ, kesin ve bağlayıcı bir kaynaktır. Sükûtî icmâın bağlayıcı delil olup olmayacağı ise fakihler arasında tartışmalıdır.

İcmâ teorisinin İslâm muhitinde hicrî II. asrın sonlarından itibaren oluşmaya başladığı ve icmâda aranacak şartlarla ilgili birçok ayrıntının, icmâın temelini teşkil eden ictihad müessesinin işlemez hale geldiği dönemlerde belirlenmiş olduğu dikkate alınırsa, icmâın misyonunu fıkıh usulü eserlerinde anılan tüm şartları taşıyan bir fikir birliğinin gerçekleşmesi durumu ile sınırlı tutmamak gerekir. Sahâbe döneminde, özellikle ilk iki halife zamanında icmâ kavramının temelindeki düşünceye uygun bulunan ictihad birliği örneklerine bolca rastlanabildiği halde, daha sonraki dönemlerde gerek naslardan açıkça anlaşılabilecek sonuçların o zamana kadar şekillenmiş olması, gerekse müctehidlerin değişik beldelere dağılmış bulunmaları sebebiyle bu tarz bir fikrî ittifakın gerçekleştiği kolayca söylenemez. Nitekim fıkıh usulü eserlerinde icmâın bağlayıcılık gücü meselesi ele alınırken bu açıdan icmâlar değişik derecelendirmelere tâbi tutulmakta ve hemen herkesin bağlayıcı saydığı ve inkârı küfrü gerektiren icmâ, işaret edilen döneme inhisar etmektedir. İmam Şâfiî de teorik olarak icmâ kavramını her devir için geçerli saymakla birlikte pratikte kesin icmâ iddiasının ancak naslarda açıkça düzenlenmiş ve İslâm dinin temel hükümlerinden olan (öğle namazının dört rek'at oluşu, şarabın haram oluşu gibi) hususlarla sınırlı olduğunu belirtmektedir.

Bu durumda icmâın misyonunu iki ana noktada özetlemek uygun olur: 1. İslâm dinini simgeleyici özellikteki temel hükümlerin korunması. Naslarla düzenlenmiş pek çok konuda -farklı anlayışa elverişli olduğundan- müctehidler farklı hükümler çıkarılabilmişlerdir; fakat bazı naslardan çıkarabilecek sonuçlar bakımından İslâm ümmetinin Resûlullah döneminden itibaren ortak bir anlayışı benimseye geldiği de görülür. Gerçekten, İslâm tarihinin her döneminde ve tüm İslâm coğrafyasında, -mezhep ve anlayış farklılıkları ne ölçüde olursa olsun- farklılık göstermeyen ve değişikliğe uğramayan ortak hükümlere rastlanır ki, bu hükümler naslara dayanır; icmâın fonksiyonu ise bunların korunmasına yöneliktir. 2. İctihadî meselelerde olabildiğince uygulama birliğinin sağlanması. İslâm'da ictihad serbestisi bulunmakla beraber, gerek dinî yaşantının kendi içinde tutarlılığının, gerekse yargı birliğinin sağlanması amacı ile, bilimsel tartışmalar ve kazâî uygulamalar ışığında doğruya en yakın ictihadın belirmesi için çaba sarfedilebilir. İşte bu yönde yapı-

lacak sistemli bir çalışma ile büyük çoğunluğun görüşü sağlıklı bir biçimde ortaya çıkarılabilirse icmâ müessesesinin temelindeki düşünceden yararlanılmış olur. İlmî kanaatlerin belirgin hale gelmesini ve büyük çoğunluğun görüşünün ortaya çıkmasını sağlayacak bir fıkıh akademisinin, yine kazâî uygulamalar ışığında en elverişli çözümün benimsenmesine zemin hazırlayacak bir yüksek yargı mekanizmasının oluşturulması, bu düşünceden yararlanmanın en uygun yolları arasında anılabilir. Ancak muhalif müctehid bulunduğu müddetçe gerçek/bağlayıcı icmâdan söz edilemez.

d) Kıyas

Fıkıh usulü terimi olarak **kıyas**, "naslarda (Kitap ve Sünnet'te) hükmü bulunmayan fıkhî meseleye, aralarındaki illet (gerekçe) birliği sebebiyle, naslarda düzenlenmiş meselenin hükmünü vermek" şeklinde tanımlanır. Kıyas işlemini meydana getiren unsurlara "erkânü'l-kıyas" (kıyasın rükünleri) denir. Bu rükünler şunlardır: 1. Asıl. Hükmü nas tarafından belirlenmiş fıkhî olay. 2. Fer'. Hükmü nas tarafından belirlenmemiş fıkhî olay. 3. Aslın hükmü. Asıl hakkında sabit olan ve kıyas yoluyla fer'e de uygulanmak istenen hüküm. 4. İllet. Asla ait hükmün konmasına esas teşkil eden özellik. Kıyas yoluyla fer' için belirlenen hüküm ise kıyasın rüknü değil, kıyas işleminin sonucu ve semeresidir. Meselâ, mûrisi öldüren vârisin mirastan mahrum olacağı hükmü nas ile belirlenmiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Dârimî, "Ferâiz", 41). Mûsîyi (vasiyet edeni) öldüren mûsâ-lehin (vasiyet alacaklısının) vasiyetten mahrum olup olmayacağı ise nas ile belirlenmiş değildir. Birinci olaydaki mahrumiyet hükmünün illeti, kişinin suç işleyerek (mûrisin canına kastederek) bir hukukî sonucu zamanından önce meydana getirmeye yönelmesidir. İkinci olayda da aynı illet mevcuttur. Şu halde aralarında illet birliği bulunan bu iki benzer olaydan nas tarafından düzenlenmiş olanın hükmünü naslarda düzenlenmemiş olana da vermek gerekir. Böylece, naslarda mûsîsiyi öldüren mûsâ-leh hakkında özel bir hüküm bulunmadığı halde, kıyas yoluyla böyle bir kimsenin vasiyetten mahrum olacağına hükmedilmiş olur.

Yukarıda anılan rükünlerin bulunması, kıyas işleminin varlığından söz edilebilmesi için gerekli olmakla beraber, bu rükünlerin bulunması yapılan kıyasın geçerli olduğuna hükmetmek için yeterli değildir. Kıyas işleminin sıhhatli ve hukuken geçerli sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Bunlar her bir rükünde aranan şartlar şeklinde olmak üzere fıkıh usulü eserlerinde detaylandırılarak incelenmiştir. Tartışmalar daha çok illet ile ilgili şartlarda yoğunlaşır. Aslın hükmünün benzer bir mesele olan fer'e taşınılabilmesi için ortak bağ olan illetin açık, belirli, istikrarlı, uygun ve geçişli bir

vasıf olması şartları aranarak nasların yorumunda keyfîlik ve tutarsızlık önlenmek, hukukî objektiflik ve güven sağlanmak istenmiştir.

Batı hukuk metodolojisi incelemelerinde de, kanunda özel olarak düzenlenmemiş meseleleri çözümlerken (kanun boşluklarını doldururken) -kanun koyucu tarafından başka bir yol öngörülmemişse- yargıcın başvurabileceği imkânların başında kıyas metodunu uygulamanın yer aldığı kabul edilmektedir. Ancak, kanun boşluklarının doldurulmasında kıyasa başvurulması ile, bizzat kanun koyucunun kıyasen uygulanacak hükümlere atıfta bulunması ve kanunun yorumlanmasında kıyas metodundan yararlanma gibi durumları birbirine karıştırmamak gerekir.

Kıyasın İslâm hukuk metodolojisinde çok önemli bir yere sahip olmasına ve fıkıh usulü müelliflerince çok önce ayırımlara (kıyâs-ı şebeh, kıyâs-ı ille vb.) ve tetkiklere tâbi tutulmasına karşın, özellikle illet konusundaki aşırı teorik yaklaşımlar ve ictihad müessesesinin faal olmayışı sebebiyle, kıyas metodunun verimli biçimde işletilemediği gözlenmektedir.

Öte yandan, İslâm hukuk terminolojisinde ve özellikle Hanefî fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde kıyasın daima teknik ve dar anlamda (cüz'îden cüz'îye geçiş, temsil, analogie anlamında) kullanılmadığına, pek çok yerde kıyasın genel kaide veya nastan çıkan genel nitelikli hüküm anlamına geldiğine, dolayısıyla buradaki istidlâlin külden cüze geçiş tarzında olduğuna dikkat edilmelidir. Buna göre, özellikle Hanefî fıkıh literatüründe "kanunî kıyas"tan çok "hukukî kıyas"ın ağırlıklı olarak işletilen bir istidlâl yolu olduğu görülmektedir. İmam Şâfiî'nin kıyas ve ictihad kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı dikkate alınırsa, onun metodolojisinde de kıyasın cüz'îden cüz'îye geçiş ile sınırlı olmayıp, genel fıkıh kaidelerini ve ilkelerini fıkhî olaylara uygulayarak sonuca ulaşma (istislâh) metodunu da içine alacak bir kapsamda olduğu söylenebilir.

e) İstihsan

İstihsan, müctehidin bir meselede, özel bir delil sebebiyle, o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçip başka bir çözümü benimsemesi, ya da iki farklı kıyas imkânı bulunduğunda, ilk bakışta dikkat çekmeyen kıyası (kapalı kıyası) gerekçe birliği açısından daha güçlü bulduğu için açık kıyasa tercih etmesidir. Buna göre, istihsan çeşitlerini iki gruba ayırmak mümkündür: 1. Genel hükümden istisna yoluyla yapılan istihsan. 2. Kapalı kıyas istihsanı.

Genel hükümden istisna yoluyla yapılan istihsanı şöyle açıklamak mümkündür: Nassın genelinden çıkan anlamın veya fıkıhta yahut bir mez-

hepte benimsenmiş yerleşik kuralın bazı durumlarda katı biçimde uygulanması, fıkhî hükümlerin genel amaçları ve ilkeleri ile bağdaşmaz. İşte bu durumda, fakihin benzeri durumlara uyguladığı hükümden vazgeçip başka bir çözümü benimsemesi özellikle Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde özel bir metot olarak ele alınmış ve "istihsan" adı ile anılmıştır. Meselâ, Hanefî fıkhında benimsendiği şekliyle, *"Hz. Peygamber şartlı alışverişi yasakladı"* hadisinin genelinden çıkan anlama ve (esasen bu ve benzeri hadislerden çıkarılmış bulunan) sözleşmelerde ileri sürülen şartların geçersiz sayılacağı yönündeki kurala sıkı biçimde uyulması halinde, akid hukukunda taraflara kolaylık ve yarar sağlayan bazı çözümlere imkân tanınmamış ve bu konudaki nasların asıl amacı gerçekleştirilememiş olacaktır. İşte Hanefî fakihler bu naslardaki yasağın asıl gerekçesinin taraflar arasında çekişmeye yol açma ihtimali olduğunu dikkate alarak akid esnasında ileri sürülen şartın örf ve âdet haline gelmiş olması halinde, (niza ihtimali ve dolayısıyla yasağın gerekçesi ortadan kalkmış olacağından) istihsanen bu tür şartları câiz saymışlardır.

Kapalı kıyas istihsanı ise bir meseleye çözüm aranırken, birbiriyle çatışan ve biri açık diğeri kapalı iki kıyas imkânı bulunan durumlarda gerçekleşir.

Genel hükümden istisna yoluyla yapılan istihsan, müctehidi benzeri meselelerdeki hükümden vazgeçip başka bir hüküm vermeye yönelten gerekçe açısından bazı ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulur. Bir meselenin benzerlerinde uygulanan genel hüküm, o meseleye dair özel bir nas sebebiyle, icmâ veya örf sebebiyle terkedilebileceği gibi, genel kuralın katı biçimde uygulanmasının sıkıntıya yol açması, kamu yararına aykırı düşmesi hallerinde de genel kural terkedilip dinin genel ilke ve amaçlarının da yardımıyla münferit ve istisnaî çözümler üretilir. Bu itibarla istihsan, kuralların katılığı ve genelliği ile olayların değişkenliği ve çeşitliliği arasında dengeyi kuran bir hakkaniyet hukuku görünümündedir. Özellikle Hanefî fakihleri istihsan metoduna sıklıkla başvurmuşlardır.

Ayrıca istihsan kavramının "hakkaniyet", "hüsnüniyet", "hakkın kötüye kullanılmaması", "kolaylık" gibi hukuk ilke ve kavramlarının yoğun biçimde uygulanmasına imkân veren zengin bir içeriğe sahip olduğu da söylenebilir. İstihsanın genellikle Hanefî ve Mâlikî mezheplerine özgü bir delil olduğu fikri yaygın olmakla birlikte, furû-i fıkıh eserlerini inceleyenler, birçok yönüyle bu metodun -isim belirtilmeksizin- diğer mezheplerce de benimsenmiş olduğunu görürler.

f) İstislâh (Mesâlih-i Mürsele)

İslâm hukuk terminolojisinde **maslaha** terimi geniş anlamda kullanıldığında, hem "yarar sağlama"yı hem "zararı savma"yı ifade eder.

Maslahanın bu iki yönü ayrı ayrı anlatılmak istendiğinde birincisi için "celbü'l-menfaa" (veya celbü'l-maslaha), ikincisi için "der'ü'l-mefsede" veya "def'ü'l-mefsede" tabiri kullanılır. İslâm bilginleri İslâm dinindeki hükümlerin, kulların dünyevî ve uhrevî menfaatlerini sağlama ve onları dünyevî ve uhrevî zararlardan koruma amacını hedeflediği, yine şâriin emrettiklerinin kulların yararına, yasakladıklarının da kulların zararına olduğu noktasında fikir birliği içindedirler. Ancak naslarda tüm olayların hükmü özel olarak belirlenmiş olmadığı için, karşılaşılan yeni olayların imkân varsa kıyas yoluyla, kıyasın mümkün olmadığı durumlarda naslardan çıkan genel ilkelere göre hükme bağlanmasına ihtiyaç vardır. İşte, -yorum yoluyla da olsa- nasların kapsamına girmeyen ya da "illet" bağı kurularak (kıyas yoluyla) nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fıkhî bir meselenin hükmünü İslâm fıkhının genel ilkelerine göre belirleme yöntemine "istislâh", bu metodu uygulayarak hükme ulaşırken esas alınan maslahatlara da "mesâlih-i mürsele" denir.

İstislâh, hukuk kuralları ile toplumsal vâkıa arasında dengenin kurulmasına, nasların ilke ve amaçları ile kamu yararının birlikte gözetilmesine ve bu uyum içerisinde çözümler üretilmesine imkân vermekte olduğundan fıkıh usulünde fevkalâde önemi hâiz olmuştur. Bu metodu daha çok Mâlikî fakihlerinin kullandığı bilinmekle birlikte diğer mezheplerin de benzeri metotlar kullanarak nasların yorum ve uygulanmasında aynı esnekliğe ulaştıkları görülür. Meselâ Hanefî fıkhında istihsan böyle bir işlev de görmüştür.

g) Örf ve Âdet

Örflerin hukuk kurallarına benzeyen ve hukuk kurallarından farklılıklar gösteren yönleri vardır. Bu benzerlik ve farklılıklar bir yana, örfün sosyal bir norm olduğu, hukukun da sosyal hayatın bir formu olduğu dikkate alınırsa, örf ile hukuk arasında derin bir ilişkinin bulunduğu görülür. Nitekim bir sosyal norm niteliği taşıması itibariyle örflerden teamül hukuku meydana gelebilmektedir. İşte, yetkili bir makamın yazılı olarak açıklanmış iradesi değil mâşerî vicdanın kanaati olarak ortaya çıkan ve yazılı hukuk kurallarından ayrı olarak hukuk normu görevi üstlenen örf ve âdet kurallarının tümü örf ve âdet hukukunu meydana getirmektedir.

Kur'an ve Sünnet'in hukukî düzenlemelerinde, sosyal realitenin ve insanların alışkanlıklarının göz ardı edilmediği, köklü değişikliklerde tedrîcîlik metodunun uygulandığı, kendi ilkelerine ters düşmeyen kurum ve kuralların ise korunduğu görülür. Hz. Peygamber'in bu konudaki tavrı ve uygulamaları ışığında fakihler de, ictihadlarında ve kazâî kararlarında örf ve âdeti olabildiğince dikkate alarak hüküm verme usulünü benimsemişlerdir. Bununla birlikte klasik dönem İslâm hukuk metodolojisinde (fıkıh usulü eserlerinde) özellikle örf ve âdete yer verilmemiştir. Bir başka anlatımla, İslâm hukukunun "doğrudan" kaynakları arasında yer alamayan örf ve âdet, hüküm çıkarmada üstlendiği rolü daha çok istihsan ve istislâh gibi metotlar aracılığıyla yerine getirmiştir. Bununla birlikte ileri dönem fıkıh usulü literatüründe örf ve âdet hukukun yardımcı bir kaynağı olarak ele alınır. Fakihlere göre bir toplumdaki örf ve âdetin geçerliliği için onun yaygın ve sürekli olması, nasların lafzına ve ruhuna yani İslâm hukukunun temel ilkelerine aykırı düşmemesi gerekir. Bu şartları taşıyan örfe sahih örf, taşımayana da fâsid örf adı verilir.

h) İstishâb

Fıkıh usulü terimi olarak **istishâb**, daha önce varlığı bilinen bir durumun –aksine delil bulunmadıkça– varlığını koruduğuna hükmetme yöntemidir. İstishâb metodunun temelini, İslâm hukukunun en kapsamlı beş genel kuralından biri olan "el-yakīnü lâ yezûlü bi'ş-şek" (*Mecelle*'deki ifadesi ile "Şek ile yakīn zâil olmaz" (madde 4) kaidesi oluşturur. Buna göre, kesin olarak varlığı (ya da var olmadığı) bilinen bir durumun değiştiğine dair delil bulunmadıkça o duruma göre hükmedilmesi asıldır; bir tereddüt sebebiyle o hüküm ortadan kaldırılamaz ve o durum için yeni delil istenmez. Meselâ, ayıptan sâlim olduğu şartı ile bir mal satın alındığında, alıcı ayıp bulunduğu iddiası ile malı iade etmek isterse ve satış sırasında ayıbın bulunup bulunmadığı hususunda ihtilâf çıkarsa, bunu ispat külfeti alıcıya aittir. Çünkü asıl olan malın ayıptan salim olmasıdır.

İstishâb, önceden varlığı bilinen hüküm itibariyle üç nevidir:

a) İbâha-i Asliyye İstishâbı. Buna göre bir şeyden yararlanma veya bir davranışta bulunma hakkında naslarda özel bir hüküm yoksa veya kıyas yahut istislâh yoluyla naslardan bu hususta özel bir sonuç çıkmıyorsa, "Eşyada aslolan mubahlıktır" prensibine göre o şeyden yararlanmanın veya o işi yapmanın mubah olduğu sonucuna ulaşılır. Bu tarz hüküm verme metoduna "istishâb" denir.

b) Berâet-i Zimme İstishâbı. Bir kimsenin borçlu veya suçlu olduğuna dair delil bulunmadıkça borçsuz ve suçsuz kabul edilmesi esastır. Buna göre, alacaklı olduğunu iddia eden kimse bunu isbat edemediği takdirde davalının borçlu olmadığına; yine, suç işlediği iddia edilen kişinin bu fiili isbat edilmedikçe aynı prensibe göre suçlu olmadığına hükmedilir.

c) Vasıf İstishâbı. Şer'an varlığı kabul edilen bir hükmün, sebebinin ortadan kalktığı ispat edilmediği sürece sabit sayılması esastır. Meselâ, satım ve mirasçılık gibi bir mülkiyet sebebine binaen sabit olan mülkiyetin, geçerli bir nikâh akdinden sonra kurulan evlilik bağının, aradan ne kadar zaman geçerse geçsin, ortadan kalktığını gösteren bir delil olmadığı sürece devam ettiğine hükmedilir.

ı) Sahâbe Sözü.

Fıkıh usulü bilginlerine göre, Hz. Peygamber'e yetişip ona iman etmiş ve örfen arkadaş denebilecek bir süre onunla birlikte bulunmuş kimseye **sahâbî** denir. Sahâbeden intikal eden fetvaların ve onların fıkhî görüşlerinin şer'î bir delil sayılıp sayılmayacağı fakihler arasında ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Rey ve ictihad ile bilinemeyecek konularda sahâbe sözünün sünnet kapsamında değerlendirilmesi, rey ve ictihad ile bilinebilecek konularda ise sahâbî sözünün bağlayıcı sayılmaması görüşü hâkimdir. Bununla birlikte daha sonraki dönem müctehidleri, hüküm verirken sahâbeden nakledilen fetvalara ayrı bir değer atfetmişler özellikle tüm sahâbî görüşlerinin dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir. Dört halifenin görüş ve uygulamaları da amelî değeri ve daha sonraki dönemlere uzanan kalıcı tesirleri sebebiyle fıkıh literatüründe ayrı bir önemi haiz olmuştur.

j) İslâm Öncesi Şeriatlar

Hz. Muhammed'den önceki ilâhî dinlerin hükümlerinden (şer'ü men kablenâ) Kur'ân-ı Kerîm'de veya Hz. Peygamber'in sünnetinde yer almayanların müslümanlar için bağlayıcı olmadığında âlimler fikir birliği içindedir. Önceki ilâhî dinlerin hükümlerinden olduğu Kur'an'da veya Sünnet'te belirtilmiş olan hükümlere gelince, bunlardan neshedildiğine dair delil bulunan hükümler müslümanlar hakkında geçerli olmaz. Meselâ yahudilere haram kılındığı bildirilen yiyeceklere ilişkin hükmün (el-En'âm 6/146), bir önceki âyetin delâletiyle müslümanlar hakkında geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlardan müslümanlar hakkında da geçerli olduğuna dair delil bulunan hükümlerin durumu da açıktır. Önceki dinlerin hükümleri hakkında Kur'an ve Sünnet'te red veya onay yönünde bir açıklama mevcut değilse, Hanefîler

dahil bir grup İslâm âlimi bu tür hükümlerin de müslümanlar hakkında da bağlayıcı delil olacağı görüşündedir.

k) Sedd-i Zerâi‘

Harama, kötü ve zararlı bir sonuca vasıta olan davranışların yasaklanması, kötülüğe giden yolların kapatılması demek olan sedd-i zerâi‘, bütün İslâm âlimlerince benimsenen bir ilke olmakla birlikte daha çok Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde telaffuz edilen ve sıklıkla işletilen bir metot olmuştur. Bunun karşılığında yer alan ve iyiliğe götüren yolların açılması anlamına gelen feth-i zerâi‘ de yine İslâm hukukunda hâkim ilkelerden biridir. İslâm'ın bir şeyi kötü ve zararlı görüp yasakladıktan sonra ona götüren, ona vasıta olan davranışı serbest bırakmayacağı açıktır. Ancak kötülüğe ulaşmakta vasıta olarak kullanılabilecek usul ve yollar insan zekâsının üretim gücüne, dönem ve toplumlara göre değişiklik ve çeşitlilik gösterebileceğinden İslâm sadece yasaklardan söz etmiş, hangi yol ve vasıtaların bu yasağa götürebileceğinin tesbitini ve yasağa uyulması yönünde gerekli tedbirlerin alınmasını müslümanlara bir sorumluluk olarak yüklemiştir.

İslâm hukukçuları kötülüğe, haram ve zararlı olan şeye götürüp götürmemesi açısından fiilleri üç kısma ayırırlar: a) Aslen câiz olmakla birlikte kötülüğe götürmesi çok şüpheli veya nâdir olan davranışlar aslî hükmü üzere bırakılmıştır. Meselâ pazarda satılan üzümün şarap imalâtında, silâhın suç işlenmesinde kullanılması muhtemel olsa bile satıcıya bu kötü sonuçtan emin olmadığı sürece bir sorumluluk terettüp etmez. b) Kötülüğe ve harama yol açması kesin olan davranışlar, meselâ şarap imalâtçısına üzüm satmak, kumarhane işletmecisine iş yeri kiralamak böyledir. Bu kabil işler sedd-i zerâi‘ prensibi gereği genelde yasak sayılmıştır. c) Kötülük ve harama yol açması kesin veya nâdir olmayan fakat muhtemel olan davranışlara gelince Hanefî ve Şâfiîler hukukî ilişkilerde istikrarı ve güven ortamını koruyabilmek için objektif delilleri ve şeklî şartları esas almışlar ve kesin veya çok kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi olmadığı sürece yasaklama yani sedd-i zerâi‘ ilkesini işletme cihetine gitmemişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîler ise aksi görüştedir. Meselâ Mâlikî hukukçular bazı vadeli satışları, faize yol açacağı endişesiyle yasaklamışlardır. Hanbelîler de borçlunun alacaklısına mûtat ölçü ve âdetin dışında hediye vermesini, bir tür faiz hükmünde olacağı veya buna yol açabileceği endişesiyle câiz görmezler. Öyle anlaşılıyor ki, bir fiil ve işlem ile kötülük arasında kurulacak sebep-sonuç ilişkisi konusunda farklı bakış açıları ve değerlendirmeler gündeme gelebileceğinden, fakihler arasındaki görüş ayrılıkları, sedd-i zerâi‘ ilkesini kabulden ziyade bu ilkenin yorum ve uygulamasında yoğunlaşmaktadır.

C) RE'Y ve İCTİHAD

Re'y ve ictihad, en genel anlamıyla, aslî iki delil olan Kur'an ve Sünnet'i, sayılan metotları ve benzerlerini kullanarak anlama, yorumlama ve metinle akıl ve toplum arasını buluşturma faaliyetidir.

Sözlükte "şahsî görüş, düşünce ve kanaat" mânasına gelen **re'y** kelimesi fıkıh literatüründe "hakkında açık bir nas yani âyet veya hadis metni bulunmayan fıkhî bir konuda müctehidin belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsî görüş" anlamında kullanılan bir terimdir. İctihad sözlükte "zor ve meşakkatli bir işi gerçekleştirme uğrunda kişinin olanca gayreti göstermesi", fıkıh ilminde ise "fakihin şer'î-amelî bir meselenin hükmünü ilgili delillerden çıkarabilmek için olanca gayreti sarfetmesi" anlamına gelir. Bu melekeye sahip olan kimseye **müctehid** denir. İlk dönemlerde fakih ve müftü de müctehidle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Son ve evrensel ilâhî din olan İslâm'ın, farklı dönem ve bölgelerde insanoğlunun karşılaştığı problemlere genel veya özel çözüm getirebilmesi, insanı iyi, doğru ve güzele yönlendirebilmesi için Kitap ve Sünnet'in anlaşılması, yorumlanması ve sınırlı nasların sınırsız olaylara uzanması demek olan ictihad faaliyetine, hem dinî bir vecîbe hem de amelî bir zaruret olarak ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber döneminden itibaren özellikle ilk birkaç asırda bu faaliyet ictihad, re'y, fıkıh istidlâl, kıyas, istinbat gibi değişik isimlerle anılarak çok verimli bir şekilde sürdürülmüş, bunun sonunda hem ferdî ve toplumsal hayat kendi tabii seyrinde gelişerek devam etmiş, problemler çözüme kavuşturulmuş hem de müslüman toplumlarına has zengin bir hukuk kültürü oluşmuştur. İctihad ve re'y faaliyetinin yavaşladığı, donuklaştığı, dar kalıplar içerisine girip taklit ve ezberciliğin yaygınlaştığı ve mevcut sosyal şartlara uygun alternatif çözüm arayışlarına gidilmediği dönemlerde ise aynı ölçüde bir gelişmenin bulunmadığı görülür. Âyet ve hadislerde re'y ve ictihad faaliyetinin teşvik edildiği, müslüman fert ve toplumlar için ictihadın hayatî derecede önem taşıdığı bütün İslâm âlimlerince de sıklıkla ifade edildiği halde İslâm dünyasında hicrî IV. yüzyıldan sonra ictihad faaliyetinin gerileyip zayıfladığı ve ictihadın yerini taklidin almaya başladığı bilinmektedir. Bu durumun belli başlı âmilleri arasında; siyasî baskı ve çekişmeler, ictihad kültür ve telakkisinin değişmesi, hazır fetvaların çoğalması, mezhepler etrafında meydana gelen kümeleşme, mezhep taassubu, yargı ve eğitim faaliyetinin belirli mezheplerin tekeline verilmesi, klasik literatürde yer alan mezhep görüşlerinin tarihî şartlarından koparılarak ele alınmaya ve dinî ahkâmın kendisi olarak algılanmaya başlanması gibi sebepler sayılabilir. Bu sebeplerin bir kısmı, toplumda hukukî istikrar ve

güven ortamını kurma, yargı birliğini sağlama, amelî ve pratik ihtiyaca cevap verme gibi toplumsal ve bireysel birtakım haklı sebeplere dayanmakta ve bu yüzden mezhepleşme kaçınılmaz görünmekte ise de, entelektüel seviyede bir ictihad faaliyetinin olmayışı İslâm hukukunun vâkıa ve toplumsal ihtiyaçla irtibatını zayıflatmış, onu teorik tutarlılıkla yetinmeye mahkûm etmiştir. Bununla birlikte İslâm dünyasında geniş ölçekli sosyal ve siyasal değişimin yaşandığı, çözümsüz bırakılan problemlerin iyice çoğaldığı ve İslâm kültür ve geleneğinin çok ciddi tehlikelere mâruz kaldığı günümüzde ictihadın önemi yeniden hissedilmeye başlanmış, çeşitli kişi, kurum ve kuruluş tarafından bu yönde ümit verici örnekler sergilenmeye başlanmıştır.

Günümüzde müslümanların, gerek dinlerini daha iyi anlayıp dinî ahkâmı günlük hayatlarına ve canlı problemlerine intibak ettirebilmeleri gerekse kendileriyle ve dinleriyle uyum ve barış içinde yaşayabilmeleri için ictihad ve re'y faaliyetine eskiye göre daha çok ihtiyaçları vardır. Bunu yaparken de sağlam bir Kur'an ve hadis bilgisinin yanı sıra ilgili âyetler ve hadisler etrafında oluşan geleneksel fıkıh kültürünü, âyet ve hadislerin bütününü, genel ilke ve amaçlarını, toplumun değişen şart ve ihtiyaçlarını ayrı ayrı iyice kavramış olmaları gerekmektedir. Bu itibarla, günümüzde ictihadı bireysel bir çaba ve başarı olarak nitelendirmek yerine, değişik ilim dallarında uzmanlaşmış kimselerden oluşan bir ictihad şûrasının ortak faaliyeti olarak görmek daha isabetli görünmektedir. Öte yandan, günümüzde ictihad faaliyetinin amacı doğrudan bireye yol göstermek ve onun olaylar karşısındaki tavrını belirlemek değil de ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye alanında fetva-ilmihal çizgisinde, diğer alanlarda ise kanunlaştırma hareketine katkıda bulunma ve alternatif görüş sunma şeklinde bir rol üstlenmek olmalıdır. İctihada kimlerin ehil olduğu ve ictihad faaliyeti sonunda ulaşılacak görüşün doğruluğu hususları kişi ve gruplara göre değişkenlik taşıdığı gibi, nasların açık hükmüne aykırı düşmeyen her bir ictihadın doğru olma ihtimali de teorik olarak eşittir. Bu sebeple de ictihad ürünü görüşlerin doktrin açısından isabet derecesinin tartışılması kadar toplumsal ihtiyaç ve beklentilere uygunluğu da ayrı bir önem taşımaya başlamıştır. Eski dönemlerde de ictihad ve fetvalar arasında benzeri pratik mülâhazalarla bazı tercihlerin yapıldığı bilinmektedir. Böyle olunca toplumsal düzen ve hukukî istikrar için sözü edilen prosedürel ve pratik bir geçerlilik ve meşruiyet çizgisine ihtiyaç bulunmaktadır. Bundan hareketle, İslâm hukuk doktrinindeki zengin tartışmalar ve görüş farklılıklarının, günümüzde yukarıda sözü edilen aslî ve fer'î deliller ve metotlar işletilerek buna ilâve edilebilecek yeni yorum ve ictihadlarla birlikte, modern toplumların hukukî düzenlemeleri için yeni bir ufuk ve alternatif bir çözüm niteliği taşıdığı söylenebilir.

III. MÜKELLEFİYET ve HÜKÜM

İslâmî terminolojide mükellefiyet, kişinin dinin hitabına muhatap olması halini ifade eden bir terimdir. Mükellef de, dinî hitapla yükümlü tutulan, düşünce, söz ve davranışlarına birtakım dünyevî-uhrevî, dinî-hukukî sonuçlar bağlanan aklî melekeleri yerinde (âkıl) ve ergin (bâliğ) olan insan demektir. Mükellefiyetin temel şartı ehliyet, yani kişinin dinî-hukukî sorumluluk taşımaya elverişli olmasıdır. Ancak böyle bir ehliyetin mevcudiyeti için ne gibi şartların aranacağı hususu, iman, ibadet, toplumsal ödevler ve sorumluluklar gibi farklı alanlarda bazı farklılıklar gösterebilir.

A) EHLİYET

Ehliyet, kişinin dinî ve hukukî hükme konu (muhatap) olmaya elverişli oluşu demektir. Kur'an'da yerin ve göğün taşımaktan çekindiği emaneti insanın yüklendiği belirtilerek (el-Ahzâb 33/72) diğer bütün varlıklar arasında sadece insanın ehliyet ve sorumluluk taşıdığına işaret edilir. İnsanın dinin hitabına ehil olması akıl denilen anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyetine sahip bulunması sebebiyledir. İnsanın bu anlamdaki ehliyet ve sorumluluğuna İslâm âlimleri ehliyyetü'l-hitâb derler. Bundan maksat insanın dinin davetini anlayacak konum ve kıvamda olması demektir. Bu tür dinî sorumluluk için aklın tek başına yeterli olup olmadığı veya ne gibi ilâve şartlar arandığı özellikle kelâm ve usul âlimleri arasında geniş tartışmalara konu olmuştur.

İslâm hukukunda ehliyet kavramı, kişinin hak ve borçlarının sabit olması, dinî ödevlerle mükellef tutulması, hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliği, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi gibi farklı kademelerdeki hak ve yükümlülükleri kapsadığından ehliyetin buna uygun bazı ayırım ve kademelendirmelere tâbi tutulması kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü bu kademelerden her biri, farklı seviyede aklî ve bedenî yetişkinliği gerektirir. Bunun için de ehliyet, kişinin anlama, düşünme ve yapabilme kabiliyetinin inkişaf seyrine bağlı olarak tedrîcen gelişme gösteren itibarî bir sıfat olarak algılanmıştır. Diğer bir ifadeyle, ehliyetin belirlenmesinde kişinin konumu kadar karşılaşılan hak ve borcun, dinî ve hukukî fiil ve işlemin mahiyeti de önem arzeder. Bunun sonucu olarak İslâm hukukunda ehliyet "vücûb ehliyeti" ve "edâ ehliyeti" şeklinde iki ana safhaya, insan hayatı da cenin, çocukluk, temyiz, bulûğ ve rüşd şeklinde devrelere ayrılmıştır.

Vücûb ehliyeti, kişinin haklara sahip olabilme ve borç altına girebilme ehliyetidir. Vücûb ehliyetinin temelini zimmet ve hukukî kişilik teşkil eder;

bu ehliyetin yaş, akıl, temyiz ve rüşd ile alâkası yoktur. Aklî ve bedenî gelişimi ne durumda olursa olsun yaşayan her insanın bu tür ehliyete sahip olduğu kabul edilir. Ceninin sağ doğması kaydıyla miras, vasiyet, vakıf ve nesep haklarının bulunduğu bu sebeple de eksik vücûb ehliyetine sahip olduğu belirtilir. Edâ ehliyeti ise, kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişli oluşu demektir. Edâ ehliyetinin temelini akıl ve temyiz gücü teşkil eder. Akıl ve temyiz gücü tam olduğunda tam edâ ehliyetinden, eksik olduğunda ise eksik edâ ehliyetinden söz edilir.

Kişinin iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ana hatlarıyla olsun ayırabilmesi demek olan temyiz, edâ ehliyetinin başlangıcıdır. Temyiz çağına gelmeyen çocuğun, akıl hastasının ve bu hükümde olan kimselerin edâ ehliyeti yoktur, haklarını kanunî temsilciler vasıtasıyla kullanırlar. Bunların dinen ve hukuken geçerli niyet ve iradeleri bulunmadığından imanla ve ibadetlerle mükellef tutulmazlar, fiilleri sebebiyle cezaî sorumluluk da taşımazlar. Sözleri, hukukî fiil ve işlemleri hukuken geçersiz olup yok hükmündedir.

Henüz bulûğa ermemiş fakat temyiz çağına gelmiş çocuklar ise eksik edâ ehliyetine sahiptir. Kişiler yaklaşık olarak yedi yaşından bulûğa kadar mümeyyiz sayılır. Mümeyyizlerin dinî edâ ehliyeti ile hukukî (medenî) edâ ehliyeti bazı farklılıklar gösterir. Mümeyyiz çocuklar iman, namaz, oruç, hac, kefâret, cihad, iyiliği emredip kötülüğü engelleme gibi dinî ödevlerle ve bedenî ibadetlerle mükellef değildir. Davranışlarının hukukî-malî sorumluluğu bulunsa da cezaî sorumlulukları yoktur. Bu sebeple bu kimseler için dinî teklif ehliyeti ile cezaî ehliyet ortak özellikler taşır. Ancak çocukların dinî hayata, ibadetlerin ifasına erken yaşta alıştırılması ve bu yönde eğitilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca Mu'tezile temyiz çağından itibaren Allah'a imanın vâcip olduğu, Ahmed b. Hanbel de çocuğun on yaşından itibaren namaz ve oruçla mükellef sayılacağı görüşündedir. İslâm âlimleri, mümeyyiz çocuk mükellef tutulsun-tutulmasın, imanın ve ifa ettiği ibadetlerin sahih olduğu görüşündedir. Ancak bulûğdan önce yapılan hac ibadeti sahih olsa bile bulûğ sonrası farz olabilecek hac farîzasını düşürmez. Mümeyyiz çocuğun ve bu hükümde olan kimselerin yaptığı hukukî işlemlere gelince hibeyi, sadakayı, vasiyeti kabul gibi sırf fayda yönü bulunan ve mal varlığında artışa yol açan hukukî işlemleri kimsenin izin ve onayına bağlı olmaksızın geçerli olur. Mahiyet icabı hem kâr hem de zarar yönü bulunan alım satım, kira, şirket gibi bedelli hukukî işlemleri ancak kanunî temsilcisinin izin veya onayı ile geçerli olur. Hibede bulunma, borç ikrarı, kefalet gibi sırf zarar sayılan hukukî işlemleri ise mümeyyiz de kanunî temsilcisi de yapamaz. Bu sınırlamalar hem sınırlı aklî yetişkinliğe ve muhakeme

gücüne sahip bulunan mümeyyiz küçüğü hem de üçüncü şahısları korumayı amaçlayan tedbirlerdir.

Biyolojik ergenlik demek olan bulûğ, kişinin çocukluk döneminden çıkıp yetişkin insanlar grubuna katıldığı hayatının önemli bir dönüm noktasıdır. Bulûğ erkek ve kız çocuğunun fiilen ergenliğe kavuşması (erkeklerin ihtilâm olmaya, kızların âdet görmeye başlaması) ya da fiilen bâliğ olup olmadığına bakılmaksızın belli bir âzami yaş sınırına ulaşması demektir. Bu ikincisine hükmen bulûğ tabir edilir. Hükmen bulûğ yaşı Ebû Hanîfe'ye göre erkeklerde 18, kızlarda 17 yaş, çoğunluğa göre her ikisi için de 15 yaştır. Bulûğla birlikte kişinin yeterli aklî yetişkinlik kazandığı var sayıldığı için aksini gösteren bir delil olmadıkça kişi akıl ve bulûğ ile tam edâ ehliyeti kazanır. Dinî terminolojide buna "âkıl ve bâliğ olmak" tabir edilir. Bunun anlamı kişinin, hakları kullanmaya, sözlü yazılı ve fiilî hukukî işlemleri bizzat yapmaya, dinî ve içtimaî mükellefiyetlere muhatap olmaya ve cezaî sorumluluk taşımaya ehil hale gelmesidir. Tam edâ ehliyetine teklif ehliyeti de denir. Kişinin malî konularla normal seviyede tedbirli ve basiretli davranması demek olan rüşd, genelde bulûğ ile birlikte gerçekleşir. Kişi bâliğ olmuş da reşid olmamışsa, bu durum onun dinî ve cezaî ehliyetini etkilemez, bu iki ehliyeti tam olarak mevcuttur, sadece malî yönü bulunan hukukî işlemlerde ehliyetine bazı sınırlamalar getirilir.

Dinî ve hukukî sorumluk için kişinin edâ (teklif) ehliyetine sahip bulunması şart olduğundan bu ehliyeti yok eden veya azaltan her kalıcı veya ârızî durum haliyle kişinin mükellefiyetini de yakından etkiler. Bu sebeple edâ ehliyeti bulunmayan gayri mümeyyiz küçük ve akıl hastaları dinen mükellef sayılmazlar. Uyku, unutma, baygınlık gibi ârızî hallerde de mükellefiyet yoktur. Hz. Peygamber *"Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyan, bulûğa erinceye kadar çocuk ve aklî dengesine kavuşuncaya kadar deli"* (Tirmizî, “Hudûd”, 1; Dârimî, “Hudûd”, 1) buyurarak buna işaret eder. Çünkü İslâm dininde kişilere yüklenen sorumluluk ile kişilerin bu sorumluluğu taşıma gücü arasında daima bir denge bulunur. Kur'an'da da İslâm tebliğinin rahmet ve merhametten ibaret olduğu (el-Bakara 2/178; el-A‘râf 7/52; Yûnus 10/57; el-Enbiyâ 21/107), hiç kimseye gücünün üzerinde yük yüklenmeyeceği belirtilmiş (el-Bakara 2/286), hadislerde de mükellefiyetlerin vazedilmesinde tedrîcîliğin, insanların hal ve şartlarının gözetildiği, mükellefiyetlerin asgari sınırda tutulup kolaylığın esas alındığı sıklıkla vurgulanmıştır. Ehliyeti kısmen azaltan veya tamamıyla yok eden sürekli ve geçici hallerde dinî-hukukî mükellefiyetlerin de bu duruma uyumlu olarak azaltılmış veya kaldırılmış olması bu genel ilkenin bir uygulaması mahiyetindedir.

B) HÜKÜM

İslâm dininin, insanların dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamak üzere getirdiği kuralların bütününe şer'î hükümler (ahkâm-ı şer'îyye) veya ilâhî hükümler (ahkâm-ı ilâhiyye) tabir edilir. Şer'î hüküm denince, âyet ve hadislerin doğrudan ifade ettiği hükümler anlaşılır ve bunlar da konuları itibariyle itikadî, ahlâkî ve amelî olmak üzere üç ana gruba ayrılabilir. Dinin itikadî hükümleri, bütün dinî ahkâmın temelini oluşturur. İman esasları böyle olup bunlara kendi bütünlüğü içinde ve nasların bildirdiği şekilde inanılması esastır. Bu hükümlerle akaid ve kelâm ilimleri ilgilenir. Ahlâkî hükümler, insanların kendi aralarında ve diğer canlılarla ilişkilerini iyileştirip nefsin eğitilmesini hedefleyen hükümlerdir. Ahlâk ve tasavvuf ilimlerinin ana konusunu teşkil ederler.

Amelî hükümler, itikadî hükümlere nisbetle ikinci derecede oldukları için bunlara ahkâm-ı fer'iyye de denilir. Bu hükümler mükellefin dış dünyaya yansıyan davranışlarına bağlanacak sonuçları ve bunlarla ilgili kuralları konu edinir. Bunlar da ibadetler ve muâmelât şeklinde iki kısma ayrılır. İbadetler insan ruhunu ve iradesini terbiye eden, düşünme yeteneğini geliştiren, fikrî olgunluğunu artıran, dünyevî menfaati bulunsun veya bulunmasın sırf Allah'ın rızâsını kazanmak için yapılan fiil ve davranışlardır. İbadetlerle ilgili temel kurallar ve şartlar Allah ve Resulü tarafından tek tek açıklanmıştır. İbadetler Allah hakkı olarak yapılır, zamanın ve şartların değişmesiyle değişmez, artmaz eksilmez. Bu sebeple de ibadetlerle ilgili dinî hükümlere "taabbüdî hükümler" denilir. Bunlar iman esaslarından sonra dinin ikinci derecede önemli unsurunu teşkil eder. Muâmelât ahkâmı ise ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenler, bunları belli kurallara ve sonuçlara bağlar. Bu hükümler temelde adalet ilkesine dayanmakta olup Kur'an ve Sünnet'te muâmelât ahkâmının sadece temel ilkeleri ve amaçları açıklanmış, bununla birlikte bazı konularda ayrıntılı hükümler de sevkedilmiştir. Diğer bir ifadeyle Kur'an ve Sünnet'teki muâmelât ahkâmı sınırlı sayıdadır ve çoğu ilke ve amaç tesbiti mahiyetindedir. İslâm literatür ve geleneğinde oluşan zengin muâmelât ahkâmı, genelde İslâm hukukçularının âyet ve hadisler etrafında geliştirdiği hukuk kültürünü yansıtır. Bu sebeple de muâmelet ahkâmı, Kur'an ve Sünnet'e aykırı olmamak kaydıyla zaman, yer ve örfe göre değişiklik gösterebilirler.

Dinî hükümler bu şekilde üç gruba ayrılsa bile, Kur'an ve Sünnet'te yer alan bir hükmün hangi grupta yer aldığına bakılmaksızın doğruluğuna ve geçerliliğine inanmak aynı zamanda itikadî bir vecîbedir. Meselâ namaz

kılma, zekât verme, şarap içmeme, hırsızlık yapmama amelî bir hüküm ise de bu emir ve yasaklara uymanın doğru ve gerekli olduğuna, inanmak itikadî bir gerekliliktir. Bu sebeple namaz kılmama veya içki içme dinî-amelî bir hükmün ihlâli, namazın, orucun farziyetini, faizin, zinanın haramlığını inkâr ise itikadî bir hükmün ihlâli anlamını taşır. Çünkü İslâm inancına göre Allah ve Resulü neyi emretmiş ve neyi yasaklamışsa müslümanın önce bunların doğru ve gerekli olduğuna inanması sonra da gücü yettiği ölçüde bunları yerine getirmesi gerekir.

Fıkıh usulünde hüküm önce vaz'î hüküm-teklifî hüküm şeklinde iki gruba ayrılır. Her bir grupta yer alan temel kavramlar ve hükümler aynı zamanda mükellefin davranışlarının dinî ve hukukî sonucunu da yakından ilgilendirir.

a) Vaz'î Hüküm

İki durum arasında şâriin kurduğu bağı ifade eden vaz'î hüküm, kendi içinde sebep, şart ve mâni' şeklinde üçe ayrılır. Bu grupta yer alan sebep, rükün, şart, mâni, sıhhat, fesad, butlân gibi ayırım ve kavramlar özellikle ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye alanında önemli sonuçlara sahip olduğundan öncelikle bu temel kavramların bilinmesine ihtiyaç vardır.

Sebep. Şâriin varlığını hükmün varlığı, yokluğunu da hükmün yokluğu için alâmet kıldığı durumdur. Meselâ vakit namazın, ramazan ayının girmesi orucun, malın nisab miktarına ulaşması zekâtın sebebidir. İbadetler genelde mükellefin iradesi dışında gerçekleşen sebeplere, muâmelât ise iradesi ile gerçekleşen sebeplere bağlanmıştır. Satım akdi mülkiyetin intikali, hırsızlık ve adam öldürme öngörülmüş cezaların infazı için sebep olduğu gibi. Sebep doğmazsa hüküm de gerçekleşmez.

Rükün. Fıkıh ilminde bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan ve onun yapısından bir parça teşkil eden bir unsuru ifade eder. Bu daha çok Hanefîler'in tanımına göre yapılmış bir açıklamadır. Diğer fakihlere göre, bir şeyin temelde varlığı kendisine bağlı husus -o şeyin yapısından bir parça teşkil etmese de- rükün olarak anılır. İbadetlerde rükünler ve bunların yanında sıhhat şartları o ibadetin farzlarını oluşturur. Bunlardan birinin eksik olması o ibadeti geçersiz (bâtıl, fâsid) kılar. Namazda Kur'an okumanın (kıraat), rükû veya secdenin terkedilmesi böyledir.

Şart. Bir hukukî sonucun varlığı kendi varlığına bağlı olan, ancak kendisinin varlığı onun varlığını zaruri kılmayan ve onun yapısından bir parça teşkil etmeyen fiil veya vasıftır. Meselâ namaz için abdest, nikâh akdinde

şahit şarttır. Bunlar olmadan namaz ve nikâh olmaz. Ancak bunlar namazın ve nikâhın birer parçası olmadığı gibi abdest ve şahit namazı ve nikâhı zorunlu kılmaz. Şâri' bir şartı bir hükmün muteber olması için gerekli görmüşse buna şer'î şart denir. Bu şartlar bulunmadan ibadetler ve hukukî işlemler gerçekleşmez. Küçüğe malının verilebilmesi için rüşd çağına gelmesi, zekâtta nisab miktarına mâlik olduktan sonra üzerinden bir yılın geçmesi şartları böyledir. İnsanların kendi hukukî işlemleriyle ilgili olarak ileri sürdükleri şartlara da ca'lî şartlar denir. Takyîdî ve ta'likî şartlar böyledir. Özellikle akidlerde hangi tür şartın ileri sürülebileceği ve bu şartların akde etkisi İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara yol açmıştır.

Mâni'. "Varlığı sebebe hüküm bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran durum" şeklinde tanımlanır. Din ayrılığı ve mirasçısını öldürme mirasçı olmaya, hayız ve nifas halleri namazın farz olmasına, yakın kan hısımlığı nikâh akdine mâni' sayılmıştır. Nisab miktarı mala sahip olduğu halde aynı miktarda borcun bulunmasının zekâtın vâcip olmasına mâni' teşkil etmesi de bir diğer örnektir.

Gerek ibadet gerekse muâmelât türünden olsun mükelleften sâdır olan şer'î-hukukî nitelikteki fiiller, yukarıda sözü edilen rükün ve şartları taşıyıp taşımamasına göre sahih-bâtıl veya sahih-fâsid ve bâtıl şeklinde bir ayırıma ve nitelendirmeye tâbi tutulur. Bir ibadetin veya hukukî işlemin, öngörülen rükün ve şartları ihtiva etmesi halinde sahih olacağında görüş ayrılığı yoktur. Bu bağlamda sıhhat, bir fiilin gerekli rükün ve şartları taşıması, butlân rüknünün veya kurucu unsurlarından birinin eksik olması, fâsid de rüknü ve unsurları tamam olduğu halde şartlarının eksik olması anlamlarını taşır. Bir hukukî işlemin bâtıl olması, onun kurulmamış ve yok hükmünde olması ve bu işleme hiçbir hukukî sonucun bağlanmaması demektir. Bir hukukî işlemin fâsid olması ise, esasen onun var olup sadece bazı şartlarının eksik bulunması ve çoğu kez bu eksikliğinin sonradan giderilebilmesi ve işlemin ancak böyle bir ikmalden sonra sahih hale gelebilmesi demektir. Bu sebeple fâsid bir fiile bazı hukukî sonuçlar bağlanabilir. Muâmelâtta bâtıl-fâsid, yani butlân-fesad ayırımı özellikle Hanefîler'in ön plana çıkardığı bir yaklaşımdır.

İbadetlere gelince, fakihler butlân ile fesadın ibadetlerde aynı anlama ve sonuca sahip olduğunda görüş birliğindedir. Bu sebeple de ibadetten eksiklik ister rükünde isterse şartların birinde olsun sonuç aynıdır. Meselâ secdesiz namazda rükün, abdestsiz kılınan bir namazda şart eksiktir. Bu tür fiillere hiçbir dinî ve hukukî olumlu sonuç terettüp etmez. Netice itibariyle rükün ve şartlarından biri eksik olan ibadet fâsid veya bâtıl olacağı gibi, şer'an geçerli

halde başlanmış bir ibadet, mahiyetleriyle bağdaşmayan bir davranış sebebiyle de fâsid ve bâtıl hale gelebilir. Meselâ namazda konuşulması, oruçlunun bilerek yemesi ve içmesi böyledir. İbadetler konusunda fâsid ve bâtıl aynı anlamı ifade ettiği gibi yine aynı anlamda olmak üzere sahih değil, câiz değil, muteber olmaz, geçersiz gibi tabirler de kullanılabilir. Bozulup geçersiz hale gelen ibadetin iadesi veya kazâsı gerekir. Bazan da ceza olarak ayrıca kefâret gerekli olur.

Fesadın sözlükte "bozulma", ifsadın "bozma", fâsidin de "bozuk" olan şey" anlamına geldiğini biliyoruz. Bundan hareketle, bir ibadeti bozan veya bir hukukî işlemi sakatlayan fiil ve eksikliğe **müfsid** denir. Diğer bir ifadeyle, ibadetler alanında müfsid, usul ve âdâbına uygun şekilde başlanmış bir ibadeti bozup geçersiz hale getiren davranış ve eksiklik demektir.

Esasen müfsid, şer'î-teklifî hükmün çeşitli ayırımlarında yer almamakla birlikte mükellefin fiilleri grubuna alınıp kişinin bilmesi gereken temel ilmihal bilgileri arasında sayılması, bir bakıma şer'î hükmün vaz'î hüküm grubunda yer alan ve yukarıda özetle temas edilen sebep, rükün, şart, mâni, sıhhat, fesad ve butlân gibi ayırım ve kavramların ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye alanındaki önemli sonuçlarını göstermeyi ve mükellefi bu konuda bilgilendirmeyi amaçlar. Bu itibarla ilmihal literatüründe mükellefin fiilleri arasında yer alan müfsid, yukarıda özetle temas edilen bu temel kavramların bilinmesiyle netleşir.

b) Teklifî Hükümler (Mükellefin Fiilleri)

Teklifî hüküm ise, şâriin mükelleften bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemesi veya onu yapıp yapmama arasında serbest bırakması demektir. Şâriin talebi kesin ve bağlayıcı tarzda olabileceği gibi daha yumuşak bir üslûpta da olabilir. Öte yandan bu emir ve yasağı bildiren delilin, sübût ve delâlet (yani kaynağına aidiyeti ve belli bir anlamı ifade etmesi) yönünden bazı ayırımlara tâbi tutulması da kaçınılmazdır. Bu yaklaşım ve ayırımın sonucu olarak teklifî hüküm icab, nedb, tahrîm, kerâhet ve ibâha şeklinde beş kategoride ele alınır. Öte yandan şâriin talebinin genel veya belirli durumlara has olması yönüyle teklifî hükümler azîmet-ruhsat şeklinde ikili ayırıma, gerekli rükün ve şartları ihtiva etmesi ve hukukî sonuç doğurması yönüyle de sahih-fâsid ve bâtıl şeklinde üçlü ayırıma tâbi tutulabilir. Hanefîler'in dışında kalan fakihler bu hükümleri vaz'î hüküm grubunda sayar ve kısmen farklı bir ayırıma tâbi tutarlar. Bu sayılan teklifî hükümlerin tamamı netice itibariyle dinî mükellefiyetin birer yönünü ifade ettiğinden dinî terminolojide ef'âl-i mükellefîn (mükelleflerin fiilleri) adıyla anılırlar.

Fıkıh usulü âlimlerinin çoğunluğu şer'î hükmü Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı, Hanefîler ise bu hitabın neticesi olarak tanımlar. Buna göre çoğunluk (cumhur) Allah'ın haram kılma (tahrîm) veya vâcip kılma (icab) işlemine şer'î hüküm derken Hanefîler mükelleflerin fiillerinin sıfatlarına yani farz, vâcip, mekruh gibi nitelendirmelere şer'î hüküm derler. Fıkıh literatüründe teklifî hüküm ile mükellefin fiilleri (ef'âl-i mükellefîn) tabirlerinin aynı anlamda kullanılması bu gelişmenin sonucudur. Yine usulcülerin çoğunluğu teklifî hükmü şâriin hitabına nisbet ederek icab, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm şeklinde beş kısma ayırırken Hanefîler bunu farz, vâcip, mendup, mubah, tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh, haram şeklinde yedi kısma ayırarak inceler. Bu kavramlar aynı zamanda ef'âl-i mükellefînin de bölümlerini oluşturur. Vâcibin ve mekruhun ikiye ayrılması Hanefîler'e ait bir özelliktir.

Öte yandan, arada yakın ilişki bulunmakla birlikte vaz'î hükmün rükün, sebep, şart, mâni veya sıhhat, fesad, butlân, nefâz, lüzum gibi alt bölüm ve ayırımları ilk bakışta ef'âl-i mükellefînin kapsamı dışında görünmektedir. Ancak bu durum fıkıh kitaplarında yukarıda belirtilen ayırımlara sünnet-müstehap gibi yeni ayırımlar, müfsid gibi yeni bölümler ilâve edilerek veya farz, vâcip, haram gibi kavramların kapsamı genişletilerek telâfi edilmeye çalışılmıştır. Neticede ef'âl-i mükellefîn azîmet ve ruhsat kavramlarının da ilâvesiyle mükellefin muhatap olduğu, yani bilmekle, buna uygun davranmakla yükümlü tutulduğu bütün amelî hükümleri ifade eden geniş bir kapsam kazanmıştır. Bu sebeple de ef'âl-i mükellefîn konusunda bilgilenme, fıkhın ibadet ve ahvâl-i şahsiyye alanındaki hükümlerinin doğru anlaşılabilmesi ve uygulanabilmesi için âdeta ön şart mesabesinde bir gereklilik haline gelmiştir. Fıkıh literatüründe teklifî hükümler esasen vâcip, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beş hüküm (ahkâm-ı hamse) olarak ele alınmakla birlikte, okuyucuya kolaylık sağlaması düşüncesiyle biz burada bu beş hüküm çerçevesinde kalan diğer bazı temel kavramları ve alt ayırım va adlandırmaları da bu başlıklar altında incelemeyi uygun bulduk.

aa) Beş Temel Teklifî Hüküm

1. VÂCİP

Dinî literatürde vâcip, Hanefîler hariç fakihlerin çoğunluğuna göre, kesin bir delille ve kesin bir surette yapılması istenen dinî yükümlülüğü ifade ederse de Hanefîler bunu **farz** ve **vâcip** şeklinde iki kademede ele almayı uygun görürler.

a) Farz

Sözlükte "bir şeyi kesinleştirmek, takdir etmek, pay ve parçalara ayırmak, belirlenmiş şey ve pay" anlamlarına gelen **farz** fıkıh ilminde, Allah ve Resulü'nün mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiil demektir.

Hanefîler delilin kat'î veya zannî oluşuna göre bir ayırım yaparak, bir fiilin yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini gösteren delil kat'î ise bunu farz, zannî ise bunu vâcip terimiyle ifade ederler. Meselâ kesin delillerle sabit olan ramazan orucu, abdestte yüzün yıkanması, namazda rükû ve secdeye gitme farz olarak; vitir namazı, fıtır sadakası, namazda Fâtiha'nın okunması gibi yükümlülükler vâcip olarak nitelendirilir. Fakihlerin çoğunluğu böyle bir ayırımı gerekli görmeyip farz ile vâcibi eş anlamlı olarak kullanırlar. Bununla birlikte Hanefîler'in bazan vâcip kavramını farzı da içine alacak şekilde kullandıkları veya amelî yönden bağlayıcı oluşunu dikkate alarak vâcip için amelî farz, farz için de amelî ve itikadî farz ayırım ve adlandırmasını yaptıkları da görülür.

Hanefîler'in farz-vâcip ayırımının bazı itikadî ve fıkhî sonuçları vardır. Farzı inkâr, kişiyi dinden çıkarır, tekfir sebebi olur. Geçerli mazereti bulunmadığı halde farzı terkeden kimse fâsık durumuna düşer. Vâcibin inkârı küfrü gerektirmez. Her iki fiilin de mazeretsiz terki kişiyi uhrevî cezaya müstehak kılarsa da vâcibin terki farzın terkine nisbetle daha hafif bir kusur sayılır. İbadetler konusunda farz terkedilirse o amel bâtıl olur, aynen tekrarlanması dışında telâfi imkânı olmaz. Buna karşılık vâcibin terki ile amel bâtıl olmaz, başka bir şekilde telâfi edilmesine imkân tanınır. Meselâ hacda Arafat'ta vakfe farz (rükün) olduğundan terkedilirse hac bâtıl olur. Safâ ile Merve arasında sa'y terkedilirse, vâcip terkedilmiş olur ve ceza kurbanı ile telâfi edilebilir.

Bir fiilin farz olduğunu gösteren delillerin başlıcaları şunlardır:

a) Şâriin bir fiilin yapılmasını emir sigası ile istemesi ve aksine delâlet eden bir karînenin bulunmaması. Meselâ *"Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin"* (el-Bakara 2/43), *"Akidleri yerine getiriniz"* (el-Mâide 5/1) âyetleri böyledir. b) Şâriin bir fiilin yapılmasını "farz oldu", "emrolundu" gibi bağlayıcılık bildiren bir ifade ile istemesi. Orucun farz kılındığını, Allah'ın adaleti, iyiliği, akrabaya yardımı emrettiğini bildiren âyetler (el-Bakara 2/183; en-Nahl 16/90) böyledir. c) Haber verme değil, emir kastedilen bazı haber cümleleri de farz hükmü ifade eder. Kocası ölen kadının dört ay on gün, boşanmış kadının üç ay hali bekle-

yeceğini bildiren âyetler (el-Bakara 2/228, 234) böyledir. d) Bir hükmün belirli bir zümreye veya bütün insanlara yüklendiğini haber veren naslar da farz hükmü ifade eder. Meselâ, *"Gücü yetenlerin o evi (Kâbe'yi) haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"* (Âl-i İmrân 3/97) âyeti haccın farziyetinin, *"Onların (annelerin) dinen ve örfen mâkul ölçüler içinde yiyeceğini ve giyeceğini sağlamak çocuğun babasına aittir"* (el-Bakara 2/280) âyeti de karısının nafakasını sağlamanın koca için farz olduğunun delilidir. e) Şâriin bir fiilin yapılmasına sevap ve güzel karşılık, terkedilmesine ise ağır ceza verileceğini bildirmesi de o fiilin farz olduğunun delilidir.

Farz, mükellefin ifa sorumluluğu açısından farz-ı ayın ve farz-ı kifâye şeklinde iki kısma ayrılır. Farz-ı ayın, şâriin her bir mükellefin ayrı ayrı ifa etmesini istediği mükellefiyettir. O emri başkalarının yerine getirmekte oluşu kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Aksine bir delil olmadıkça, şâriin emirleri o fiilin aynî farz olduğuna delâlet eder. Namaz, oruç, hac, zekât gibi temel ibadetler böyledir. Farz-ı kifâye ise, müslümanların ferden değil de toplum olarak sorumlu oldukları mükellefiyetlerdir. Cenaze namazının kılınması, cihad, ilimle meşguliyet, meslek ve sanatların icrası, iyiliklerin emredilip kötülüğün engellenmesi, şahitlik böyledir. Bu görevleri toplumun bir kesimi yerine getirince diğerlerinden sorumluluk kalkar. Hiç kimse yerine getirmezse bütün müslümanlar vebal altında kalır. Farz-ı kifâyenin sevabı yalnız onu işleyene aittir. Toplumda farz-ı kifâyeyi ifa edecek ikinci bir ehil kimse kalmadığında artık bu farz tek ehil kimse için farz-ı ayın hükmünü alır. Toplumda bir olayla ilgili şahitlik yapacak, iyiliği emredip kötülüğü engelleyecek veya hastayı tedavi edecek başka kimse bulunmadığında bu görevlerin ifası ehliyetli kişi için aynî farz haline gelir.

b) Vâcip

Sözlükte "sabit, lâzım, var ve gerekli olan şey" anlamına gelen vâcip fıkıh ilminde fakihlerin çoğunluğuna göre farz ile eş anlamlı olup şâriin mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiil demektir. Hanefîler ise kat'î delille sabit olan hükme farz, zannî delille sabit olan hükme vâcip diyerek ikili bir ayırım yapmışlardır. Ancak Hanefîler, vâcibin de farz gibi kesin olarak yapılması gerektiği görüşündedir. Onların bu ayırımı daha çok delilin kuvvetini ve inkârın dinî sonuçlarını göstermeyi hedefler. Bu sebeple Hanefîler vâcibi çoğu yerde "amelî farz" olarak da adlandırırlar. Meselâ fıtır sadakası, namazda Fâtiha'nın okunması, vitir ve bayram namazları, kurban kesme zannî delille sabit olduğundan Hanefîler'e göre farz değil vâciptirler.

Hanefîler'e göre vâcip iki kısma ayrılır: a) Kat'î bir delile yakın derecede kuvvetli görünen zannî bir delille sabit olan vâcipler. Bu kısma giren vâcipler amelî farz veya zannî farz adını alır. Vitir namazı, abdestte başın dörtte bir miktarını meshetme böyledir. b) Zannî delil olan haber-i vâhid ile sabit olan vâcipler ise önem derecesi itibariyle amelî farzın altında ve sünnetin üstündedirler. Meselâ namazda Fâtiha okuma, vitir namazında kunut tekbiri, bayram tekbirleri, namazın sehiv secdesi ile ikmal edilen vâcipleri böyledir.

Vâcibin inkârı küfrü gerektirmez. Ancak sapıklıkla itham sebebi görülür. Vâcibin terki farzın terki ölçüsünde olmasa bile yine de günah ve sorumluluğu gerektirir. Meselâ namazın vaciplerinden birinin yanılarak terk edilmesi, sehiv secdesini gerektirir. Bir vacibi kasten terk etmek ise, tahrimen mekruhtur ve namazın iadesini gerektirir. Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen bir görüşe göre, Kur'an'da yapılması emredilen fiillere farz, sünnette emredilenlere ise vâcip denilir.

2. MENDUP

Mendup, teşvik edilen, yapılması kesin olmayan bir tarzda istenen, yani farz ve vâcip olmayan davranışların genel adıdır. Hanefî fıkhında, farz ve vâcip dışında yapılması uygun görülen davranışlar –kuvvetliden zayıfa doğru olmak üzere–; sünnet, müstehap (mendup) ve âdâb olarak sıralanır. Diğer mezheplerde ise mendup, bir bağlayıcılık söz konusu olmaksızın yapılması istenen şey olarak tanımlanır. Bu mezheplerin mendup anlayışı, Hanefîler'in sünnet anlayışına oldukça yakındır. Burada fıkıh ilmindeki kullanımıyla sünnet ve müstehap kavramları ele alınacaktır.

a) Sünnet

Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onayının genel adı olup fıkıh usulünde Kur'an'la birlikte İslâm'ın aslî iki kaynağını ve delilini teşkil eder. Fürû-ı fıkıhta, özellikle de teklifî hüküm açısından sünnet ise, Hz. Peygamber'in farz ve vâcip kapsamı dışında kalan yani kesin ve bağlayıcı olmaksızın tavsiye ve örnek olma niteliğini taşıyan söz ve fiillerinin genel adıdır. Hanefîler'in dışındaki fakihler, Allah ve Resulü'nün kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda yapılmasını istediği veya tavsiye ettiği fiillerin tamamını kapsamak üzere mendup terimini kullanırlar. Diğer bir ifadeyle, Kur'an ve hadislerden gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istendiği yani tavsiye edildiği sonucu çıkarılabiliyorsa, bu tür fiillere topluca mendup denilir. Meselâ boşanmalarda şahit bulundurulmasını, borçluya mühlet verilmesini, akidleşmelerin yazılmasını emreden âyetler fakihlerin çoğunluğunca böyle anlaşılmıştır. Mendubun da

önem derecesine göre kendi içinde sünnet, müstehap, fazilet, âdâb gibi terimlerle ifade edilen bir derecelendirmeye tâbi tutulduğu görülür. Bu itibarla sünnet, mendup grubu içinde yani yapılması iyi ve güzel olan, tavsiye edilen fakat terkedilmesinde bir günah ve cezanın terettüp etmediği fiiller grubunda en üst sırayı işgal eder. Hanefîler'in ise mendubu genelde müstehap mânasında kullandıklarını bu arada belirtmek gerekir.

Sünnet kendi içinde üç kısma ayrılır: Müekked sünnet, gayr-i müekked sünnet, zevâid sünnet. Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı, sırf bağlayıcı ve kesin bir emir olmadığını göstermek için nâdiren terkettiği fiillere müekked sünnet denilir. Bunlar bir bakıma dinî vecîbeler için koruyucu ve tamamlayıcı bir nitelik de taşımakta olup önem yönüyle farz ve vâcipten sonra üçüncü sırayı işgal eder. Meselâ abdest alırken ağza ve burna su verme, sabah namazının sünneti, ezan, kamet, cemaatle namaz böyledir. Bu nevi sünneti yerine getiren Allah katında hoş karşılanır, övgüye lâyık görülür, sevap kazanır. Terkeden cezaya ve günaha çarptırılmasa da dinen azarlanmayı ve kınanmayı hak eder. Öte yandan farz namazların cemaatle kılınması, ezan gibi dinî şiârlardan olan sünnetin fert planında terki câiz olmakla birlikte toplum olarak terk ve ihmali câiz görülmez.

Hz. Peygamber'in ibadet ve taat türünden olup bazan yaptığı bazan da terkettiği veya çoğu zaman yaptığı bazan da terkettiği fiil ve davranışlara gayr-i müekked sünnet denilir. Nâfile ve müstehap, hatta mendup tabirleri de çoğu kez bu anlamda kullanılır. İkindi ve yatsı namazlarının farzlarından önce kılınan dörder rekâtlık namazlar, vâcip kapsamında olmayan infak ve yardım böyledir. Bu tür sünneti yerine getiren sevap ve övgüye lâyık görülür, terkeden dinen kınanmaz. Bu iki sünnet (müekked ve gayr-ı müekked) çeşidine "hüdâ sünneti" de denir.

Hz. Peygamber'in, Allah katından bir tebliğ veya Allah'ın dinini açıklama niteliği taşımaksızın insan olması itibariyle yaptığı normal ve beşerî davranışlara ise zevâid sünnet veya âdet sünneti denilir. Hz. Peygamber'in giyim ve kuşam tarzı, yeme ve içme tarzı, zevkleri, kına ile saç ve sakalını boyamış olması böyledir. Esasen bu fiiller dinî mükellefiyet çerçevesinde değildir. Yapılması dinen tavsiye de edilmemiştir. Bununla birlikte bir müslüman Hz. Peygamber'in bu tür davranışlarını ona olan sevgi ve bağlılığından dolayı yaparsa sevap ve övgüye lâyık olur. Terkederse kınanmaz ve günah işlemiş olmaz.

Farz namazlardan önce ve sonra kılınması sünnet olan namazlar için, Şâfiî mezhebinde ayrıca vitir namazı ve şevvalde tutulan altı gün oruç için revâtib sünnet tabiri kullanılır. Fakihlerin çoğunluğuna göre teravih namazları da revâtib sünnetler arasındadır.

b) Müstehap

Sözlükte, "sevimli olan, tercih edilen ve güzel bulunan iş" demektir. Hz. Peygamber'in bazan işleyip bazan terkettiği, âlimlerin ve sâlih kulların öteden beri yapageldikleri ve tavsiye ettikleri fiil ve davranışlara dinî terminolojide müstehap denilir. Müstehaplar ibadetlerin ve beşerî ilişkilerin daha güzel ve verimli olmasını sağlayan âdâb ve ahlâk kuralları niteliğindedir. Meselâ sabah namazının ortalık aydınlanıncaya kadar, sıcak mevsimlerde öğle namazının serin vakte kadar geciktirilmesi, akşam namazında acele edilmesi böyledir. Müstehabın terki dinen kınamayı gerektirmeyip sadece evlâ ve güzel olanı terk mânası taşır. Müstehap çoğu kez mendup, nâfile, tatavvu, âdâb gibi tabirlerle eş anlamlı olarak kullanılır ve yapılması terkinden evlâ olan fiiller arasında en alt sırayı işgal eder. Bundan sonra yapılması ile terkedilmesi müsâvi olan mubah fiiller gelmektedir. Sünnet ve müstehap fiiller, daha genel ifadeyle mendup fiiller, farz ve vâcip grubundaki dinî ödevlerin ve bütün beşerî-sosyal ilişkilerin daha anlamlı ve verimli olmasına yardımcı olan, bir bakıma onları koruyan, onlara maddeten ve ruhen hazırlık niteliği taşıyan yardımcı fiillerdir. Bir yönüyle Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını, tavsiye ve teşviklerini bir yönüyle de İslâm toplumlarının ibadet hayatıyla ilgili olumlu çizgisini ve tecrübe birikimlerini yansıtır. Müstehap ve sünnetlerin devamlı terki vâciplerde ve farzlarda da tembellik ve ihmale yol açabileceğinden doğru bulunmamıştır.

3. MUBAH

Mubah kelimesi sözlükte "açığa çıkan, açıklanan, serbest bırakılan şey" demektir. Dinî bir terim olarak ise, bu sözlük anlamıyla bağlantılı olarak, şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiilleri ifade eder. Helâl, câiz, mutlak gibi terimler de, genelde aynı mânada kullanılır ve mükellefin yapması veya terketmesi halinde herhangi bir övgü yahut kınamayı gerektirmeyen davranışlarını belirtir. Bununla birlikte aralarında bazı cüz'î anlam farklılıkları bulunduğu için mubah teriminin yanı sıra câiz ve helâl terimleri üzerinde de ayrıca durmak gerekir.

Fıkıh usulünde şer'î-teklifî hüküm beş kategoride ele alınır. Bunlardan vâcip ve mendup yapılması gerekenleri, haram ve mekruh ise yapılmaması gerekenleri ifade eder. Mubah ise iki gruba da dahil olmayıp yapılması veya terkedilmesi yönünde herhangi bir şer'î-dinî yükümlülüğün bulunmadığı fiil

ve konumu ifade eder. Bazı usulcüler mubahı, şâriin yapılmasına izin verdiği fiiller olarak da tarif ederler.

Bir fiilin mubah olduğu; şâriin o şeyin helâl ve mubah olduğunu bildirmesiyle (meselâ bk. Bakara 2/187, Mâide 5/5), işlenmesi halinde bir vebal ve günahın, dinî bir sakıncanın bulunmadığını ifade etmesiyle (meselâ bk. el-Bakara 2/173, 235) veya herhangi bir yasaktan sonra gelen emirle (meselâ bk. el-Mâide 5/2, el-Cuma 62/10) bilinebileceği gibi, o konuda hiçbir dinî yasaklama ve kısıtlamanın bulunmamasıyla da kendiliğinden sabit olur; usulcüler birincisine şer'î mubah, ikincisine ise aklî mubah adını verirler. Aklî mubah, berâat-i asliyye veya istishâbü'l-asl terimleriyle de açıklanır. Bu da bir fiilin dinî-şer'î hükmü konusunda herhangi bir açıklama yoksa, "Eşyada kural olan mubah olmasıdır" ilkesi gereğince o fiilin mubah olduğuna hüküm verilmesini ifade eder. Kur'an'da değişik vesilelerle zikredilen "evleniniz, yiyiniz, içiniz, gezip dolaşınız" gibi emirler, esasen helâl ve mubah olan bu fiillerin mubah oluşunu desteklemek veya açıklamaktan çok bu mubah fiillerin işlenmesinde dikkat edilecek kayıt ve şartları, hikmet ve amaçları açıklamaya yöneliktir. Bu itibarla, bu son grup fiilleri de yine aklî mubah kavramı içinde düşünmek gerekir. İbadetler naslara dayanmak durumunda olduğu için "ibadet alanında aklî mubahlık" geçerli değildir; yani şâriin naslarla belirlediği ibadetler dışında ibadet çeşidi icat edilemez, yapılamaz.

Mubahın hükmü, yapılıp yapılmamasının dinen eşit değer hükmünde olması, yapılmasında da yapılmamasında da sevap ve günahın olmamasıdır. Bununla birlikte mubahın iyi niyetle ve ibadet kastıyla işlenmesi halinde fâilin ecir ve sevap kazanacağı da ifade edilir. Bir kimsenin cihada hazırlık amacıyla spor ve beden eğitimi yapması buna örnek gösterilir. Öte yandan, bir fiilin kural olarak mubah olması, o fiilin sürekli ve ölçüsüz şekilde işlenmesi veya terkedilmesinin de mubah olduğu anlamına gelmez. Kişinin dilediği zamanda istediği yemek çeşitlerinden yemesi mubah olmakla birlikte bu konuda ölçüsüz davranırsa, meselâ aşırı beslenir veya açlık grevi yaparsa artık bu fiil mubah olmaktan çıkıp duruma göre mekruh, haram gibi dinî hükümler alır. Bu yüzden de bazı usulcüler mubah fiillerin, cüz'îye nisbetle bu hükmü taşısa bile, külliye nisbetle ya yapılması ya da terkedilmesi gereken bir fiil olduğunu belirtirler. Aynı anlayışın devamı olarak, temiz ve mubah olan şeyleri tamamen terketmenin mekruh ve bazan haram, bunlardan kişinin mâkul ve meşrû ölçüler içinde yararlanmasının genel hükmünün mendup, onlardan bazılarını bazan yapıp bazan yapmamasının özel (cüz'î) hükmünün ise mubah olduğu ifade edilmiştir. Oyun ve eğlence, gezip dolaşma ve dinlenme esasen ve tek tek ele alındığında mubah davranışlar olduğu halde bunları devamlı bir âdet ve

alışkanlık haline getirip hayatın diğer ödevlerini aksatacak şekilde ölçüsüz ve aşırı davranma mekruh veya haram görülmüştür. Aynı şekilde karıkoca arası cinsel ilişki kaideten mubah olduğu halde bunun devamlı ve kasten terkedilmesi, taraflara veya taraflardan en az birine açık bir zarar vereceği ve evliliğin önemli bir amacını yok edeceği için haram sayılmıştır. Bu yaklaşım, İslâm'ın ferdî ve sosyal hayatı bir düzen ve bütünlük içinde ele alıp kişinin kendine, toplumuna ve Rabbine karşı ödevlerini birbiriyle irtibatlandırması ve böylece hayatın bütün yön ve ayrıntılarına dinî, ahlâkî hatta estetik bir anlam kazandırmasıyla açıklanabilir.

Burada ayrıca mubahla yakın anlam ilişkisi olan, yer yer eş anlamlı olarak kullanılan câiz ve helâl kavramlarına da temas etmekte yarar vardır.

a) Câiz

Câiz sözlükte "geçip gitmek, mümkün, serbest ve geçerli olmak" anlamlarına gelen "cevâz" kökünden türetilmiş bir isim olup fıkıh terimi olarak, dinen veya hukuken yapılmasına müsaade edilen fiilleri ifade eder. Bu anlamdaki müsaadeyi belirtmek üzere de "cevâz" kavramı kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok fiilin serbest olduğu ve yasak olmadığı değişik ifade tarzlarıyla belirtilmiş olmakla beraber "câiz" lafzı geçmemektedir. Hadislerde ise bu kelime az da olsa kullanılmıştır (Ebû Dâvûd, “Akzıye”, 12, “Dahâyâ”, 6).

Câiz kelimesi daha çok sonraki devirlerde karşılarına çıkan yeni meseleleri Kur'an ve Sünnet'in hüküm ve ilkeleri ışığında değerlendirmeye ve çözmeye çalışan İslâm hukukçularınca dinî bir terim olarak geliştirilmiş ve "câiz-câiz değil" hükmü olayın dinî açıdan değerlendirmesini ifadede kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamda câiz, ibadetlerde "sahih" ile eş anlamlı ise de muâmelâtta daha farklı bir anlam kazanmış, sahih (geçerli) tabiri meselenin dünyevî-hukukî yönünü, "câiz" tabiri de uhrevî-dinî yönünü ifade etmiştir. Meselâ şarap imalâtçısına üzüm satmanın veya başkasının evlenme teklif ettiği bir kıza (henüz o konudaki kararını vermeden) tâlip olup onunla evlenmenin dinen câiz olmayıp hukuk düzeni açısından geçerli olması böyle izah edilebilir.

Öte yandan, ilk devir İslâm hukukçuları bilhassa "haram" hükmünü Allah'ın yetkisinde gördüklerinden haram ve helâl tabirlerini çok az ve dikkatle kullanmışlar, kendi ictihad ve yorumları sonucu ulaştıkları serbestliği veya sakıncayı ise "câiz ve câiz değil" tabirleriyle ifade etmişlerdir. Çünkü haram ve helâl kesin ve açık bir nassa dayanan ve sadece Allah'ın tayin ve

takdir yetkisinde olan dinî bir hükümdür. İslâm müctehidlerinin kanaat ve hükmü ise, o meseleyi bu haram ve helâl kapsamında görüp görmeme anlamı taşıdığından, dinen kesinlik taşımayan bir yorum niteliğindedir. Bu sebeple olmalıdır ki, mezhep imamlarının da dahil olduğu ilk devir İslâm âlimleri karşılaştıkları her ihtilâflı meseleyi haram veya helâl değer hükümleriyle çözmemişler, "bence doğru değil", "mahzurlu", "sakıncası yok", "çirkin" gibi daha esnek tabirleri kullanmayı tercih etmişlerdir. İşte "câiz" ve "câiz değil" tabirleri de bu ortamda gelişmiş ve yoğunluk kazanmış terimler arasındadır.

b) Helâl

"Haram"ın karşıtı olan "helâl", sözlükte bir fiilin mubah, câiz ve serbest olması ve yasağın kalkması gibi anlamlara gelir. Dinî bir terim olarak da helâl, şer'an izin verilmiş, hakkında şer'î bir yasaklama ve kısıtlama bulunmayan davranışı ve onun dinî-hukukî hükmünü ifade eder. Câiz, mubah, mutlak gibi terimler de aralarında cüz'î anlam farklılıkları bulunmakla birlikte genelde aynı anlamda kullanılır ve mükellefin yapıp yapmamakta muhayyer bırakıldığı davranışları belirtmek üzere kullanılır.

Helâl de esasında câiz ve mubahla eş anlamlı olmakla birlikte, dinî literatürde daha çok haramın zıt anlamlısı olarak yani bir şeyin yasaklanmamış ve kınanmamış olduğunu bildiren bir terim olarak kullanılır. Kur'an'da ve hadislerde sıklıkla geçen helâl ve hill tabirleri de genelde bu son anlamda kullanılmıştır (bk. Âl-i İmrân 3/93; el-Mâide 5/5, 88; Yûnus 10/59; en-Nahl 16/16).

4. MEKRUH

Mekruh sözlükte "sevilmeyip kerih, nahoş görülen şey" demektir. Bunun mastarı olan **kerâhet** de sözlükte "çirkinlik, sevimsizlik, bir şeyi sevmemek ve hoşlanmamak" gibi anlamlara gelir. Fıkıh terimi olarak ise mekruh, şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istediği fiil ve davranışlardır. Gerek şâriin bu tarz yasaklaması gerekse bu yasaklamanın sonucu kerâhet diye anılır; yasaklanan fiil için de mekruh terimi kullanılır. Mekruh da haram gibi meşrû olmayan fiil ve davranış olmakla birlikte, aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Bir fiilin mekruh olduğunu tesbit edebilmek için nasların iyi incelenmesi gerekir. Zira şâri' bu hususu değişik üslûp ve şekillerde göstermiş olabilir:

a) Şâri‘, bir fiilin yapılmamasını istemek üzere kerâhet lafzını kullanmış olabilir. Meselâ, "Allah, size dedikodu yapmanızı, çok soru sormanızı ve mal mülk ziyan etmenizi mekruh kılmıştır" (Buharî, "İstikrâz", 19) hadisinde, dedikodunun, çok soru sormanın ve mal mülk ziyan etmenin mekruh olduğu bildirilmiştir.

b) Şâri‘, bir fiilin yapılmamasını istemek üzere, kendisinde haramlığa değil, mekruhluğa delâlet eden bir karînenin bulunduğu yasaklama ifadesi kullanmış olabilir. Meselâ *"Allah nezdinde helâllerin en sevimsizi boşamadır"* (İbn Mâce, "Talâk", 1) hadisinde, helâl lafzı kullanıldığından şâri‘ tarafından istenmeyen bu fiilin haram değil, mekruh olduğu anlaşılmaktadır.

c) Şâri‘ bazan da fiilin yapılmamasının tercihe şayan olduğunu dolaylı bir üslûpla istemiş olabilir. Meselâ, Hz. Peygamber, "Mehrin en iyisi en kolay olanıdır" hadisinde mehirde aşırılığın terkedilmesini teşvik etmiş ve mehirde aşırılığa gitmenin mekruh olduğunu zımnen ifade etmiştir.

Mekruh fiil işleyen cezayı hak etmez; bazan kınanma ve azarlamaya müstehak olur. Ancak mekruh fiili Allah rızâsı için terkeden, kişi, övülmeye ve sevaba müstehak olur.

Bu açıklamalar fakihlerin çoğunluğuna göredir. Hanefî fakihlere göre ise mekruh iki nevidir:

a) Tahrîmen Mekruh

Bu, şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği bir fiil olmakla birlikte, bu talep haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile sabit olmuştur. Bu tür mekruh harama yakın olup, vâcibin karşıtıdır. İki kişi arasında yapılan bir akdi bozmak üzere yeni bir fiyat teklif etmek, başkasının evlenme teklifinde bulunduğu kadına evlenme teklifinde bulunmak gibi. Vâciplerin terkedilmesi de mekruhtur. Bu nevi mekruhun hükmü, haram bir fiili işleyenin hükmü gibidir, yani cezayı gerektirir. Ancak haramdan farkı, bunu inkâr eden kişi kâfir olmaz.

Fakihlerin çoğunluğu haramı, tahrîmen mekruhu da kapsayacak şekilde tanımlar. Onlara göre haram "şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda kat‘î veya zannî bir delil ile istediği fiil"dir. Şu halde Hanefîler'in tahrîmen mekruh olarak değerlendirdikleri fiillere, diğer mezhep fakihleri haram demektedirler. Hanefîler'den İmam Muhammed de tahrîmen mekruhu haram olarak nitelendirmekle birlikte, zannî delil ile sabit olduğundan onu inkâr edenin küfrüne hükmedilemeyeceği kanaatindedir.

b) Tenzîhen Mekruh

Bu, şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiildir. Bu tanım, cumhûr-ı fukahânın mekruh tanımına uygundur. Tenzîhen mekruh, helâle yakın olup, mendubun karşıtıdır. İkindi namazından sonra, güneşin batmasından az önce nâfile namaz kılmak, soğan, sarımsak yiyerek camiye gitmek, abdest alırken suyu israf etmek gibi fiiller bu kısma örnek verilebilir. Bu nevi mekruhun hükmü, herhangi bir cezayı ve kınanmayı gerektirmemesidir. Ancak tenzîhen mekruh hükmündeki fiili istemek, üstün ve faziletli olan davranış tarzının terkedilmesi demektir.

Dinî literatürde yer alan ve özellikle ibadetler alanında sıklıkla söz konusu edilen mekruhlar -mendublarda olduğu gibi- mükellefleri dinî hayata, haramdan, kötü ve çirkin işlerden uzak durmaya hazırlayıcı, dinî vecîbelerin daha anlamlı ve verimli şekilde ifa edilmesini destekleyici bir işlev taşır. Aynı şekilde mekruhlardan kaçınma, Hz. Peygamber'in önerilerini, güzel ahlâk ve yaşayışını, İslâm toplumlarının ortak kültürünü, tecrübe birikimini ve ahlâkî değerlerini iyi izleyebilmek açısından da son derece önemlidir.

5. HARAM

Teklifî hükümlerden biri olan **haram**; sözlükte "yasak, memnu" demek olup helâlin zıddıdır. Dinî terim olarak ise, “şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir ifade ve üslûpla yasakladığı fiil”dir. Yasaklama işine **tahrîm** veya **hazr**, yasaklanan şeye **harâm**, **muharrem** veya **mahzûr**, bu yöndeki hüküm ve vasfa da **hurmet** denilir.

Haram ve mekruh, şâriin yasakladığı, yapılmasını istemediği fiillerin iki nevidir. Yasaklama açık ve kesin bir üslûpla ve delille olmuşsa haramdan, daha esnek ve yumuşak bir üslûpla veya daha zayıf bir delille olmuşsa mekruhtan söz edilir.

Çoğunluğunu Hanefîler'in teşkil ettiği bir grup İslâm hukukçusu ve usulcüsü, bir fiilin haram hükmünü alabilmesi için hem Kur'an âyetleri, mütevâtir ve meşhur sünnet gibi sübûtu kesin (veya kesine yakın) bir delilin, hem de bu delilin açık ifadesinin bulunmasını şart koşarlar. Bu sebeple de, âhâd hadislerle sabit olan veya dolaylı bir şekilde ifade edilen yasaklara "tahrîmen mekruh" adını verirler. Çoğunluk ise, itikadî yönden olmasa bile amelî bakımdan zannî delilleri yeterli gördüğünden, âhâd hadislerle sabit yasakları da haram olarak adlandırırlar.

a) Haram Fiillerin Nevileri

Haram fiiller iki nevidir:

1. Haram li-aynihî. Şâriin, bizzat kendisindeki kötülük sebebiyle, baştan itibaren ve temelden haramlığına hükmettiği fiildir. Zina, hırsızlık, adam öldürme, dinen murdar sayılan eti yeme, evlenme mânii olanlarla evlenme gibi. Bu tür bir haram fiili işleyen kişi günahkâr olur ve âhirette cezaya çarptırılmayı hakeder. Bu, haramın uhrevî sonucudur. Bir de haram olan bir fiile bağlanan dünyevî sonuçlar vardır. Şöyle ki: Bir müslüman böyle bir fiili yaparsa, bâtıl kabul edilir ve fiile hiçbir olumlu hüküm bağlanamaz. Meselâ, zina fiili nesep ve mirasçılığın sübûtu için sebep olamaz. Hırsızlık fiili de mülkiyetin sübûtu için bir sebep olamaz. Murdar etin satışı bâtıldır ve böyle bir sözleşmeye hukukî sonuç bağlanamaz. Ancak bu tür haramların bir kısmı zaruret durumunda mubah hale gelebilir. Meselâ, açlıktan ölecek duruma gelen bir kişinin, ölmeyecek miktarda domuz etinden yemesine müsaade edilmesi böyledir.

2. Haram li-gayrihî. Aslında meşrû ve serbest olduğu halde, haram kılınmasını gerekli kılan geçici durumla ilgili olan fiildir. Meselâ, bayram gününde oruç tutmak böyledir. Esas itibariyle orucun kendisi meşrû bir fiildir. Fakat Allah bu fiilin bayram gününde yapılmasını haram kılmıştır. Çünkü bu günde kullar Allah'ın misafirleri sayılırlar. Bayram gününde oruç tutmak ise, böyle bir misafirliği kabullenmekten kaçınmak anlamına gelir ki, bu davranış müslümana yakışmaz.

Peygamberimiz bir hadisinde *"Bir kimse, din kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık etmesin, başkasının evlenme teklifinde bulunduğu kadına evlenme teklifinde bulunmasın"* (Buhârî, "Büyû'", 58; Müslim, "Nikâh", 38) buyurarak, hadiste zikredilen durumlarda alım satım ve nikâh sözleşmesini yasaklamıştır. Bu yasaklama, anılan sözleşmelerin mahiyetlerinden değil, bu sözleşmelerin dışındaki sebebe; din kardeşini incitme ve üzme sebebine dayanmaktadır.

Yine, cuma namazı ile yükümlü kişi bakımından cuma namazı esnasında alışverişle meşgul olmak, haksız olarak ele geçirilen arazide namaz kılmak, dinen yasak birer fiil olmakla beraber, yasaklık fiilin mahiyeti ile değil, onu çevreleyen zaman veya mekân faktörü ile ilgilidir. Bu ve benzeri durumlarda, yasağı ihlâl sebebiyle kişinin günahkâr ve uhrevî sorumluluk üstlenmiş olacağı hususunda fikir birliği bulunmakla birlikte, ibadetin veya hukukî işlemin dünyevî hükümler açısından geçerli sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Fakihler haramlık

yönünü daha ağır buldukları durumlarda ameli, dünyevî sonuçları bakımından da geçersiz saymışlardır.

b) Haramlık Hükmü İfade Eden Lafızlar

Âyet ve hadisler bir şeyin haram olduğunu değişik üslûp ve ifade tarzlarıyla bildirirler:

a) Bazan âyet ve hadislerde, bir şeyin haram olduğu "haram" lafzıyla açıkça ifade edilir. Meselâ, *"Anneleriniz, kızlarınız... (ile evlenmeniz) sizlere haram kılındı"* (en-Nisâ 4/23), *"Meyte, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yukarıdan düşüp ölmüş, boynuzlanıp öldürülmüş, yırtıcı hayvanlarca parçalanmış hayvanlar... ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna, size haram kılındı"* (el-Mâide 5/3) âyetlerinde olduğu gibi.

b) Bazan, *"Bir müslümanın malı, rızâsı olmadıkça, bir başkasına helâl olmaz"* (*Müsned*, V, 72) hadisinde olduğu gibi, o şeyin helâl olmadığı bildirilir.

c) Bazan bir işin yapılması yasaklanır, ondan uzak durulması istenir. *"Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin"* (el-En'âm 6/151), *"Zinaya yaklaşmayın, çünkü o açık bir kötülüktür ve kötü bir yoldur"* (el-Hac 22/30) âyetlerinde olduğu gibi.

d) Bazan da bir fiilin işlenmesine ceza tertip edilir. İffetli kadınlara zina iftirasında bulunanlara seksen değnek vurulmasını isteyen (en-Nûr 24/4), yetimin malını haksız olarak yiyenlerin karınlarına ateş yemiş oldukları ve alevli ateşle cezalandırılacaklarını bildiren (en-Nisâ 4/10) âyetlerde olduğu gibi.

c) Haram Hükmünü Belirleme Yetkisi

Haram ve gayri meşrû, dinî bir kavram olup bunu tayin de sadece Allah'ın tasarrufunda olan bir konudur. Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisleri, Allah'ın hükmünü ve iradesini beyandan ibarettir. Kur'an'ın Ehl-i kitap'la ilgili olarak *"Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Îsâ'yı Rab edindiler..."* (et-Tevbe 9/31) âyeti nâzil olduğunda, daha önce hıristiyan iken müslüman olan Adî b. Hâtim Hz. Peygamber'e gelerek, "Ya Resûlallah! Onlar din adamlarına ibadet etmediler ki!" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şu açıklamayı yapmıştır: *"Evet, dediğin doğrudur. Ancak yahudi ve hıristiyan din adamları helâli haram, haramı da helâl saymışlar, onlar da buna tâbi olmuşlardır. İşte onların din adamlarına ibadet etmeleri bundan ibarettir"* (Tirmizî, "Tefsîr", 9-10).

Kur'an'ın konuyla ilgili başka bir âyeti ise şöyledir: *"Diliniz yalana alışmış olduğu için her şeye "şu haramdır, bu helâldir" demeyin. Zira Allah'a karşı yalan uydurmuş olursunuz"* (en-Nahl 16/116).

Ancak, Kur'an ve Sünnet haramı belirlerken ayrıntıdan ziyade kaideyi ve belirli durumların hükmünü vazetmekte olup, bu genel kuralın her devirde anlaşılıp uygulanabilir tarzda takdim edilmesini o devrin İslâm toplumuna, yetkili ve bilgili İslâm bilginlerine bırakmıştır. Böyle olduğu içindir ki, özellikle ilk devir İslâm bilginleri "haram" tabiri ile Allah'ın açıkça haram kıldığı hususları kasteder, hakkında kesin ve açık nas bulunmayan şeyler içinse "haram" demekten kaçınırlar, bunları ifade de daha çok "mekruh, hoş değil, doğru değil, sakıncalı, câiz değil" gibi tabirleri kullanırlardı.

d) Haramdan Kaçınmanın Önemi

Müslümanlar, Allah'ın yasaklarını gerek maddî unsur ve gerekse nihaî hedef itibariyle iyi kavrayabildikleri ölçüde iyi müslüman olurlar, lâyık oldukları ölçüde dünyevî ve uhrevî karşılığa ulaşırlar. Bu konularda sünnetullah hâkimdir. Kur'an'da, Allah'ın koyduğu ölçülere, sınır ve yasaklara uymayanların sadece kendilerine yazık ettiğinin sıklıkla tekrarlanması herhalde buna işaret etmektedir.

Öte yandan İslâm dininin bir şeyi haram kılışı ve gayri meşrû olarak nitelendirmesi birçok hikmete dayanır. Dinin emir ve yasakları, kulun Rabbi karşısında ciddi bir sınav verişi anlamını taşıdığı gibi, emrin tutulmasının, yasağa uyulmasının kullara yönelik dünyevî ve uhrevî birçok yararı da vardır. Zaten bu, ilâhî adaletin tabii bir sonucudur.

Ayrıca, dinin haram ve gayri meşru olarak ilân edip kaçınılmasını istediği şeyler, müslümanın dünyasını zehir edecek, ona soluk aldırmayacak yoğunlukta ve ağırlıkta ve onu mahrumiyetler içinde bırakacak tarzda da değildir. Aksine her yasağın meşrû zeminde alternatifi, daha iyisi ve temizi gösterilmiştir. Çirkin ve kötü olan yasaklanmış, iyi ve temiz olan helâl kılınmıştır.

Eşyada aslolan helâl ve serbest oluştur. Bunun için de İslâm ancak çok gerekli ve önemli durumlarda yasaklar koymuş, öte yandan zaruretler, beklenmedik şartlar, zorlamalar ve hayatî tehlikeler karşısında bazı yasakların geçici olarak ve ihtiyaç miktarınca ihlâlini de belli bir müsamaha ile karşılamıştır. Ancak zaruret ve ihtiyacın tayin ve takdirinde ferdî kanaatlerden ziyade şer'î ölçülerin esas olacağı açıktır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bir hususun şâri' tarafından açıkça ve doğrudan haram kılınması ile dolaylı olarak yasaklanması arasında ince bir fark bulunduğu gibi, bir işin naslar tarafından ilke olarak haram kılınması ile İslâm bilginlerinin bir fiili o yasağın kapsamında kabul etmeleri arasında da belli ölçüde fark vardır. Ancak bu konuda fertlerin bireysel ve sübjektif tercih ve değerlendirmelere göre davranmalarının da isabetli bir yol olmadığı, fertleri mesuliyetten kurtarmayacağı, bu konunun İslâm hukuk disiplini içerisinde belli bir ilmî ve idarî otoriteye bağlanmasının gerekliliği de açıktır. Kanunlaştırmanın ve merkezî ortak otoritenin bulunmadığı dönemlerde bu düzenlemeyi fıkıh mezhepleri belli ölçüde başarmış, şer'î yasakların sınırını çizip muhtevasını belirlemede devirlerinin şartlarına göre bazı ölçüler geliştirmişlerdir.

Hile ve dolaylı yollar gayri meşrû olanı helâl kılmaz. Bilgisizlik bu konuda mazeret olmadığı gibi kişinin niyetinin iyi olması da çoğu zaman yeterli değildir. Vasıtaların da gayeler gibi meşrû olması gerekir. Haramın adını değiştirmek, çoğunluğun o işi yapıyor olması ölçü alınarak meşrû görmek de kişiyi mesuliyetten kurtarmaz. Haramdan ve harama yol açan vasıtalardan kaçınmak gerektiği gibi, haram şüphesi taşıyan işlerden ve kazançlardan da uzak durmak gerekir. Hz. Peygamber'in şu hadisi bu konuda ihtiyat ve takva sahipleri için güzel bir ölçü vermektedir: *"Helâl apaçık belli, haram da apaçık bellidir. Bunların arasında, halktan birçoğunun helâl mi haram mı olduğunu bilmediği şüpheli şeyler vardır. Dinini ve namusunu korumak için bunları yapmayan kurtuluştadır. Bunlardan bazısını yapan kimse ise haram işlemeye çok yaklaşmış olur. Nitekim korunun etrafında hayvanlarını otlatan kimse de koruya dalma tehlikesi ile burun buruna gelmiş olur. Dikkat ederseniz her hükümdarın bir korusu vardır. Allah'ın korusu da haram kıldığı şeylerdir"* (Buharî, "Büyû'", 2, Müslim, "Müsâkāt", 20).

Samimi bir müslüman, hâricî şartlar, toplumun kötü gidişatı ne olursa olsun her yer ve zamanda dosdoğru olan, dinin ahkâmını uygulayan, güvenilen ve inanılan bir kimse olmak, istikameti ve hayatı ile İslâm'ın tebliğcisi ve iyi örneği olmak zorundadır.

bb) Azîmet ve Ruhsat

Sözlükte **azîmet** "bir şeye kesin olarak yönelmek, niyetlenmek" anlamındadır. Fıkıh ilminde ise, "meşakkat, zaruret ve ihtiyaç gibi ârızî bir sebebe bağlı olmaksızın ilkten konmuş olan ve normal durumlarda her bir mükellefe ayrı ayrı hitap eden aslî hüküm" demektir.

Azîmet farz, vâcip, sünnet, müstehap niteliğindeki bir davranışın yapılmasını; haram, mekruh gibi davranışların da yapılmamasını ifade eden bütün teklifî hükümleri içine alır. Meselâ namaz, oruç, hac başta olmak üzere Allah'ın kullarını yükümlü tuttuğu bütün dinî vecîbeler genel tarzda her mükellef kişi için konulmuş birer azîmet hükmüdür. Aynı şekilde şarap içme, domuz eti yeme, zina etme gibi haram olan fiiller de her mükellefi bağlayıcı genel hükümlerdir.

Azîmetin karşıtı ruhsattır. Sözlükte "kolaylık, devamlı olan" ruhsat, fıkıh ilminde "meşakkat, zaruret, ihtiyaç gibi ârızî bir sebebe bağlı olarak azîmet hükmünü terketme imkânı veren ve yalnız söz konusu ârızî durumla sınırlı bulunan hafifletilmiş ve geçici hükmü" ifade eden bir terimdir. Meselâ mükelleflerin oruç tutması bir azîmet hükmüdür. Fakat hasta ve yolculara karşılaştıkları güçlük sebebiyle, oruç tutmama kolaylığı tanınmış ve bunlardan tutamadıkları oruçlarını normal hale dönünce kazâ etmeleri istenmiştir. Domuz etinin yenmesi, şarabın içilmesi haram olduğu halde, susuzluktan veya açlıktan ölme tehlikesiyle karşılaşan kimseye bu azîmet hükmünü terkedip domuz etinden veya şaraptan hayatî tehlikeyi atlatacak miktarda yemesi içmesi mubah kılınmıştır. İbadetlerin şekil şartlarıyla ilgili birçok ruhsatın tanınmış olması da burada hatırlanmalıdır. Bu ruhsatlar, zaten mükellefiyetlerin çok az ve sınırlı tutulduğu İslâm dininin rahmet ve kolaylık dinî olmasının, Allah'ın kulları için zorluğu değil kolaylığı dilemiş bulunmasının tabii sonuçlarıdır.

Dinin teklifî hükümleri incelendiğinde birkaç çeşit ruhsatın bulunduğu görülür.

a) Haramı İşleme Ruhsatı. Zaruret veya zaruret derecesine varan ihtiyaç hallerinde haram bir fiil mubah hatta vâcip hale gelebilir. Haramı işleme ruhsatının bulunduğu bazı durumlarda mükellef azîmet hükmüne uymakla ruhsattan yararlanma arasında serbest bırakılır. Ölüm tehdidi altında kalan kimsenin imanını gizleyip küfrü telaffuz etmesine ruhsat vardır. Bu mubah olmakla birlikte bu kimse imanını açıklamakta direnir de öldürülürse şehid olur. Âyette böyle bir ruhsat yazıldığı gibi (en-Nahl 16/106) Hz. Peygamber böyle bir zorlama sonucu öldürülen müminin şehid olduğunu haber vermiştir. Bazı durumlarda ise mükellefin azîmet hükmünü terkedip ruhsattan yararlanması vâcip hale gelir. Açlık yüzünden ölüm tehlikesiyle karşılaşan kimsenin domuz eti yiyerek veya ölüm tehdidi altında bulunan kimsenin dini tebliğden vazgeçerek hayatını kurtarması vâcip olduğundan, bu kimsenin azîmet hükmünde ısrar edip ölmesi halinde günahkâr olacağı gö-

rüşü hâkimdir. Âyette de zaruret karşısında kalan için bu tür bir ruhsattan söz edilir (el-Bakara 2/173).

b) Vâcibi Terketme Ruhsatı. Farz veya vâcip olan bir fiilin edasında mükellef için ek bir meşakkat bulunduğunda, bu vâcibi terketme ruhsatı tanınır. Ramazan orucu bütün mükelleflere farz olduğu halde hasta ve yolculara, sonradan kazâ etmek üzere oruç tutmama kolaylığı tanınmıştır. Mükellef bu ruhsattan yararlanıp yararlanmamakta serbesttir.

Ölüm tehlikesi gibi ağır sonuçların söz konusu olmadığı durumlarda azîmete göre mi, ruhsata göre mi davranmanın daha sevap olduğu hususunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meselâ Hanefîler'e göre, yolculuk esnasında dört rek'atlı farz namazların kısaltılarak ikişer rek'at kılınması esasen bir azîmet hükmüdür. Bu sebeple de yolcunun bu namazları ikişer rek'at kılması asıldır. Buna karşılık, yolcunun oruç tutmama ruhsatı bulunsa bile, ilgili âyetin dolaylı ifadesinden de hareketle (el-Bakara 2/184), zorlanmayacaksa oruç tutmasının daha faziletli olduğu ileri sürülmüştür.

c) Genel Kurala Aykırı Bazı Akidleri ve Hukukî İşlemleri Yapabilme Ruhsatı. Bazı akidler ve hukukî işlemler İslâm hukukunun o konudaki genel kurallarını veya genel şer'î delillere aykırı olduğu halde insanların duyduğu ihtiyaca bağlı olarak mubah sayılmıştır. İleride teslim edilecek bir malın peşin para ile satın alınması demek olan selem akdi, mevcut olmayan bir malın satımı mahiyetinde olsa da, insanların ihtiyacına binaen Hz. Peygamber tarafından câiz görülmüştür. Eser siparişi sözleşmesi de (istisna) böyledir.

d) Önceki semavî dinlerde mevcut ağır hükümlerin İslâm'da kaldırılmış olması da, ilâhî teşriin genel seyri içinde İslâm ümmeti için ruhsat hükmündedir. Namazın, ibadete ayrılmış yerin dışında geçerli olmaması, ganimetlerin haram olması, malın dörtte birinin zekât olarak kesilmesi hükümlerinin müslümanlar hakkında kaldırılmış veya çok hafifletilmiş olması böyledir.

IV. İLMİHAL

İlim ve hâl kelimelerinden oluşmuş bir isim tamlaması olan **ilmihal** (ilm-i hâl) sözlükte "durum bilgisi" demektir. Bütün müslümanların dinî bilgi ve uygulama bakımından ihtiyaç duyduğu, bir bakıma müslüman olmanın ve Müslümanlığın icaplarını yerine getirmenin ön şartı durumundaki temel bilgiler ilmihal diye anılmıştır.

Fıkıh ilminin tarihî gelişimi hatırlanırsa, ilk dönemlerdeki yoğun ictihad ve fetva faaliyetinin mezheplerin teşekkülü ile belirli bir sisteme oturduğu, orta dönemlerden itibaren fıkıh mezheplerinin hem toplumda hukukî istikrar ve güveni, uygulama ve yargı birliğini sağlamada hem de fertlere ibadet ve ahvâl-i şahsiyye alanında rehberlik etmede önemli bir rol üstlendikleri bilinmektedir. Mezheplerin farklı bölgelere yayılıp mezhep içi ictihad ve fetvaların çeşitlenmesi ve zenginleşmesiyle birlikte aynı ihtiyaç tekrar hissedilmeye başlanmış, bu sebeple de mezhep içinde oluşan farklı görüşler arasında sahih ve muteber olanın belirlenmesi ve bunları esas alan metinlerin yazılması cihetine gidilmiştir. Bu dönemde mezheplerin muteber metinlerinin de kamu kesiminde ve bireysel hayatta yukarıda sözü edilen türden pratik bir ihtiyacı karşıladığı söylenebilir. Bu kademede mezhep fıkhını doktriner tarzda inceleyen hacimli eserlerin yanı sıra mezhep fıkhının ana çizgisini ortaya koyan muhtasar el kitaplarının da kaleme alındığı ve belli oranda rağbet gördüğü bilinmektedir. Çünkü hem âyet ve hadisler ile toplumsal hayat ve problemler arasındaki bağı kurmak, âyet ve hadisler etrafında zengin bir hukuk kültür ve doktrini oluşturmak hem de toplumda hukukî istikrar ve güven ortamını, yargı ve uygulama birliğini sağlamak, Müslümanlığı öğrenmek ve yaşamak isteyenlere sade, kolay ve anlaşılabilir temel dinî bilgileri sunmak gerekliydi. Fıkıh mezheplerinin değişik dönemlerinde kaleme alınan ve mezhebin klasik literatürünü teşkil eden bu hacimli ve muhtasar kitaplar böyle bir amaca hizmet etmiştir.

İslâm toplumunda her dönemde canlı bir şekilde var olan fetva verme (iftâ) faaliyeti de dinî hükümlerin ve mezhep görüşlerinin âdeta günlük hayata uyarlaması mahiyetindedir. Bu sebeple fetva kitaplarının da temel dinî bilgilerin yaygınlaşması ve fertlerin bu konudaki amelî ihtiyacının giderilmesinde etkin bir rolü olmuştur. Bu zengin tedvin faaliyeti içinde bütün müslümanlar için kaçınılmaz olan asgari ortak bilgilerin, ayrıca her müslümanın kendi durumuna göre bilmesi gereken temel dinî bilgilerin özlü bir şekilde ve belli bir mezhep geleneğine bağlı kalınarak yazıldığı kitaplar ile fetva kitapları İslâm toplumundaki ilmihal geleneğinin ilk nüvelerini teşkil ederler. İlmihal bilgileri arasında İslâm toplumunun dinî hatta günlük hayata ilişkin tecrübe birikimi ve geleneği de ana hatlarıyla mevcuttur. Böylece dinî eğitim için başlangıç, dinî hayat açısından ortak payda değerindeki ilmihal bilgileri, fertler için de kaçınılmaz pratik bir ihtiyacı karşılamıştır. Çünkü dinî hükümleri aslî kaynağı olan şer'î delillerden elde etme ve elde edilen bilgiler ile günlük hayatın ihtiyaç ve problemleri arasında bağ kurma ciddi bir ilmî çabayı, bilgiyi ve uzmanlığı gerektirdiğinden her bir müslümandan böyle bir çabayı beklemeye imkân bulunmadığı gibi buna ihtiyaç da yoktur.

İlmihal bilgilerinin başında inanç, ahlâk ve ibadet esasları ile hemen herkesin günlük hayatta karşılaştığı meselelere ilişkin temel hükümler gelir. İlmihal kitaplarının özünü oluşturan fetva kitaplarında fıkhın genel bir özeti ve sıkça karşılaşılan fıkhî meselelerin çözüm örnekleri verilmiştir. Geniş ilmihal kitaplarında ise inanç, ahlâk, ibadet ve helâl-haram yanı sıra peygamberler tarihi, Hz. Muhammed'in hayatı ve örnek ahlâkı (siyer) ile aile hukuku (münâkehât) bölümleri de yer alır. Çünkü bu konular da hem her müslümanın öncelikle bilmesi gereken bilgileri, hem de ferdî hayatında devamlı yüz yüze kaldığı problemlerin cevaplarını içermektedir.

Beşinci Bölüm

Temizlik

I. İLKELER ve AMAÇLAR

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve örnek hayatında temizliğin önemi ve gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuş, genel anlamda temizlik ve ibadet amaçlı temizlikle ilgili birtakım ilke ve ölçüler getirilmiş ve temizlik bazı ibadetler için ön şart sayılmıştır. Bu, İslâm dininin dünya hayatına hem âhirete uzanan bir köprü olması hem de insanın yaratılışından beklenen ulvî gaye ve hikmetlerin gerçekleşme alanı olması cihetleriyle önem vermesinin, insan hayatını maddî ve mânevî yönleriyle bir bütün halinde ele almasının ve neticede bu hayatı düzene koymada ferde yardımcı olmasının tabii bir sonucudur. Çünkü din, özü itibariyle mânevî kirlerden arınma, Allah'ı tanıma, O'na itaat ve ibadet etmeden ibaret gibi görünse de ruhun yücelişi ve insanın böyle mânevî bir bağlantı ortamına geçebilmesi için insanı çevreleyen fizik şartların da buna uygun olması gerekir. İbadet hayatıyla ve mânevî temizlenme ile beden ve çevre temizliği arasında sıkı bir bağın kurulması hatta Kur'an'da temizlikten, hem maddî hem de mânevî temizliği kapsayacak şekilde genel bir anlatımla söz edilmesi böyle bir anlam taşır. Öte yandan İslâm dini ferdin âhiret kadar dünya hayatında da her yönden mutlu ve huzurlu olmasını arzu ettiği, müslümanların sağlıklı ve güvenli bir toplum oluşturmasını dinî hayat için âdeta ön şart mesabesinde gerekli gördüğü için,

başta beden temizliği olmak üzere maddî temizliği de dinî mükellefiyet kapsamında görmüş, bu konuda ferde bir dizi ödev ve sorumluluk yüklemiştir.

İslâm kültüründe genel anlamdaki temizlik ile ibadet amaçlı temizlik birbirini tamamlar ve birlikte bir anlam ifade eder. Bu sebeple İslâm bilginleri temizliği maddî temizlik, hükmî temizlik ve mânevî temizlik şeklinde üç safhalı bir faaliyet olarak görmüşlerdir. Beden, elbise ve çevre temizliği şeklinde ifade edilebilecek olan maddî temizliğin de, genelde ibadete hazırlık ve ön şart olarak, kimi durumda ibadet olarak değerlendirilmiş olması, ona, İslâm kültüründe bir ibadet içeriği kazandırıldığını gösterir. Abdest ve gusül, hükmî temizlik kademesidir. Üçüncü kademede ise kişinin uzuvlarını gıybet, yalan, haram yemek, mala hıyanet etmek gibi günahlardan, kalbini haset, kibir, gösteriş, hırs ve benzeri kötü huy ve hastalıklardan, hatta benlik ve bilincini Allah'ın gayrısından (mâsivâ) temizlemesi gelir. Müslümanın kademe kademe arınması ve temizlenmesi, Allah'ın huzuruna böyle bir safiyet ve arılıkla çıkması öğütlenir.

Maddî temizlik İslâm dininin fevkalâde önem atfettiği bir konudur. Kur'ân-ı Kerîm'de çevrenin ve ibadet yerinin temizliğinden söz edilir, Allah'ın temizlik konusunda titizlik gösterenleri sevdiği bildirilir (el-Bakara 2/125; et-Tevbe 9/108; el-Hac 22/26). Hz. Peygamber de *"Temizlik imanın yarısıdır"* (Müslim, "Tahâret", 1), *"Allah temizdir, temizliği sever"* (Tirmizî, "Edeb", 41), *"Namazın anahtarı temizliktir"* (Ebû Dâvûd, "Salât", 73; Tirmizî, "Tahâret", 3) buyurmuş; değişik vesilelerle beden ve çevre temizliğini emretmiş veya tavsiye etmiş, bu konuda davranışlarıyla ashabına ve bütün müslümanlara örnek olmuştur. İslâm'ın bu ısrarlı takibi neticesinde temizlik müslümanların hayatına dinî yönü de bulunan bir kültür ve gelenek olarak yerleşmiş, fıkıh kitaplarının ilk bölümünü temizlik (tahâret) konusu teşkil etmiştir. Bu bölümde ibadetlere hazırlık mahiyetinde ve onların ön şartı olan abdest, gusül, teyemmüm gibi hükmî temizliğin yanı sıra suların temizliği, dinen ve maddeten pis (necis) sayılan şeyler, temizlenme usulleri gibi konuların da ayrıntılarıyla ele alındığı görülür. Görünür kir ve pisliklerin giderilmesi "necâsetten tahâret", abdestsizlik durumunun kaldırılması ise "hadesten tahâret" olarak adlandırılır. Her iki tür temizlik de ibadete hazırlık olmakla birlikte aralarında mahiyet farkı olduğu açıktır. Bu farkı göstermek üzere Türkçe ilmihal kitaplarında birincisine "maddî temizlik", ikincisine "dinî temizlik" veya "mânevî temizlik" denilmiştir. Her iki nitelendirme eksik olduğu gibi yanlış anlaşılmaya da müsaittir.

İslâm dini, beden ve elbise temizliğini emrettiği gibi, kalp ve gönül temizliğini de emretmiştir. Beden ve elbise temizliği, görünen kir ve pisliklerin temizlenmesi

anlamına gelir ve buna "maddî" (dış) temizlik denir. Dinimizin, üzerinde daha önem ve titizlikle durduğu temizlik ise kalp ve gönül (iç) temizliğidir. Kalbin temizliği, dünyevî ilişkiler boyutunda, insanın hemcinslerine karşı kötülük, kin ve haset gibi olumsuz duygulara kalbinde yer vermemesi, aksine iyilik ve hoşgörüyü ilke edinmesi anlamına geldiği gibi, tasavvufî boyutta, kalbin mâsivâdan arınması anlamına gelir ki her iki boyutuyla kalbin temizlenmesi, "gerçek" bir temizliktir. Bununla birlikte kalpten giderilen şey duyularla algılanır bir kir olmadığı için bu temizlik, maddî olmayan anlamında "mânevî" temizlik olarak nitelendirilmiştir. İslâm dini gerek maddî, gerekse mânevî temizliği önemle ve ısrarla emrettiğinden, bu iki tür temizlik için en genel anlamda "dinî temizlik" nitelemesini yapmak da mümkündür. Üçüncü bir temizlik çeşidi ise, özellikle namaz ibadeti için öngörülen ve fıkıh kitaplarında "hadesten tahâret" olarak isimlendirilen "ibadet amaçlı temizlik"tir. Bu tür temizlik, mahiyetçe bahsi geçen iki tür temizlikten farklı olduğu için bunun isimlendirilmesinde bazı sıkıntılar yaşanmıştır. Maddî ve mânevî temizliğin dinin emri olduğu ikinci plana düşürülecek şekilde, sadece bunun "dinî temizlik" olarak isimlendirilmesi uygun değildir. Çünkü, "dinî temizlik" ifadesinin, hem maddî (dış) temizlik hem mânevî (iç) temizlik hem de ibadet için öngörülen bu özel temizlik türünü içine alacak şekilde kullanılması mümkündür. İbadet amaçlı temizliğin, "hükmî temizlik" olarak nitelendirilmesi de eksik olup bazı zorluklar taşımaktadır. Çünkü "hükmî temizlik" ifadesi, esasında, "gerçek temizlik" mukabili olarak kullanılmakta, dolayısıyla gerçek temizliği içermemektedir. Halbuki abdest ve gusül, ibadet amaçlı olmakla birlikte gerçek temizliği içermektedir. Bu bakımdan "hükmî temizlik" ifadesi, sadece ibadet amaçlı olmakla birlikte gerçek temizlik içermeyen "teyemmüm" için kullanılabilir.

Diğer temizlik türlerinden ayırmak üzere, ibadete hazırlık olduğu için vesile ibadet olarak kabul edilen abdest, gusül ve teyemmüm için, "ibadet temizliği" veya "ibadet amaçlı temizlik" tabirini kullanmak daha doğru ise de, yaygın kullanıma uyarak "hükmî temizlik" ifadesini kullanmayı şimdilik sürdüreceğiz.

II. MADDÎ ve HÜKMÎ TEMİZLİK

Şüphesiz ki maddî temizliğin ölçütü ve temizlenme yolları toplumların kültür ve gelenekleriyle, şart ve imkânlarıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu sebeple de İslâm dini, hem temizliğin gereklilik ve önemini sıklıkla vurgulayarak bu konudaki ana fikri canlı tutmaya, hem de hitap ettiği toplumların temizlik kültür ve usullerini imkânları ölçüsünde daha iyiye doğru geliştirmeye önem vermiştir. Böyle olduğu için de İslâm toplumlarında temizlik ana fikri, İslâm

kültürünün aslî unsurlarından birini teşkil etmiştir. Suyun İslâm medeniyetinde ayrı bir önem kazanmasının bir sebebi de bu olmalıdır. Öte yandan suyun temizliği ve su ile temizlenme başta olmak üzere temizlik araç ve gereçlerinin toplumların şart ve imkânları, pozitif bilimlerin bu konudaki katkısı nisbetinde giderek değiştiği ve iyileştiği de açıktır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında çevre ve beden temizliği konusunda yer alan çeşitli kıstas ve usuller bir yönüyle İslâm âlimlerinin temizlik konusuna verdiği önemi, onların bu gayeyi gerçekleştirmeye mâtuf çabalarını, bir yönüyle de içinde bulunulan şart ve imkânlara bağlılığı yansıtır.

Temizlik İslâm'ın çok önem verdiği dinî bir vecîbe ve sağlıklı yaşamanın önemli bir şartı olmasının yanı sıra insan olmanın onur ve şerefinin de gerektirdiği tabii bir durumdur.

Fıkhî bir terim olarak tahâret (temizlik), hem maddî pislikten ve kirlerden hem de hükmî kirlilik halinden (hades) temizlenmeyi kapsar. Bu sebeple hükmî temizlik aynı zamanda maddî temizliği de içine alır. Diğer bir ifadeyle, ferdin bedenini ve çevresini maddî kirlerden temizlemesi, hükmî temizlik için genelde ön şart durumundadır. Maddî temizliğin tabii usulü su ile temizliktir. Bu yüzden fıkıh kitaplarında suyun kendisinin temiz olması ve temizlikte kullanılması konusu üzerinde öncelikle ve önemle durulur.

Suyun bulunmadığı veya temizleyici nitelikte olmadığı durumlarda diğer temizleme araç ve usullerine başvurulur. Öte yandan temizliğin gerektiği şekilde yapılabilmesi için hükmî kirlilik hallerinin yanı sıra dinen kir ve pis (necis) sayılan şeylerin ve bunların temizlenme usullerinin de bilinmesi gerekir. Bu çerçevedeki bilgilerin bir kısmı bilimsel araştırma, tahlil ve deneyimi gerektirse de önemli bir kısmı bizzat fertler tarafından bilinip uygulanabilecek durumdadır. Bu sebeple de maddî ve hükmî temizlikle ilgili temel bilgiler ve pratik çözüm yolları ferdî mükellefiyet kapsamındaki ilmihal bilgileri arasında yer almıştır.

A) SULARIN HÜKMÜ

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın insanı ve diğer canlıları sudan yarattığı (el-Enbiyâ 21/30, en-Nûr 24/45, el-Furkān 25/54), temizlenme dahil birçok hikmete mebnî olarak gökten temiz su indirdiği (el-Bakara 2/22, 164, el-Enfâl 8/11, el-Furkān 25/48) belirtilerek suyun yeryüzündeki varlıkların hayatı açısından önemine ve aslî temizlik aracı olduğuna işaret edilir. Hz. Peygamber'in hadislerinde de yine su ile temizlenmenin önemi sıklıkla vurgulanarak durgun ve akarsuların, yağmur, kaynak, deniz ve göl sularının maddî ve hükmî temizlikte kullanılmasıyla ilgili temel açıklamalar yer alır. Durgun ve

akarsuların temizliğinin sağlanması ve korunması, bu konuda önerilen tedbirler, getirilen yasaklamalar hadis kültüründe önemli bir yekün tutar.

Suların temiz sayılması ve temizleyici olması (hükmî temizlikte kullanılabilmesi) konusunda fıkıh literatüründe yer alan ayrıntılı bilgiler, yukarıda sözü edilen hadislerin ışığında müslüman toplumların asırlar boyunca oluşan bilgi ve tecrübe birikimlerinin ürünüdür. Hanefî fıkıh kültüründe su, doğal su özelliğine sahip olup olmaması yönüyle mutlak ve mukayyet su, yenilenme ve akıcılık özelliğine göre de durgun ve akarsu kısımlarına ayrılır. Sularla ilgili pratik bilgiler, literatürde bu ayırım ve adlandırma içinde verilmeye çalışılır.

a) Mutlak Su - Mukayyet Su

Yaratıldığı tabii halini koruyan, mahiyetini değiştirecek başka maddeler karışmamış suya **mutlak su** denilir. Yağmur, kar, deniz, ırmak, kaynak ve kuyu suları normalde böyledir. Mutlak suyun üç özelliği ve iki tabiatı vardır. Özellikleri, rengi, kokusu ve tadıdır; iki tabiatı da inceliği ve akıcılığıdır. Öte yandan mutlak su, temiz ve temizleyici olup olmama yönüyle beş kısma ayrılır. Suyun temizleyici sayılması, abdest ve gusül gibi hükmî temizlik aracı olabilmesinin câiz oluşunu, temiz sayılması ise diğer maddî temizlik ve kullanım aracı olabilmesini ifade eder.

1. Rengi, kokusu ve tadı bozulmamış, içine pis bir madde karışmamış, kullanılması mekruh ve şüpheli hale gelmemiş sular hem temiz hem de temizleyici sayılırlar. Tabiatta normal halde bulunan mutlak sular kural olarak böyledir. İnsanın, at, deve, sığır, koyun ve keçi gibi eti yenen hayvanların ve kuşların artığı sular da, bu sulara maddî bir pislik bulaşmadığı sürece kural olarak hem temiz hem temizleyicidir.

2. Temiz ve temizleyici olmakla birlikte kullanılması mekruh olan sular: Tavuk gibi eti yenen, kedi gibi eti yenmeyen evcil hayvanların, çaylak, doğan gibi yırtıcı kuşların artığı sular böyledir. Hz. Peygamber kedi hakkında "*O pis değildir, çünkü aranızda dolaşıp duran yaratıklardandır*" (Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 38) buyurarak bunlardan sakınmanın imkânsızlığına işaret etmiştir. Eti yenmeyen yırtıcı kuşların gagaları kemik olduğundan, artığı sular diğer yırtıcı hayvanlarınkinden farklı görülmüştür. Bu tür sularla abdest almak veya gusletmek mekruhtur. Ancak normal su bulunmadığında bu sular hem abdest ve gusül gibi hükmî temizlikte hem de maddî temizlikte kullanılabilir.

3. Abdest, gusül gibi hükmî temizlikte kullanılmış olan sular (mâ-i müsta'mel), maddî bakımdan temiz olsalar bile ikinci defa hükmî temizlikte kullanılamaz. Fakihler bu suların temizleyici olmadığını söylerken bunu anlatmak istemişlerdir. Ancak fakihlerin çoğunluğu aslî özelliklerini kaybetmemesi ve maddî bir kirlilik de taşımaması kaydıyla kullanılmış suyu temiz sayar ve bu suyun maddî temizlikte kullanılabileceğini söyler. Bazı fakihlerin ise ihtiyatla hareket edip kullanılmış suları dinen necis su grubunda mütalaa ettiği görülür. Bu görüş ayrılıkları suyun kıt olması halinde kullanılabilecek bazı ruhsatlar içermesi sebebiyle faydadan hâlî değildir. Abdestsiz veya cünüp olan kimsenin suyu almak veya sıcaklığına bakmak amacıyla elini suya sokmasıyla bu su kullanılmış sayılmaz.

4. Temiz ve temizleyici olmayan sular: İçine pislik düştüğü kesin olarak veya galip zan ile bilinen –tanımı aşağıda gelecek olan– az miktardaki sular ile içine düşen pislikten dolayı rengi, tadı veya kokusu bozulan büyük su birikintileri ve akarsular böyledir. Köpeğin, eti yenmeyen vahşi hayvanların artığı sular da temiz değildir.

5. Eşek ve eşekten doğan katırın artığı suların hükmî temizlikte kullanılıp kullanılmayacağı ise şüphelidir. Temiz su bulunmadığında bunlarla abdest ve gusül alınır ve ayrıca teyemmüm yapılır.

İçine temiz bir maddenin katılmasıyla incelik ve akıcılığını kaybeden mutlak sulara veya tabii bir oluşumla meydana gelip özel bir isimle anılan sulara "mukayyet su" tabir edilir. Gül suyu, meyve suyu, maden suyu, diğer helâl meşrubat türleri veya içinde nohut, mercimek benzeri temiz şeylerin pişmesiyle incelik ve akıcılığını kaybeden sular böyledir. Mutlak sular temiz ve temizleyicilik özelliğini kaybetmediği sürece hem maddî pisliğin temizlenmesinde hem de hükmî temizlikte kullanılabilirken mukayyet sular, normal su bulunmadığı zaman sadece maddî temizlikte kullanılabilir.

Hanefîler dışındaki diğer mezheplerde sular genellikle 1. Temiz ve temizleyici sular, 2. Temiz fakat temizleyici olmayan sular, 3. Temiz olmayan yani necis sular şeklinde üç kısma ayrılarak incelenirse de, bu konuda genellikle tecrübe ve gözleme dayalı bilgiler kullanıldığından mezhepler arasında kayda değer bir görüş farklılığı yoktur.

b) Durgun Su – Akar Su

Suyun durgun veya akar olması, durgun ise miktarı, o suyun temiz ve temizleyici olma özelliğini belirlemede etkin rol oynar. Akar sular ile büyük havuz niteliğindeki durgun sular üç temel vasfından biri değişmedikçe yani

rengi, tadı veya kokusu bozulmadıkça içine düşen bir pislikten dolayı temiz ve temizleyicilik özelliğini yitirmez. Buna karşılık küçük havuz niteliğindeki durgun sular, içine bir pislik düşmekle üç temel vasfında değişme olup olmadığına bakılmaksızın temiz ve temizleyici olmaktan çıkar. Kural bu olmakla birlikte büyük ve küçük havuz ayırımında nasıl bir ölçünün kullanılacağında fıkıh mezhepleri arasında görüş farklılıkları vardır. Hanefîler'e göre durgun suyun derinlik ve hacminden çok yüzey genişliği önemlidir. Hanefîler'e göre su, avuçlandığında elin dibe değmeyecek derinlikte olması kaydıyla, yüzeyinin yaklaşık olarak 50 m^2 olması, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise hacminin iki kulle (yaklaşık 206 litre) ve daha fazla miktarda olması halinde büyük havuz hükmünü alır. Mâlikîler'e göre ise normal abdest ve gusül suyu kabının alacağı su az su hükmündedir.

Fakihlerin bu konudaki yaklaşım ve kıstasları dikkatlice incelendiğinde, onların hem suyun aslî özelliğini korumasına önem verdikleri hem de içine küçük bir pislik düştü diye bol miktarda suyun kullanılamaz olmasını önlemek istedikleri görülür. Böyle olunca suyun temininkeki kolaylık ve zorluk, suya düşen pisliğin tür ve miktarı da göz önünde bulundurulmak kaydıyla, mezheplerin bu konudaki farklı görüşlerinin bir ruhsat olarak değerlendirilebileceği, kişilerin kendi kültür, imkân hatta kalbî mutmainlikleri açısından bu ruhsatlardan birini seçebileceği söylenebilir. Diğer yandan suyun temel özelliklerinde bir bozulma olduğunda veya yapılan bilimsel incelemeler ve laboratuvar tahlilleri sonunda insan sağlığı ve çevre için zararlı olduğu tesbit edildiğinde bu suyun kullanımının dinen de câiz olmayacağı açıktır. Çünkü insanın sağlık, güvenlik ve huzur içinde yaşaması dinin genel hedeflerinden biri olduğu gibi bilimin de ana gayesini oluşturur. Bu sebeple fıkıh kitaplarında suyun maddî ve hükmî temizlikte kullanılabilmesi için aranan şartlar, suyun kullanımının dinî hükmüyle ilgili nihaî bir ölçü ve çözüm olarak değil, fertlere günlük yaşayışlarında kolaylık sağlamayı ve ortalama bir ölçü getirmeyi amaçlayan öneri ve katkılar olarak anlaşılmalıdır. Nitekim madenî kaplara konup güneşte ısıtılan suyun kullanımını bazı fakihlerin mekruh gördüğü, bunu söylerken de bu tür suların sağlığa zararlı olduğu noktasından hareket ettikleri bilinmektedir. Böyle olunca suyun temizliği konusunda fıkıh kültürümüzdeki bu tür yaklaşımları ilke ve amaç yönüyle değerlendirip günümüzdeki teknolojik gelişmelerden, arıtma ve tahlil imkânlarından ve pozitif bilimin sonuçlarından âzami ölçüde yararlanmak vazgeçilmez bir önem taşımaya başlamıştır.

B) MADDÎ ve HÜKMÎ KİRLİLİK

İslâm dini ferdî ve sosyal hayatın her alanında maddî temizliğe âzami titizliğin gösterilmesini istediği, belirli ibadetler için de buna ilâve olarak hükmî temizliği şart koştuğu içindir ki, maddî ve hükmî temizlik ve onun karşıtı olarak maddî ve hükmî kirlilik fıkıh ve ilmihal kültürünün temel kavramları arasında yer almıştır. Fıkıh literatüründe "tahâret" her iki tür temizliği de içine alan geniş bir kapsama sahipken maddî kirlilik genelde "necâset", hükmî kirlilik de "hades" terimleriyle ifade edilir. Beden, elbise ve namaz kılınacak yerde bulunan, namaz ve benzeri ibadetlerin sıhhatine de engel olan hakiki yani maddî pisliklerden temizlenmeye "necâsetten tahâret", abdestsizlik ve cünüplük gibi hükmî kirlilikten temizlenmeye de "hadesten tahâret" denilir. Her iki tür temizlik de namaz ve benzeri ibadetlerin ön şartı konumundadır.

a) Necâset

Necâset, hakiki ve maddî pislik, kirlilik demek olup böyle maddeye "necis" tabir edilir. İslâm'da bir şeyin temiz olması asıl olup necâset ârızî bir vasıftır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında dinen necis sayılan maddeler ve necis sayılma ölçüleri zikredilmekle yetinilir.

Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, etinin yenmesi ister helâl ister haram olsun, akıcı kanı olan kara hayvanlarından dinî usule uygun biçimde boğazlanmadan ölen veya öldürülen ve bu hükümde olan hayvanların etleri necistir. Kan, domuz eti, sarhoş edici içkiler, insan idrarı, dışkısı ve ağız dolusu kusmuğu, etinin yenmesi helâl olmayan hayvanların eti, idrarı ve dışkısı dinen necis (pis) olduğunda ittifak edilen maddelerdir. Fakihlerin çoğunluğu şarabı da maddeten necis saymışlardır.

Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısını Mâlikî ve Hanbelîler necis saymazken Şâfiîler necis sayar. Hanefîler'e göre tavuk, kaz gibi kümes hayvanlarının dışkıları "necâset-i galîza" (ağır pislik), sığır, koyun, geyik gibi dört ayaklı hayvanlarınki ise "necâset-i hafîfe" (hafif pislik) olarak nitelendirilir. Hanefîler'e göre at, eşek ve katırın idrar ve dışkısı ile havada pislemeleri sebebiyle sakınılması zor olduğu için, atmaca, kartal, güvercin gibi kuşların dışkıları, hafif pislik grubundadır. Domuz ve köpekte ihtilâf olmakla birlikte canlı hayvanların bedenleri necis olmayıp salya, idrar ve dışkıları etinin hükmüne tâbi olarak ağır veya hafif necis sayılır. Hayvanların derisi tabaklanınca temiz olur. Hanefîler domuz derisini, Şâfiîler domuz ve köpek derisini hariç tutarak meytenin (murdar hayvan) derisinin tabaklanınca temiz olacağı görüşündedir. Meytenin, içine kan nüfuz etmeyen boynuz, kemik, tüy, diş gibi katı cüzleri de

Hanefîler'e göre temizdir. Hanefî ve Mâlikîler'e göre meni necis olsa da kurumuş ise ovalamakla temizlenmiş sayılır.

İslâm dini temizliğe büyük önem vermiş olup bu aynı zamanda insanın sağlam yaratılışının da gereğidir. Vücut, elbise ve çevredeki necis maddelerin her bir zerresinin en iyi şekilde temizlenmesi arzu edilen bir şeydir. İdeal olan bu olmakla birlikte böyle bir temizlik her zaman için mümkün olmayabilir. Bu sebeple de İslâm bilginleri Kur'an ve Sünnet'teki kolaylık ve kolaylaştırma ilkesinden hareketle ibadetler için gerekli maddî temizliğin alt sınırını belirlemede bazı ölçüler getirmeye çalışmışlardır. Bu aynı zamanda namaz temizliği için hoşgörü sınırını da belirlediği için ferdî-dinî mükellefiyet açısından önem taşır. Hanefî fakihlerinin necis maddeleri ağır pislik-hafif pislik şeklinde ayırmaları da bu anlayışın ürünüdür.

Ağır necâset ile hafif necâset arasında kirlenmeye yol açma yönüyle bir fark yoktur, ikisi de kirlilik sebebidir. Bu ayırım daha çok namazın sıhhatine engel olup olmama yönüyledir. Ağır sayılan necis madde eğer katı ise yaklaşık 3.5 gramı (1 dirhem), sıvı ise el ayasını (avuç içi) kapsayacak miktarı ve fazlası vücut, elbise veya namaz kılınacak yerde bulununca namazın sıhhatine engel olur. Hafif necâsetin ise bir uzvun veya onu örten elbisenin dörtte birinden az miktarına bulaşmış olması namazın sıhhatine engel olmaz. Temiz olmayan bir maddenin hoşgörü sınırını aşmayan miktarı ile namaz kılmak mekruh sayıldığından, namaza başlanmadan önce her türlü kir ve pis maddelerden temizlenmek gerekir.

Öte yandan, dinde güçlüğü giderip kolaylığı sağlama düşüncesiyle, kaçınılması zor olduğu için vücut ve elbiseye sıçrayan idrar serpintileri, sokaklarda yürürken sıçrayan çamur parçaları, sinek ve benzeri haşerattan bulaşan pislikler, necis maddelerin buhar ve tozu gibi nesneler aynı hoşgörü sınırı içinde bulunmuştur. Bununla birlikte bu tür ruhsatlardan sadece ihtiyaç halinde yararlanmalı, imkân olduğu ölçüde namazda ve namaz dışında vücut, elbise ve çevre temizliğinde âzami ölçüde titizlik gösterilmelidir. Zaten namaz ruhun Allah'a yükselişini ve O'nun huzurunda duruşu simgelediğinden müslümanın en temiz ve güzel elbisesiyle namaza durması tavsiye edilmiştir. İmkânı olanların sadece namazlarda giymek üzere özel bir elbise edinmesinin yararından söz edenler, her ne kadar öncelikli olarak bu maddî temizliği gözetmiş olsalar da, gerek Peygamberimiz'in ve ashabının tarzlarına uymadığı gerekse ibadetin gündelik hayatın doğal bir parçası olduğu esprisini zedeleyeceği mülâhazasıyla, özel namaz elbisesi edinmek hoş karşılanmamış, bunun yerine mümkün olduğu ölçüde her zaman temizliğe dikkat etmenin gerektiği vurgulanmıştır.

b) Hades

Hades fıkıh dilinde, abdestsizlik veya cünüplük sebebiyle insanda meydana geldiği var sayılan hükmî kirliliği veya bu kirliliğin sebebini ifade eder. Hades, büyük hades ve küçük hades şeklinde ikiye ayrılır. Gusülle giderilebilen cünüplük (cenâbet), hayız ve nifas gibi hükmî kirlilikler büyük hades, abdestle giderilebilen hükmî kirlilik de küçük hadestir. Buna bağlı olarak gusül büyük hükmî temizlik, abdest de küçük hükmî temizlik adını almıştır. Buna göre cünüplük, hayız ve nifas halleri büyük hükmî kirlilik halini, abdesti bozan sebeplerin varlığı da küçük hükmî kirlilik halini doğurur. Bu kimselerin tâbi olacağı dinî mükellefiyet ve hükümler aşağıda ayrı ayrı anlatılacaktır.

C) TEMİZLEME YOLLARI

Hükmî kirlilik hali demek olan hadesten, hükmî temizlik usulü olan ve her birinin kendine mahsus ayrıntılı hükümleri bulunan abdest, gusül ve teyemmümle temizlenilir. Dinen temiz sayılmayan maddî kirliliğin (necâset) ise çeşitli yol ve usullerle giderilmesi mümkündür.

Hanefî mezhebinde necâseti temizleme yolları konusunda sosyal şartlar ve ihtiyaçlar dikkate alınarak daha toleranslı davranılmış ve kolaylık ilkesine ağırlık verilmiştir. Mâlikî mezhebinin bu konudaki tavrı da Hanefî mezhebine yakındır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise namazın sıhhatine engel olur düşüncesiyle temizlik konusunda daha sıkı şartlar getirildiği görülür.

Özetle ifade etmek gerekirse, temizliğin en genel ve tabii usulü su ile yıkamaktır. Suda kaynatma, ateşe sokma, silme, ovalama ve kazıma, kurutma, üzerine toprak serpme, içindeki suyun bir kısmını veya tamamını boşaltma, yapı değişikliği (istihâle), boğazlama ve tabaklama başlıca temizleme yol ve usulleri olarak zikredilebilir. Bunlar arasında içine necis bir maddenin düştüğü havuz, depo ve kuyuların temizliği ile büyük ve küçük abdest bozduktan sonra yapılacak beden temizliği ayrı bir önem taşır.

a) Depo ve Kuyuların Temizlenmesi

Fıkıh literatüründe kuyu, havuz ve depo sularının sağlık kurallarına uygun biçimde korunması, kirletilmeyip temiz tutulması, içine bir pislik düştüğünde ise temizlenmesi usulleri üzerinde önemle durulmuştur. Hanefî fakihleri, durgun suları büyük ve küçük havuz şeklinde ikiye ayırıp büyük havuzun yani "çok su"yun miktarını belirlemede suyun yüzey genişliğini esas almışlardır. Hanefîler'in bu ölçüsü gereği kuyular küçük su hükmünde olduğundan, içine necis bir madde düştüğünde temizlenmesi için duruma göre belli miktarda

suyun, bazan da kuyunun tamamen boşaltılması gerekli görülür. Şâfiî ve Hanbelîler ise büyük havuz-küçük havuz ayırımında suyun hacmini esas almışlardır. Görüş ve ölçüleri ne olursa olsun, fakihlerin hareket noktası, suyun gerekmedikçe pis sayılmasını ve israfını önlemek, bunun yanı sıra suyun, içine düşen pislikten etkilenmeyecek ölçüde çok olması ve suyu kullanan kimsenin pislikle temas ihtimalinin de iyice zayıflaması durumunda suyu büyük havuz saymak olmuştur. Bununla birlikte bu konuda benimsenen ölçü ve miktarlar bu hukukçular tarafından aklî istidlâlle ve yapılan bazı deneylerle bulunmuş ictihadî görüşlerden ibarettir. Böyle olunca kuyu, havuz ve deponun ne miktarı boşaltıldığında ve hangi usuller uygulandığında dinen temizlenmiş sayılacağı hususu, suyun sağlık kurallarına fizikî ve maddî temizlik ölçülerine uygun olması gereğinden ayrı düşünülemez.

Fakihlerin konuyla ilgili ölçü ve önerileri suyun hem maddî yönden temizliğini sağlamayı hem de dinî yönden temiz ve temizleyici oluşuna açıklık getirmeyi amaçlar. Böylece bu suyla yapılan hükmî temizliğin ve ona bağlı olarak yapılan ibadetlerin sıhhatiyle veya iade yükümlülüğüyle ilgili objektif ve mâkul ölçüler geliştirilip kargaşanın ve keyfîliğin önlenmesine, mükelleflere kolaylık ve iç huzuru sağlanmasına çalışılmıştır. Fıkhın ilk dönemlerde ferdî ve sosyal hayatla ilgili bütün problemlere eğildiği ve müslüman toplumların âdeta hayat bilgi ve tecrübesini de kapsadığı düşünülürse, suyun temizliği ve temizlenme usulüyle ilgili bu görüşlerin fakihlerin bilgi ve tecrübe birikimlerini yansıtan ve maddî temizlik için ortalama bir tedbir getirmeyi amaçlayan görüşler olarak algılanması daha doğru olmaktadır. Bu konuda suyun teminindeki veya boşaltılmasındaki zorluklar, suya düşen necis maddenin miktarı, suyun miktarı ve şahısların kalben tatmin olmalarının da ayrı ayrı önemli olduğuna, kişilere bu çerçevede bir inisiyatif kullandırmanın doğru ve yeterli olacağına işaret etmek gerekir. Netice itibariyle suya dinen pis sayılan veya sağlık açısından zararlı bir maddenin düşmesi halinde bu depo, havuz ve kuyunun mümkün olduğu miktarda boşaltılması, ayrıca fen bilimleri ve sağlık açısından da yeterli düzeyde ve usulde temizliğin sağlanması gerekir.

b) İstibrâ ve İstincâ

İslâmî öğretiler bütün hayatı kuşatıcı nitelikte olduğu için, bu öğretilerde zaman zaman şahısların en özel ve mahrem görünen durumlarıyla ilgilenildiği ve bu konuda bazı emir ve tavsiyelerde bulunulduğu da olur. Tuvalet âdâbıyla ilgili olarak hadislerde ve fıkıh kültüründe birtakım kural ve önerilerin bulunması böyledir.

Küçük ve büyük abdest bozduktan sonra yapılması gereken maddî temizlik, gerek bunun akabinde yapılacak hükmî temizliğin ve ibadetlerin sıhhati gerekse ferdin sağlığı, beden ve elbise temizliği açısından önemlidir. Küçük abdest bozduktan sonra idrar yolunda kalabilecek idrar damla ve sızıntılarının tamamen kesilmesi için bir süre bekleme, bundan sonra vücuttaki idrar sızıntılarını temizleme işlemine fıkıh dilinde "istibrâ" denilir. Özellikle erkekler açısından istibrâ daha önemlidir. Şayet özür hali söz konusu değilse vücuttan idrar sızıntısı olduğu sürece abdest geçerli olmaz. Bunun için de idrarın vücuttan iyice çıkmasını beklemek, bu amaçla biraz hareket etmek, yürümek veya öksürmek gerekebilir. İdrar sonrası abdest alınmayacak olsa bile, temizlik iyi yapılmadığında geriye kalan idrar sızıntısı elbiseye bulaşacağından bu temizliğe dikkat edilmesi her zaman önemini korumaktadır. Bunun için Hz. Peygamber idrardan sakınmayı emretmiş, kabir azabının çoğunun idrardan sakınmama sebebiyle olacağını haber vermiştir (Buhârî, "Vudû", 55; İbn Mâce, "Tahâret", 26).

Çevre temizliği kadar beden ve elbise temizliği de gerek kişinin sağlığı ve beşerî ilişkileri gerekse ibadet hayatı için önem taşıdığından literatürde "istincâ" terimiyle ifade edilen temizlik yani büyük abdest bozulduktan sonra dışkı ve idrar yollarında yapılacak dışkı, idrar vb. temizliği de müslümanın hayatında ayrı bir önem taşır. Aslolan bu temizliğin su ile yapılmasıdır. Hatta su ile temizliğin İslâm toplum ve medeniyetinin en belirgin vasıflarından biri olduğu ve bu sebeple müslümanların kavuştukları beden ve elbise temizliğinin Batılılar tarafından da hayranlıkla ifade edildiği görülür. Su bulunmadığı takdirde bu temizliğin en uygun temizlik araçlarıyla yapılması gerekir. Temizlik sol elle yapılmalı, suyun ve diğer temizlik araçlarının kullanımında israftan kaçınılmalı, fakat temizliğin titizlikle yapılmasından da ödün verilmemelidir. Fıkıh kitaplarında eğitim ve ilim aracı olduğu için kâğıdın istibrâ ve istincâda kullanılması doğru bulunmamış ise de günümüzde iki kâğıt türü birbirinden ayrıldığı ve kâğıdın imal ve temini kolaylaştığı için, özellikle büyük abdest temizliğinde suyun kullanımı ve kurulanma kaçınılmaz olmuştur. Bu itibarla Batı toplumlarında yaygın olduğu şekliyle sadece tuvalet kâğıdı ile temizlenmenin yetersiz olduğunu, su ile temizlik yapıldıktan sonra avret yerinin bez veya tuvalet kâğıdı ile kurulanmasının sağlık ve temizlik açısından daha uygun hatta gerekli olduğunu belirtmek gerekir.

III. ABDEST

A) MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Farsça **âb** (su) ve **dest** (el) kelimelerinden oluşan ve "el suyu" anlamına gelen **abdest**, belirli ibadetlerin ifasının ön şartı olan ve kendisi de ibadet mahiyetinde görülen bir nevi hükmî temizliktir. Arapça karşılığı güzellik, temizlik ve parlaklık anlamına gelen "vudû"dur. Fıkıhta abdest, "belli uzuvları usulüne uygun olarak su ile yıkamak ve bazılarını da eldeki su ıslaklığı ile meshetmek" şeklindeki ibadet temizliği olarak tarif edilir.

Abdestle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar kollarınızı yıkayın, başınızı meshedin ve topuklara kadar ayağınızı yıkayın. Eğer su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm edin"* (el-Mâide 5/6) buyurulur. Bu âyet Medine döneminde nâzil olmuş ise de, müslümanların Mekke döneminde mi'rac gecesinde namazın farz kılınmasından itibaren namaz öncesinde mendup bir davranış olarak abdest aldıkları bilinmektedir. Âyet bunu müstakil bir hükümle teyit etmiş, ayrıca abdestin her amel için değil namaz için farz kılındığını açıklamıştır. Hz. Peygamber de hem müslümanlara fiilî olarak abdestin nasıl alınacağını göstermiş hem de abdestsiz olarak kılınacak hiçbir namazın Allah katında kabul olunmayacağını belirtmiştir (Buhârî, "Vudû", 2; İbn Mâce, "Tahâret", 47).

Abdest başlı başına maddî temizlik özelliği de taşıyıp sağlık açısından bir dizi faydalar içermekle birlikte esasen hükmî temizlik işlemi ve arınma yoludur. Bunun için de fıkıh dilinde maddî kirlilikten temizlenme "necâsetten tahâret" olarak anılır; hükmî kirlilik olan hadesten temizlik ise birer hükmî temizlik usulleri olan abdest ve gusülle olur. Abdest ile ağız, diş, burun, el, yüz ve ayaklar gibi kirlenmeye ve dışarıdan gelecek mikroplara en açık uzuvlar günde birkaç defa su ile temizlenir. Bu sayede vücudun sinir sistemi ve kan dolaşımı daha düzenli hale gelir ve vücuda fizikî-tıbbî birçok fayda sağlar. Ayrıca abdest, namaz ibadetini ifa için yüce Allah'ın huzuruna çıkacak müminin mânevî ve ruhî hazırlık ve temizliği de demektir. Bu yüzden abdest, maddî temizlikle mânevî temizliği birleştirici, müslümana mânevî yönden destek ve güç sağlayıcı bir anlam ve öneme sahiptir.

B) ABDESTİN GEREKLİLİĞİ

Abdest başlı başına ve bizzat amaç olan bir ibadet değil belli ibadetleri yapmayı mubah kılan, kulun bu ibadetlere mânen ve ruhen hazırlanmasına ve bu ibadetlerden âzami verim elde etmesine yardımcı olan vasıta (vesile)

ibadettir. Bazı ibadetler ve fiiller içinse abdestli olmak dinen gerekli görülmemiş olsa bile, taşıdığı birçok maddî ve mânevî faydalar sebebiyle tavsiye edilmiştir. Bundan dolayı abdestin dinî değer ve bağlayıcılık hükmü farz, vâcip ve mendup şeklinde üç çeşittir.

Namaz kılmak, Kâbe'yi tavaf etmek, tilâvet secdesi yapmak, Kur'an'a dokunmak için abdest dinen gereklidir. Sünnî mezheplerin çoğu bunların farz olduğunda görüş birliğinde olup yalnız Hanefîler Kâbe'yi tavafta abdesti vâcip görürler. Kur'an'a dokunmak için abdestin farz olduğu hükmü, Kur'an'a ve Sünnet'e de (el-Vâkıa 56/79; Beyhakī, *Sünen*, I, 87-88) dayandırılmakla birlikte esasen müslümanların Kur'an'a atfettikleri önemi ve ondan istifadeyi âzami ölçüye çıkarma gayretlerini yansıtan ve bünyesinde birçok sosyal ve psikolojik gerekçeyi barındıran kolektif şuur konumundadır.

Yatmadan önce abdest almak, vakit namazları için ayrı ayrı abdest almak, ezan okurken abdestli bulunmak mendup görülmüştür. Hatta mümine mânevî destek sağladığı, âdeta müminin silâhı olduğu, ayrıca Hz. Peygamber'in mümkün olduğu ölçüde abdestli halde bulunduğu göz önünde tutularak İslâm âlimleri müminin imkân ölçüsünde her işe abdestli olarak başlamasını ve abdestli bulunmasını tavsiye etmişlerdir.

Abdestin yukarıda özetlenen bu dinî hükmünün tabii sonucu olarak abdestsiz kimsenin, cenaze namazı da dahil namaz kılması, şükür ve tilâvet secdesi gibi namaz hükmüne tâbi fiilleri yapması, Kâbe'yi tavaf etmesi, Kur'an'a dokunması ve onu elle tutması câiz görülmez. Abdestsiz olarak Mushaf'a bakarak veya ezberden Kur'an okumak ise câizdir.

Kur'an yüce Rabbin kelâmı olduğu için ona her zaman âzami saygı göstermek, sû-i edeb olarak algılanacak davranışlardan kaçınmak gerekir. Kur'an tilâveti, öteden beri sünnet değer hükmü atfedilen bir ibadet olarak telakki edildiği için, Kur'an tilâvet ederken hem bu kolektif şuuru incitmemek ve hem de esasen her çeşidiyle ibadetin abdestli olarak ifasının ibadeti tamamlayan bir boyut olması sebebiyle böyle davranıp ibadet lezzetini daha derinden almak için abdestli olmaya özen göstermelidir. Fakihlerin Kur'an tilâvetini sünnet olarak nitelendirip ona ibadet içeriği yüklemeleri bu anlamda doğrudur ve bunun için abdestli olmanın şart koşulması da yerindedir. Ancak Kur'an okumaktan asıl maksat mânasını anlamaksızın okuma değil, anlamak ve gereğini yerine getirmek üzere okumadır. Zaten Kur'an'ın indirilişinin aslî amacı da budur. Birinci okuyuşta ibadet niteliği ön plana çıktığı, ikincisinde ise anlama önem kazandığı için iki tür okuyuş arasında abdest açısından bir ayırım yapmak mümkündür. Bu ayırım sebebiyle olmalı ki, bazı bilginler, ikinci tür okuyuş biçiminde abdest almayı şart koşmamışlardır.

C) ABDESTİN FARZLARI

Abdestin farzları, bir fiilin abdest sayılabilmesi için onda bulunması zorunlu olan ana unsurlar demektir. Abdestin farzları ilgili âyette (el-Mâide 5/6) zikredildiği üzere dörttür:

1. Yüzü yıkamak.
2. Kolları dirseklerle birlikte yıkamak.
3. Başı meshetmek.
4. Ayakları topuklarla birlikte yıkamak.

Yüzün sınırı iki kulak yumuşağı, alındaki saç bitim yeri ile çenenin sona erdiği yer arasında kalan kısım olarak belirlenmiştir. Yüz yıkanırken sakal sık ise üstünü yıkamak yeterlidir. Abdest alırken parmaktaki yüzüğün altına su alacak şekilde oynatılması, el, yüz ve ayakta bulunan ve suyun deriye temasını önleyen maddelerin imkân dahilinde temizlenmesi gerekir. Dirseklerin yıkanması da abdestin farzları kapsamındadır. Başın dörtte birinin el içinin ıslaklığıyla meshedilmesi Hanefîler'e göre yeterlidir. Başın mesh miktarı Şâfiî mezhebinde daha az iken diğer iki mezhepte âdeta başın tamamıdır.

Abdestin bu dört farzında Sünnî fıkıh mezhepleri ittifak etmiştir. Ancak Hanefî mezhebinin dışında kalan diğer üç Sünnî mezhebin buna bazı şartları da ilâve ettiği görülür. Meselâ niyet bu üç mezhebe göre, abdeste başlarken besmele çekmek Hanbelîler'e göre, dört farzın âyette sayılan sıraya uygun yapılması (tertîb) Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, bu işlemlerin ara verilmeden yapılması (muvâlât) Mâlikî ve Hanbelîler'e göre farzdır. Ca'ferîler, abdestle ilgili âyetin ifade tarzından hareketle ayakların yıkanmasının değil meshedilmesinin farz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe yakın olan bazı Sünnî âlimler de vardır.

Abdestin farzlarının yerine getirilmiş olması kuşkusuz alınan abdestin fıkhen geçerli (sahih) olması sonucunu da doğurur. Bununla birlikte kullanılan suyun temiz ve temizleyici olması, abdest alırken özür durumu hariç abdesti bozan bir durumun bulunmaması, yıkanması gereken uzuvlarda hiç kuru yerin kalmaması da gerekir. Bazı ilmihal kitaplarında, abdest alırken yıkanan uzuvlarda iğne deliği kadar kuru yerin kalmamasının istenmesi, hakiki anlamı değil bu konuda âzami titizliğin gösterilmesi gerektiğini ifade içindir. Abdest uzuvlarında bulunup suyun deriyle temasını önleyen maddelerin imkân ölçüsünde temizlenmesi gerekir. Temizlemede zorluk varsa bunların bulunması abdeste zarar vermez. Boyacı, marangoz gibi esnafın, sanatkârların el ve kollarında bulunan boyalar böyledir. Bunlar el ve tırnaklardan kazınmadıkça abdestin geçerli olmayacağının söylenmesi, bilgiye

dayalı fıkhî bir hüküm olarak değil de yukarıda sözü edilen hassasiyetin abartılı ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde bir uzvu yıkamak sağlık açısından sakıncalı ise meshedilir, meshetmek de zararlı ise terkedilir.

D) ABDESTİN SÜNNETLERİ ve ÂDÂBI

Hz. Peygamber'in farz ve vâcip kapsamında olmaksızın sürekli veya genelde yaptığı ve ümmetine de yapılmasını tavsiye ettiği fiillere fıkıh ilminde ve ilmihal dilinde sünnet, Hz. Peygamber'in bazan yapıp bazan da terkettiği fiillere ise mendup, müstehap veya âdâp denildiğini, fıkıh usulünde ise bu gruba giren bütün fiillerin, şer'î hükmün beşli taksimi içinde "mendup" olarak nitelendirildiğini biliyoruz.

Abdestin başlıca sünnetleri şöyle sıralanabilir : Abdest almaya niyet etmek, başlarken besmele çekmek, elleri bileklerle birlikte üç defa yıkamak, ağız ve buruna su çekip iyi bir ağız ve burun temizliği (mazmaza ve istinşak) yapmak, misvak kullanmak veya dişleri fırçalamak, sakalın içine su girmesini sağlamak, el parmaklarını birbirine sokup ovuşturmak, başın tamamını elin ıslaklığıyla meshetmek, boynu meshetmek, abdest uzuvlarını yıkarken bu sayılan sıraya uymak, abdeste sağ uzuvlardan başlamak, bu uzuvları üçer defa yıkamak ve su ile iyice ovmak (delk), abdeste ara vermeden tamamlamak.

Abdestin bu sayılan sünnetlerine ilâve olarak abdestin âdâbı olarak da; abdest alırken –mümkünse– kıbleye dönmek, abdest sularını vücuda ve elbiseye sıçratmamak, dünya işlerine ilişkin konuşmayıp abdest dualarını veya bildiği dualardan okumak, suyu ölçülü kullanmak, abdest sonunda kelime-i şehâdet (Eşhedü enlâ ilâhe illâllah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlüh) getirmek gibi fiiller tavsiye edilir. Abdestin âdâbından maksat, abdestin farzlarının ve sünnetlerinin daha uygun şekilde ve ortamda, mükemmel bir şekilde yerine getirilmesini sağlamaktır. Bu sebeple abdest alan kimse hangi davranışının abdestin amacına daha uygun olacağına ve abdest alırken nelerden kaçınması gerektiğine biraz da kendisi karar vermelidir. Meselâ günümüzde abdest öncesinde ellerin ve yüzün sabunlu su ile yıkanması, iyi bir ağız ve burun temizliği, imkân varsa dişlerin fırçalanması, suyun ölçülü kullanılması, çevre temizliğine özen gösterilmesi hem bireyin sağlığı açısından hem de üçüncü şahıslara saygının gereği olarak ayrı bir önem kazanmıştır.

E) ABDESTİ BOZAN DURUMLAR

Abdestin maddî temizlik olma özelliği de taşımakla birlikte esasen hükmî temizlik olduğunu yukarıda görmüştük. Bu sebeple abdesti bozan durumların bir kısmı maddî kirlilik, bir kısmı da hükmî kirlilik grubunda yer alır.

Şu durumlarda abdest bozulur:

1. İdrar ve dışkı yollarından idrar, dışkı, meni, mezi, kan gibi bir necâsetin, herhangi bir sıvının veya maddenin çıkması, yellenmek.

2. Vücudun herhangi bir yerinden kan, irin veya herhangi bir maddenin çıkması. Ağızdan çıkan akıcı haldeki kan, tükürükten fazla veya ona eşit ise abdesti bozar. Vücuttan çıkan kan akmadığı veya çıktığı yerin çevresine dağılmadığı sürece abdesti bozmaz. Yaradan çıkan irin ve sarı su da böyledir. Çıktığı yerin dışına kendiliğinden dağılmayan bu sıvıların silinmesi halinde de abdest bozulmaz. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre idrar ve dışkı yolları hariç vücuttan çıkan kan ve benzeri sıvı maddeler abdesti bozmaz.

3. Ağız dolusu kusmak. Kusulan şey ister yemek, ister safra veya kan olsun, abdest bozulur.

4. Bayılma, delirme, sarhoş olma, uyuma gibi şuurun kontrolüne engel olan durumlar. Uyku dışındaki şuur kaybına yol açan durumların süresi ve o esnada kişinin konumu ne olursa olsun abdest bozulur. Uyku halinde ise, kişinin farkında olmadan abdestinin bozulmuş olması ihtimalinin derecesi ölçü alınır. Bu sebeple yatarak derin uykuya dalma abdesti bozar, uyku ile uyanıklık arasındaki hal ise bozmaz. Oturduğu yerden uyuklamada oturuşun şekli kadar bu kimsenin durumu, abdestin bozulma ihtimalinin kuvvet derecesi de önemlidir. Bundan dolayı tereddütlü durumlarda abdest alınması tavsiye edilir.

5. Namazda yakındaki şahısların duyabileceği şekilde sesli olarak gülmek. Hanefîler'e göre rükûlu ve secdeli namazda sesli gülme abdesti de bozar. Diğer mezhepler ise sadece namazın bozulacağı görüşündedir.

6. Cinsî münasebet veya fâhiş (aşırı) temas ve dokunma. Hanefîler'e göre erkekle kadının tenlerinin birbirine değmesi ile abdest bozulmasa da çıplak olarak veya arada bedenlerin sıcaklığının hissedilmesini engelleyecek bir giysi bulunmaksızın erkek ve kadının aşırı derecede şehevî teması, oynaşma ve kucaklaşması abdesti bozar. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu temasın aşırılığında erkeğin cinsel organının sertleşmesini ölçü alırken, İmam Muhammed mezi gibi bir yaşlık çıkmadıkça abdestin bozulmayacağı görüşündedir. Şâfiîler'e göre erkek ve kadı-

nın tenlerinin birbirine değmesi, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise temastan cinsel haz duyulması halinde abdest bozulur.

7. Mazeret halinin sona ermesi. Su bulamadığı için teyemmüm eden kimse suyu bulunca, mest üzerine mesh yapan kimsenin -yolcu olanlara üç, yolcu olmayanlara bir gün olarak tanınan- mesh süresi dolunca, özürlü kimse için de namaz vakti çıkınca abdesti bozulmuş olur.

Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre bir kimsenin kendi cinsel organına temas da abdesti bozar. Bir kimse abdest aldığını kesin olarak bilse de abdestinin bozulup bozulmadığında tereddüt etse, Mâlikîler'e göre abdesti bozulmuş olur, diğer üç mezhebe göre ise bu durumda abdest bozulmuş sayılmaz.

Ağlamak, gözden yaş gelmesi, kabuk bağlamış bir yaranın kabuğunun kan çıkmaksızın düşmesi, tükürük ve sümüğe az miktarda kan karışması, ağız dolusu olmayan kusma, ısırılan elma, ayva gibi sert bir meyve veya kullanılan misvak-diş fırçası üzerindeki akıcılığı olmayan kan (diş eti kanaması hariç), sivrisinek, pire gibi haşeratın emdiği kan, namazda uyuklama, namazda sessiz gülme, tırnak kesme, tıraş olma kural olarak abdesti bozmaz.

Abdestin bozulup bozulmadığıyla ilgili görüş ayrılığı bulunan konularda ihtiyatlı davranmak uygun olur. Özellikle imam olan kimselerin abdestinin diğer mezheplere göre de bozulmamış olmasına özen göstermesi şart değilse de yerinde bir davranıştır.

F) ABDESTİN ŞEKLİ

Sünnet ve âdâbına riayet edilerek, ayrıca dört mezhebin farz saydığı hususları da içerecek şekilde abdest şöyle alınır: Abdest suyunun elbiseye sıçramayacağı bir konum alınır, mümkünse kıbleye dönülür. Niyet ve besmele ile abdeste başlayıp önce eller bileklere kadar ve parmak araları da ovuşturularak üç defa yıkanır, cilt üzerindeki hamur, boya, sakız gibi maddeler temizlenir. Parmakta yüzük varsa oynatılır. Misvak veya diş fırçası ile, bunlar yoksa sağ elin parmaklarıyla dişler temizlenir. Ağız, sağ el avucuna alınan su ile üç defa çalkanıp temizlenir. Üç defa da burna su çekilip sol elle burun temizlenir. Oruçlu olmayan kimse ağız ve burnun her yerine suyun iyice ulaşmasını sağlar. Üç kere yüz yıkanır. Varsa sakalın içinden parmaklar geçirilerek suyun sakal diplerine ulaşması sağlanır. Sonra dirsekle birlikte sağ kol üç defa, sonra aynı şekilde sol kol üç defa yıkanır. Sağ el ıslatılarak avuç ve parmakların içiyle başın üstü bir defa meshedilir. Bu şekilde başın dörtte birini meshetmek yeterli ise de iki elle başın tamamının meshedilmesi –sağlık bakımından endişe verici bir durum yoksa– sünnettir.

Eller yine ıslatılarak baş parmakla kulağın dışı, şahadet parmağı veya serçe parmakla içi meshedildikten sonra her iki elin arkasıyla boyun meshedilir. Önce sağ sonra sol ayak, parmak uçlarından başlanarak topuk ve aşık kemikleri de dahil olmak üzere yıkanır. Parmak aralarının yıkanmasına özen gösterilir. Abdestten sonra kelime-i şehâdeti okumak, içilebilir ise abdest alınan sudan bir miktar içmek ve Kadr sûresini okumak da abdestin âdâbındandır.

G) ÖZÜRLÜNÜN ABDESTİ

Devamlı burun kanaması, idrarı tutamama, devamlı kusma, yaranın devamlı kanaması, kadınların akıntısı gibi abdesti bozan ve kısmen süreklilik taşıyan bedenî rahatsızlıklara ilmihal dilinde özür (mazeret), böyle kimselere de özürlü kimse (mâzur, mâzure) denilir.

İslâm dini kolaylık ve rahmet dinidir. Namaz başta olmak üzere kişilerin ibadetlerini zamanında ve gerektiği şekilde yerine getirebilmeleri hem bir görev hem de bir haktır. Bu sebeple İslâm dini kişiye gücünün üstünde yük yüklememiş, ibadet hayatı da dahil daima kolaylığın sağlanmasını, zorluk ve sıkıntının önlenmesini ilke edinmiştir. Bu sebepledir ki normal durumlarda abdesti bozan şeyler konusunda özürlü kimseler için özel hükümler getirilerek bu kimselerin ibadet etmesine fırsat tanınmıştır. Su bulunmadığında veya suyun kullanımının sağlığa zararlı olduğu durumlarda teyemmüm imkânı, yaranın üstüne mesh hükümleri de yine İslâm'ın hem namazı ferdin aslî görevi ve dinin direği saymasının hem de kolaylık prensibinin birer örneğidir.

Yukarıda sayılan türde olup en az bir namaz vakti süresince devam eden bedenî rahatsızlıklar özür hali sayılır. Özürlü kimse her namaz vakti için abdest alır, bu özür halinin abdesti bozmadığı var sayılarak o vakit içinde aldığı abdestle, onu bozan yeni bir durum meydana gelmedikçe, dilediği kadar farz, vâcip, sünnet, eda ve kazâ namazı, cuma ve bayram namazı kılabilir, Kâbe'yi tavaf edebilir, Mushaf'ı tutabilir. Namaz vaktinin çıkmasıyla özürlü kimsenin abdesti bozulmuş olur, yeni namaz vaktinde tekrar abdest alması gerekir. Özürlü kimsenin abdesti özür hali dışında abdesti bozan ikinci bir sebeple de bozulur. Meselâ idrarını tutamayan kimsenin burnu kanamakla abdesti bozulur. İmam Şâfiî'ye göre özürlü kimsenin her namaz için ayrı abdest alması gerekir. Özürlü kimsenin bu sebeple elbisesine bulaşan idrar, kan özür devam ettiği sürece namazın sıhhatine engel olmaz. Kadınlar için aybaşı ve loğusalık hali farklı fıkhî hükümlere tâbi olup bunun dışında kalan kanamalar ve devamlı akıntılar (istihâze) özür hali sayılır.

H) MESH

İslâm dini namazın ifasını dinin temel vecîbelerinden saymış olmasının yanı sıra her türlü mükellefiyette zorluğu gidermeye ve kolaylığı temin etmeye de ayrı bir önem vermiştir. Bunun bir örneği de, mükellefler için mest ve sargı üzerine mesh yaparak abdest alma ve böylece üzerine düşen ibadetleri ifa etme imkânı getirmiş olmasıdır.

Mesh, bir şey üzerinde eli gezdirmek, o şeyi elle silmek demektir. Fıkıhta mesh, bir nevi hükmî temizlik işlemi olup abdestte elin ıslaklığıyla bir uzuv, mest veya sargı üzerinde, teyemmümde ise yüz ve kollar üzerinde toprakla yapılan sembolik temizlik çeşididir. Abdest alırken baş, boyun ve kulakların meshedilmesi abdestin ilkten (aslî) hükmü, mest ve sargı üzerine mesh ise yıkama yerine geçen (bedel, halef) bir işlemdir.

a) Mest Üzerine Mesh

Dinimizin ibadetlerde kolaylığı tercih etmiş olması sebebiyle, ayaklara mest vb. giyildiğinde, abdest için bunun çıkarılması ve ayağın yıkanması istenmeyip mestin üzerine mesh yapma câiz görülmüştür. Mest deri ve benzeri maddelerden ayaklara giymek maksadıyla yapılan, ayakları topuklarla birlikte örten, içine su geçirmeyecek veya yere konduğunda kendi kendine dik durabilecek bir ayakkabı çeşididir. Ayakları aynı şekilde örten çizme, potin, kendisiyle yol yürünebilecek dayanıklılıkta çorap ve boğazlı terlikler ve benzerleri de Hanefîler'e göre mest hükmündedir. Devamlı olarak yerle temas halindeki çizme ve ayakkabılara meshetmek yeterli olmayıp altında veya üzerindeki necis maddelerin de temizlenmesi gerekir.

Abdest alırken mestin üzerinde elin üç parmağı kadar yerin elin ıslaklığıyla bir defa meshedilmesi gerekir ve yeterli olur. Bunun için mestin abdestli olarak giyilmiş, mestin ayağın abdestte yıkanması gereken yerlerini tamamen kaplamış, ayrıca dayanıklı ve sağlam bir maddeden yapılmış olması aranır. Mest ile yaklaşık 6 kilometre yürünebilmesi veya bırakıldığında dik durabilmesi bu dayanıklılık ve sağlamlığın ölçüsü olarak zikredilir. Mestin topuktan aşağı kısmında, altında veya üstünde ayak parmaklardan üçü girecek şekilde bir deliğin, yarık veya yırtığın bulunmaması, mestin içine su almaması da gerekir. Üzerine deri kaplanmış veya altlarına pençe vurulmuş çorap üzerine mesh edilebilir. Hanefî fakihlerinden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, altına pençe vurulmuş olması şartını aramaksızın kalın ve içini göstermeyen dayanıklı keçe ve yün çoraplar üzerine, bir grup fakih ise bu şartları da aramayarak çorap üzerine meshedilebileceği görüşündedir.

İbadetlerin ve onlara hazırlık mahiyetindeki vecîbelerin yerine getirilmesinde bazı ölçüler belirlemeyi ve imkân dahilinde kolaylık sağlamayı hedefleyen fakihler arasındaki bu tür görüş farklılıkları mükellefe bu görüşlerden istediği tarzda bir kompozisyon oluşturma hakkını vermekten ziyade ihtiyaç halinde kullanılabilecek ruhsatları göstermesi yönüyle önem taşır.

Abdesti bozan durumlar mest üzerine meshi de bozar. Üzerine meshedilen mestin ayaktan çıkması veya çıkarılması, mestin içine giren suyun bir ayağın yarıdan fazlasını ıslatması, mesh süresinin sona ermesi meshi bozar. Mest üzerine meshin süresi, yolcu olmayanlar için bir gün bir gece (24 saat), yolcular için üç gün üç gecedir (72 saat). Bu süre, mestin abdestli olarak giyilmesinden sonra ilk hadesten yani abdesti bozan ilk durumdan başlar. Bu süre dolduktan sonra, ayaklar su ile yıkanarak abdest alınıp gerekiyorsa mest tekrar giyilmelidir. Öte yandan, ayaklarını yıkamak suretiyle abdestli olan kimsenin bu abdesti devam ettiği sürece mestleri çıkarıp giymesiyle abdesti bozulmaz. Mestlerin üzerine meshetmek suretiyle abdestli olup mestlerini çıkaran kimse, sadece ayaklarını yıkayarak abdestini tamamlayabilir.

b) Sargı Üzerine Mesh

Üzerinde sargı bulunan bir organın abdest alırken su ile yıkanması sağlık açısından zararlı ise, bu sargı çözülmeyip üzerinin meshedilmesiyle yetinilir. Yapılan bu mesh o uzvu hükmen yıkama sayılır. Hatta mesh de zararlı ise ondan da vazgeçilebilir. Sargının çoğunluğunu sadece bir defa meshetmek yeterlidir. Sargının abdestsiz veya cünüp iken sarılmış olması meshe engel olmadığı gibi bu meshin süresi de yoktur. Özür hali devam ettiği sürece sargı üzerine meshedilebilir. Sargı üzerine ikinci bir sargı sarılsa bu sargıya ayrıca meshetmek gerekmez. Bir sargı üzerine mesh yapıldıktan sonra o sargı değiştirilirse hüküm yine aynı olmakla birlikte yeni sargının meshedilmesi müstehaptır. Üzerindeki ilâç, merhem bulunan yaraların meshi de sargı üzerine mesh hükmündedir. Yaranın iyileşip sargının çıkarılması halinde sargı üzerine yapılan mesh bozulmuş olur. Bu kimsenin şayet abdestli ise, sargı yerini yıkamakla iktifa etmesi mümkün ise de yeniden abdest alması daha yerinde bir davranış olur.

Doldurulmuş veya kaplanmış dişler de sargılı veya merhemli yara –veya suyun deriye ulaşmasını engelleyen fakat çıkarılması zor olan boya vb.nin bulaştığı organ– gibidir. Suyun kaplama ve dolguya ulaşması yeterlidir.

IV. GUSÜL

Sözlükte **gusül** (gasl ve gusl) "bir şeyi su ile yıkamayı", fıkıh ilminde ise "bütün vücudun temiz su ile yıkanması şeklinde yapılan hükmî temizlik işlemi"ni ifade eder. Fıkıhta abdeste küçük temizlik, abdest almayı gerektiren hallere küçük kirlilik (hades-i asgar), gusle büyük temizlik, guslü gerektiren hallere de büyük kirlilik (hades-i ekber) denilir. Guslün Türkçe'deki bir başka adı da boy abdestidir.

Kur'an'da *"Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin"* (el-Mâide 5/6) buyurularak cünüplük halinden kurtulmak için guslün gerekliliği bildirilmiş, ayrıca hayzın (ay hali) kadınlar için mazeret hali olduğu belirtilerek gusledip temizleninceye kadar onlarla cinsel ilişki kurulması yasaklanmıştır (el-Bakara 2/222). Cünüplük hali ile kadınların hayız ve nifas kanlarının kesilmesi halinde guslün gerekli olduğu ve bunun nasıl yapılması gerektiği hususuna Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları da önemli açıklamalar getirmiştir.

Abdest gibi gusül de esasen hükmî-dinî temizlenme ve arınma vasıtasıdır. Böyle olmakla birlikte bunların maddî temizlenmeyi de sağladığı, ayrıca birçok tıbbî yararlar içerdiği de inkâr edilemez. Guslün insan sağlığı açısından önemi ve yararı Doğulu ve Batılı ilim adamlarınca ayrı ayrı dile getirilmiş, boy abdesti temizliği müslüman milletlerin belirgin özelliği, İslâm medeniyetinin beden temizliğine ve sağlığına verdiği önemin âdeta simgesi olmuştur. Gusül ile, hayız, nifas ve cünüplük halinin vücutta bırakabileceği maddî bir kalıntı ve bulaşıklar iyice temizlenmiş olur. Ayrıca gusül, cünüplük halinin vücutta yol açacağı yorgunluk ve gevşekliği giderme, bedende yeni bir denge kurma, kan dolaşımını düzene koyma ve kişiyi hükmî kirlilikten kurtararak ibadet atmosferine hazırlama gibi beden ve ruh sağlığı açısından birçok yararı içinde barındırır. Buna ilâve olarak, bilinebilen veya bilinemeyen birçok hikmet ve fayda taşıdığı inancıyla Allah'ın bu emrini yerine getiren mümin Allah'a kayıtsız şartsız itaat etmenin haz ve sevabına kavuşur.

A) GUSLÜ GEREKTİREN DURUMLAR

Esasen hükmî-dinî temizlenme ve arınma vasıtası olan guslün sebebi hükmî kirliliktir. Bu sebeple hükmî kirlilik hali sayılan cünüplük, hayız ve nifas halleri guslü gerektiren üç temel sebeptir. Ancak bu üç durumun dinî literatürde büyük kirlilik olarak anılması, bu durumdaki kimselerin dinen necis sayıldığı anlamına gelmez. Mümin necis olmaz. Hatta müşriklerin necis olduğu meâlindeki âyet de (et-Tevbe 9/28) onların hükmî kirliliklerine işaret

olarak anlaşılmıştır. Bu sebepledir ki, cünüp olan, hayız ve nifas gören kimselerin hükmî kirliliği, onların namaz, tilâvet secdesi, Kâbe'yi tavaf, Kur'an'ı eline alma ve Kur'an okuma, mescide girme gibi belirli ibadetleri veya ibadetle yakından ilgili fiilleri yapmak için gerekli ruhî ve mânevî hazırlığa sahip olmadıkları anlamına gelir. Bundan dolayı cünüp kimsenin oruca devam etmesi veya namaz vaktine kadar yıkanmayı geciktirmesi günah sayılmayıp namazın kılınabileceği son vakit öncesinde gusletmesi farz görülmüştür. Diğer bir anlatımla gusül, hükmî kirliliği sona erdirip belirli ibadetleri yapmayı mümkün hale getiren bir hükmî temizlenme usulünden ibarettir.

a) Cünüplük

Fıkıh dilinde cünüplük (=cenâbet), cinsî münasebet veya şehvetle meninin gelmesi (inzal) sebepleriyle meydana gelen ve belirli ibadetlerin yapılmasına engel olan hükmî kirlilik halinin adıdır. Meni gelsin veya gelmesin cinsî münasebet sonunda kadın da erkek de cünüp olur. Cünüplüğe yol açan cinsî münasebetin ölçüsü ve başlangıç sınırı, erkeklik organının sünnet kısmının girmiş olmasıdır. Erkek veya kadından şehvetle (cinsî zevk vererek) meninin gelmesi cünüplüğün ikinci sebebidir. Meninin uyku halinde veya uyanıkken, iradî ya da gayri iradî gelmesi sonucu değiştirmez. Şâfiîler hariç fakihlerin çoğunluğu, cünüplük için meninin şehvetle gelmesini şart gördüklerinden, ağır kaldırma, düşme, hastalık gibi sebeplerle meninin gelmesini cünüplük sebebi saymazlar.

Uyandığında ihtilâm olduğunu hatırlamamakla birlikte elbisesinde meni bulaşığı gören kimsenin gusletmesi gerekir. Buna karşılık ihtilâm olduğunu hatırladığı halde elbisesinde böyle bir iz görmeyen kimsenin ise gusletmesi gerekmez.

Cünüp olan kimsenin farz veya nâfile herhangi bir namaz kılması, tilâvet secdesi yapması, Kâbe'yi tavaf etmesi, Mushaf'ı eline alması, camiye girmesi ve orada bulunması câiz görülmez. Bu kimseler dua ve zikir maksadıyla besmele çekip Fâtiha, İhlâs, Âyetü'l-kürsî gibi sûre ve âyetleri okuyabilirler. Cünüp kimsenin bu halini herhangi bir farz namazın ifası vaktine kadar geciktirmesi ve bu arada yeme içme de dahil beşerî ve sosyal faaliyetlerini sürdürmesi fıkhen câiz ise de bir an önce cünüplükten kurtulması, bunun için de ilk fırsatta boy abdesti alması, değilse cinsel organını, el ve ağzını yıkaması tavsiye edilmiştir.

b) Hayız ve Nifas

Hayız (ay başı) ve nifas (loğusalık) kanlarının kesilmesiyle veya bu iki hal için öngörülen âzami sürelerin dolmasıyla gusül gerekli olur. Bu süreyi

aşan kanamalar özür hali (istihâze) sayıldığından bu tür kanamanın sona ermesi halinde gusül gerekmez.

Hayız ve nifas halindeki kadının hükmü cünüp kimseninki gibidir. Ayrıca bu durumdaki kadınların cinsel ilişkide bulunması haramdır, oruç tutması da câiz değildir. Kadınlara mahsus haller ve bunların fıkhî hükmü aşağıda anlatılacaktır.

Fakihlerin çoğunluğuna göre, müslümanın cenazesinin –şehid hükmüne tâbi olanlar hariç– yıkanması gerekir ve bu görev geride kalanlar için cenaze namazı gibi farz-ı kifâye cinsinden bir dinî sorumluluktur. Bu yıkama bir yönüyle o müslümanın cünüp olarak ölmesi ihtimaline karşı bir tedbir mahiyetinde ise de esasen İslâm'ın insana verdiği değerin, müslüman olarak yaşamış bir kimseye karşı gösterilen sevgi ve saygının bir ifadesidir.

Yeni müslüman olmuş bir kimsenin sırf bu sebeple gusletmesi Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre vâcip, Hanefî ve Şâfiîler'e göre ise mendup bir davranıştır. Cünüp ise gusletmesinin gerekliliğinde ittifak vardır. İslâm dinine giren kimsenin bu sebeple guslü, geride kalan mânevî kirlilikten ve günahlardan arınıp yeni bir hayata tertemiz başlangıç anlamını taşır.

Yukarıda sayılanlara ilâve olarak cuma ve bayram namazları öncesinde, hac veya umre niyetiyle ihrama girerken ve Arafat'ta vakfe için gusletmek sünnet, cenaze yıkama, kan aldırma, Mekke ve Medine'ye girme, Berat ve Kadir gecelerini ihya etmeyi isteme, bir toplantıya katılma, yeni elbise giyme, bir günahtan tövbe etme gibi çeşitli sebep ve durumlarda gusletmek de müstehap görülmüştür.

B) GUSLÜN FARZLARI

Gusül, ilgili âyette de (el-Mâide 5/6) işaret edildiği gibi bütün vücudun kuru bir yer kalmayacak şekilde tamamen yıkanmasından ibarettir. Bunda bütün fakihlerin ittifakı vardır. Ancak Hanefî ve Hanbelî mezhebinde ağız ve burnun içi gusülde bedenin dış kısmından sayılmıştır. Böyle olunca guslün; ağza su almak (mazmaza), burna su çekmek (istinşak) ve bütün vücudu yıkamak şeklinde üç farzından söz edilir. Mâlikî ve Şâfiîler ile Şîa'dan Ca'ferîler'e göre ağız ve burnun içini yıkamak sünnettir. Gusülde niyet Hanefîler'e göre sünnet, diğer mezheplere göre farzdır. Mâlikîler'e göre vücudu ovalamak ve gusül işlemlerinin arasını açmamak da guslün farzlarındandır.

Gusül mutlak su denilen nehir, pınar, kuyu, deniz, kaynak ve yağmur suları ile yapılır. Saç, sakal, bıyık ve kaşların yıkanıp diplerine suyun ulaş-

ması, kadınların örgülü olmayan saçlarını yıkamaları ve saç diplerine suyun ulaşması gerekir. Örgülü saçın çözülmesi şart olmayıp sadece diplerine suyun ulaştırılması yeterli olur. Hanbelîler hayız ve nifas sebebiyle gusül için örgünün çözülüp saçın yıkanmasını gerekli görür. Gusül esnasında, bedendeki yara üzerinde sargı varsa bakılır; şayet yıkama yara için zararlı olmayacaksa sargı çözülüp yıkanır, değilse sargı üzerine meshedilir. İlmihal türü kitaplarda yer alan, boy abdesti alan kimsenin vücudunda iğnenin deliği kadar kuru yer kalmaması tavsiyesi gerçek mânada değil, vücudun su ile iyice yıkanması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Diş dolgusu ve kaplama, ayrıca deri üzerinde olup suyun deriyle temasını önleyen ve izâlesinde de güçlük bulunan boya ve benzeri maddeler, yukarıda da açıklandığı üzere gusle mani değildir. Bu sebeple vücudun maddî temizliğini imkân ölçüsünde ve sabun kullanarak yaptıktan sonra deri üzerinde kalıp suyun deriye ulaşmasına mani olan boya, hamur gibi maddeler guslün sıhhatine engel olmaz. Diş dolgu ve kaplaması da böyledir.

C) GUSLÜN SÜNNETLERİ ve ÂDÂBI

Bu ibadeti oluşturan fiillerden hangilerinin farz veya vâcip, hangilerinin sünnet ve âdâb olduğu konusunda fakihlerin görüş ayrılığına düşmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in sahâbeye ibadetleri, hangi alt fiilin farz veya adâb, emredilmiş veya tavsiye edilmiş olduğu açıklama ve ayırımını yapmaksızın bütün halinde uygulayarak ve fiilen örnek olarak göstermiş, sahâbenin de ibadetleri Hz. Peygamber'den gördüğü ve öğrendiği şekilde yapmaya çalışmış olmasıdır. Daha sonraki dönemde fakihler bu rivayet ve bilgileri inceleyip hangi fiilin o ibadetin ana unsuru, hangilerinin de tavsiye edilen fiiller olduğunu belirlemeye çalışmışlardır. Bu durum, bir ibadetin farz ve sünnetleri konusunda fakihlerin farklı sonuçlara varmasını kaçınılmaz kılmıştır. Böyle olunca ibadetlerin ifası, bir mezhebin belirlediği farz çizgisinin altına düşmediği müddetçe kişiyi prensip olarak sorumluluktan kurtarırsa da, madem ki ibadetler Allah'ın rızâsını kazanmak, ona kulluğumuzu ve bağlılığımızı en iyi şekilde arzetmek için yapılır, o halde ibadetlerin mümkün olduğu ölçüde bütün farz, sünnet ve âdâbıyla yapılması gerekir.

Gusle besmele ve niyet ile başlamak, öncelikle elleri ve avret yerini yıkamak, bedenin herhangi bir yerinde kir ve pislik varsa onu gidermek, sonra namaz abdesti gibi abdest almak, fakat su birikintisi varsa ayakların yıkanmasını sona bırakmak, abdestten sonra önce üç defa başa, sonra sağ, sonra sol omuza su dökmek, sonra diğer uzuvları yıkamak, her defasında bedeni iyi ovuşturmak, her âzayı üçer defa yıkamak, suyun kullanımında

aşırı davranmamak, avret yerlerini örterek yıkanmak, gusül esnasında konuşmamak, gusülden sonra çabucak giyinmek guslün belli başlı sünnet ve âdâbındandır. Abdestin âdâbı sayılan diğer güzel davranışlar gusül için de geçerlidir.

Müslümanın kaplıca, yüzme havuzu, hamam gibi umuma açık yerlerde yıkanırken avret yerlerini örtmede titizlik göstermesi, başkasının açılan avret yerlerinden gözünü sakındırması, ayrıca bu yerlerde sağlık ve temizlik kurallarına da âzami ölçüde uyması gerekir. Hz. Peygamber hamama bir örtü ile girilmesini emretmiş, avret yerlerini açarak veya çıplak yıkanan kimselere meleklerin lânet edeceğini haber vermiştir (Ebû Dâvûd, "Hammâm", 2-3; Nesâî, "Gusl", 2). İslâm bilginlerinden hamama gitmeyi doğru bulmayanlar da dönemlerinde hamamlardaki açıklık ve hayasızlıktan şikâyetçi oldukları için bir bakıma tepkisel davranıp karşı tedbir almaya çalışmışlardır. Hadislerde ve fıkıh kitaplarında bu konuda dile getirilen kaygı ve sakıncalar, o dönemde insanların örtünmeye ve edebe dikkat etmeksizin fütursuzca soyunup yıkandığı hamamların komşu ülke ve bölgelerde yaygın olması, aynı âdetin müslümanlar arasında da yayılma istidadı göstermesi sebebiyledir. Bu tehlike ve sakıncanın bulunmadığı dönemlerde hamamlar ve umumi temizlik mahalleri İslâm'ın temizliğe verdiği önemin bir yansıması olarak İslâm toplumunda giderek yaygınlaşmış, neticede bu eserler İslâm medeniyet ve mimarisinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

V. TEYEMMÜM

Sözlükte "bir işe yönelmek, bir şeyi kastetmek" anlamına gelen **teyemmüm** dinî literatürde, suyu temin etme veya kullanma imkânının bulunmadığı durumlarda hadesi yani büyük ve küçük hükmî kirliliği gidermek maksadıyla, temiz toprak veya yer kabuğundan sayılan bir maddeye sürülen ellerle yüzü ve iki kolu meshetmekten ibaret hükmî temizlik demektir. Abdest ve gusül normal durumlarda su ile yapılan ve maddî temizlenme özelliği de taşıyan hükmî bir temizlik iken teyemmüm istisnaî hallerde başvurulan, abdest ve gusül yerine geçen (bedel) sembolik bir işlemdir. İslâm'ın mükellefler için böyle bir imkânı getirmiş olması, hem namaz başta olmak üzere ibadetlerin ifasına büyük önem vermiş bulunmasının hem de kolaylığı ilke edinmiş olmasının sonucudur.

Kur'an'da teyemmüm imkânıyla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız, yahut biriniz ayak yolundan ge-*

lirse, yahut kadınlarla temasta bulunur da su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm edin. Onunla yüzlerinize ve kollarınıza meshedin" (el-Mâide 5/6). Hz. Peygamber de hicretin 5. yılında nâzil olan bu hükmü tatbikî olarak göstermiş ve açıklamış; teyemmümün cevazı ve mahiyeti hakkında, ayrıntıyla ilgili görüş farklılıkları hariç tutulursa, fakihler arasında kayda değer bir ihtilâf olmamıştır.

A) TEYEMMÜMÜN SEBEPLERİ

Teyemmüm abdest ve gusül yerine geçen bir bedel ve istisnaî hüküm olup ancak belli bir mazeretin bulunması halinde yapılabilir. Bu mazeretler de iki grupta toplanabilir: 1. Abdest veya gusle yetecek miktarda suyun bulunmaması. 2. Suyu kullanmayı engelleyen fiilî bir durumun veya suyu kullanmamak için dinen geçerli bir mazeretin/engelin bulunması.

Abdest ve gusle yetecek suyun hiç bulunmaması, yürüyerek veya vasıtayla kolayca gidilip gelinebilecek bir mesafeden daha uzakta olması, su yolunda bir tehlikenin varlığı, parayla su satın alma imkânının olmayışı veya fiyatının rayiç bedelin çok üstünde olması, suyu kullanmanın sağlık açısından tehlikeli oluşu, suyu elde etme araç ve gerecinin bulunmayışı, havanın veya suyun aşırı derecede soğuk olması gibi durumlar da yukarıdaki iki mazeret halinin sık rastlanılan örnekleri olarak sayılabilir. Bu konuda mükellef kendi karar vermeli, haklı ve geçerli bir mazeretinin bulunduğuna kanaat getirdiğinde dinin bu ruhsatından yararlanmalıdır.

B) TEYEMMÜMÜN YAPILIŞI

Teyemmüm, hükmî temizlenme niyetiyle temiz toprağa sürülen el ayasıyla yüzü ve kolları dirseklerle birlikte meshetmekten ibarettir. Bu sebeple teyemmümün niyet, yüzü meshetmek, kolları dirseklerle birlikte meshetmek şeklinde üç farzı vardır. Diğer bir anlatımla teyemmüm bu üç fiilden oluşur.

Teyemmüme başlarken besmele çekmek, sıraya riayet etmek yani önce yüzü sonra kolları meshetmek, bunları yaparken ara vermemek, elleri toprağa vurduğunda ileri geri hareket ettirmek ve toprağın parmak aralarına girmesini sağlamak, ellerini topraktan kaldırınca parmaklardaki toz ve toprakları silkelemek teyemmümün sünnet ve âdâbı olarak sayılır.

Temiz, kuru ve tozlu toprakla teyemmüm edilebileceği gibi taş, kum, çakıl, tuğla, kiremit gibi maddelerle de yapılabilir. İki elin iç yüzü, yüzün meshi ve kolların meshi için ayrı ayrı toprağa sürülür. Birincide iki elin içiyle yüzün tamamı, ikincisinde sol elin içi ile sağ el ve kol, sağ elin içi ile sol el

ve kol dirseklerle birlikte tamamen meshedilir. Yüzün ve kolların ekserisini meshetmeyi yeterli gören fakihler de vardır.

Namaz vakti girmeden teyemmüm edilmesi câizdir. Su bulunmadığı, mazeret hali kalkmadığı sürece bir kimse yaptığı teyemmümle dilediği kadar farz ve nâfile namaz kılabilir. Bu Hanefî mezhebinin görüşüdür. Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebe göre, teyemmümün geçerli olabilmesi için namaz vaktinin girmiş olması gerekir ve bir teyemmümle birden fazla farz namaz kılınamaz. Ancak Hanbelîler birden fazla kazâ namazı kılınabileceği görüşündedir.

C) TEYEMMÜMÜ BOZAN DURUMLAR

1. Abdesti bozan ve guslü gerektiren durumlar teyemmümü de bozar. Çünkü teyemmüm bu ikisinden bedeldir. Cünüp olan kimse teyemmüm yaptıktan sonra abdesti bozan bir durum meydana gelse, yalnız abdesti bozulmuş olur, cünüplük hali geri gelmez.

2. Hastalık, tehlike, şiddetli soğuk, suyu elde edecek araç ve gerecin yokluğu gibi teyemmümü mubah hale getiren bir mazeret sebebiyle teyemmüm yapılmış da bu mazeret hali ortadan kalkmışsa, teyemmüm bozulmuş olur.

3. Yaptığı teyemmümle namaz kılan kimse namaz esnasında suyu görürse veya su bulunursa, teyemmümü bozulmuş olur. Namazı teyemmümle kıldıktan sonra su bulunursa vakit çıkmamış bile olsa kılınan bu namazın iadesi gerekmez. Şâfiîler bu durumda iadeyi gerekli görür. Namaz vakti çıktıktan sonra ise iadenin gerekmediğinde görüş birliği vardır.

VI. KADINLARA MAHSUS HALLER

Kadınların fizyolojik yapılarından kaynaklanan özel durumlar, temizlenme başta olmak üzere fıkhın çeşitli alanlarını ilgilendiren ayrı hükümlerin sevkedilmesini gerekli kılmıştır. Bu fıkhî hükümlerin bilinmesi mükellefleri yakından veya şahsen alâkadar ettiğinden, ilmihal bilgileri arasında yer alır.

İlmihal dilinde, kadınlara mahsus haller denince hayız, nifas ve istihâze terimleriyle ifade edilen üç durum kastedilir. Yetişkin bir kadının cinsel organından üç türlü kan gelir. Birincisi yaratılışları gereği belirli yaşlar arasında ve belirli periyotlarla gelen hayız kanıdır. İkincisi doğumdan sonra belirli bir süre gelen nifas (loğusalık) kanıdır. Üçüncüsü ise bu ikisi dışında kalan ve genelde bir hastalıktan kaynaklanan istihâze (özür) kanıdır. Bu üç durum, temizlik, namaz, oruç, Kur'an okuma, hac, cinsî münasebet, boşanma gibi

birçok hükümle irtibatlı olduğundan fıkıh kitaplarında önemle ele alınır ve ayrıntılı biçimde incelenir.

Kadınlar hakkında ibadet temizliği ve ibadetlere ilişkin bazı özel düzenlemelerin bulunması, bu cinsin ayrıcalıklı, muaf veya ikinci derecede kabul edilmesi anlamında olmayıp bunlar cinsin fıtrî ve fizyolojik özellikleri göz önünde bulundurularak konmuş hükümlerdir. Hayız, nifas ve istihâze durumlarıyla ilgili özel hükümler, bu durumdaki kadınlar için getirilen muafiyet veya yükümlülükler de böyledir.

A) HAYIZ

Fıkıh ilminde hayız, ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla akan kanı ifade eder. Kadınlarda ergenlikten menopoza kadar görülen bu fizyolojik olaya da hayız hali (mensturasyon, regl), âdet görme, âdet kanaması, aybaşı hali gibi isimler verilir. Hayız hali, kadında döl yatağının (rahim) iç yüzünü kaplayan zarın, yumurtanın döllenmeyip ölmesi ve hormon salgısının kesilmesi üzerine parçalanarak kanla birlikte dışarı atılmasından ibarettir. Hayız kanının kesilmesiyle kadının temizlik dönemi başlar. İki hayız kanı arasındaki süreye de temizlik süresi denilir. Döllenme meydana geldiğinde ise yumurta rahmin iç zarına tutunarak gelişmeye başlar ve âdet kanaması kesilir. Hamile kadının âdet görmemesi bu sebepledir.

Tarih boyunca âdet kanaması birçok toplumda çok ters yorumlanmış, çeşitli kültürlerin ve yanlış inanışların etkisiyle âdet gören kadın toplumdan ve beşerî ilişkilerden dışlanmıştır. İslâm dini bu yanlışlıkları düzeltmiş, hayız gören kadını günlük hayattan, özel ve sosyal ilişkilerden uzak tutmamış, âdet kanamasının fıtrî ve tabii bir hadise olduğunu belirtmiş, kadını ruhen ve bedenen rahatsız eden bu özel durumda ona karşı gayet normal davranılmasını, bu durumun onun günlük yaşantısını ve beşerî ilişkilerini etkilememesini istemiştir.

İlk âdet kanaması genç kızlarda şok etkisi yapabilir, bazan hayat boyu sürecek bir gerginliğe ve huzursuzluğa sebep olabilir. Bu konuda ailelere önemli bir görev düşmekte, bunun fizyolojik bir olay olduğu, kadınlık ve annelik sorumluluğunun başlangıcı sayılması gerektiği, bazı dinî muafiyet ve yükümlülükler getirdiği anlatılmalıdır. Konunun ilmihal kitaplarında öncelikle ele alınmakta olmasının bir sebebi de bu eğitim ve bilgilendirmeye yardımcı olmaktır.

Hayız hali, İslâm dininde bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan hükmî kirlilik (hades) olarak nitelendirilmiş ve bununla ilgili bazı fıkhî hükümler

konmuştur. Kur'an'da, hayızın bir nevi sıkıntı ve rahatsızlık hali olduğu, bu dönemde kadınlarla cinsî münasebetten uzak durulması gerektiği (el-Bakara 2/222), boşanmış kadınların üç hayız/temizlik süresi iddet bekleyeceği (el-Bakara 2/228), hayızdan kesilen veya henüz hayız görmeyen kadınların iddetinin ise üç ay olduğu (et-Talâk 65/4) belirtilir. Hadis kitaplarında hayızın tanımı ve mahiyeti, hayız süresinin alt ve üst sınırı, hayız gören kadının dinî muafiyet ve yükümlülükleri, onlarla ailevî, beşerî ve sosyal ilişkiler konusunda gerek Hz. Peygamber'in gerekse hanımlarının önemli ve ayrıntılı açıklamaları yer alır. Bu açıklamalar daha sonraki dönemlerde oluşan fıkhî bilgi ve hükümlerin de ana malzemesini teşkil etmiştir.

a) Süresi

Gerek başlangıç ve bitiş yaşları gerekse asgari ve âzami süresi bakımından hayız, fizikî bünye, kalıtım, çevre ve iklim şartlarına bağlı olarak kadından kadına önemli değişiklikler gösterebilir. Bununla birlikte fakihler, birçok dinî ve hukukî hükmü yakından etkilediği için bu süreleri belirleme yönünde bazı tesbitlerde bulunmuşlardır. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre kadınlar 9 yaşlarından itibaren âdet görmeye başlar ve yaklaşık 50-55 yaşlarına geldiklerinde âdetten kesilirler. Bu rakamlar fakihlerin tecrübe birikimlerine göre verilmiş süreler olup bu konuda fiilî âdet görmenin başlaması ve sona ermesi esastır. Âdet kanamasının en az ve en çok süresi konusunda ileri sürülen rakamlar da böyle olup mükelleflere pratik bilgi ve çözüm vermeyi amaçlamaktadır. Tıp ilminin önemli bir gelişme kaydettiği günümüzde kadının âdet çağı ve dönemiyle ilgili bilgiler konunun uzmanlarından öğrenilerek dinî hükümlerin buna dayandırılması gerekir. Bugünkü tıbbî bilgiler âdet kanamasının 11-13 yaşlarda başlayıp 45-50 yaşlarında sona erdiğini, âdet süresinin de 3-6 gün civarında olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte fizikî bünye, psikolojik durum ve çevre şartlarına bağlı olarak kadınların âdet çağı ve süresi farklılık taşıyabilmektedir. Hanefî mezhebine göre âdetin en az süresi 3, en uzun süresi 10 gündür. İki âdet arasında kalan en az temizlik süresi de 15 gündür.

b) Dinî Hükümler

Hayız, bir nevi abdestsizlik ve cünüplük hali, yani hükmî kirlilik (hades) veya mazeret kabul edilir. Hayızlı kadının namaz kılmasının ve oruç tutmasının câiz ve sahih olmadığında, yani hayzın bu iki ibadetin ifasına engel bir mazeret sayıldığında fakihler görüş birliğindedir. Hayız süresince terkedilen namazların kazâ edilmesinin gerekmediği, oruçların ise temizlendikten sonra

tutulacağı hususlarında da görüş birliği vardır. Bu konuda Hz. Peygamber'in bilgi ve onayı dahilinde cereyan eden uygulamalar esas alınmıştır (Buhârî, “Hayız”, 20; Müslim, “Hayız”, 69; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 105).

Hayızlı bir kadın hac ibadetini eda ederken Kâbe'yi tavaf hariç hacla ilgili bütün işlemleri ve ibadetleri (menâsik) yapabilir. Haccın rüknü olan ziyaret (ifâza) tavafını yapmak üzere temizleninceye kadar Mekke'de bekler. Hanefîler'e göre hayızlı olarak tavaf yapılması geçerli olmakla birlikte ceza kurbanı kesilmesi gerekir.

Hayızlı kadının Kur'an okuması ve Mushaf'ı eline alması, mescide girip orada kalması, Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre câiz değildir. Bu konuda hayızlı kadın cünüp kimse gibidir. İhtiyaç halinde mescide girebilirler, dua ve zikir niyetiyle dua âyetlerini, Fâtiha, İhlâs gibi sûreleri besmeleyi, kelime-i tevhid ve şehâdeti okuyabilirler. Mâlikî fakihleri ise, bazı sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden rivayet edilen görüşlerin desteğiyle, kadının hayız süresi içinde Kur'an okuyabileceğini, fakat hayız kanı kesildiği andan itibaren gusledip temizleninceye kadar cünüp hükmünde olup Kur'an okuyamayacağını belirtmişlerdir. İbn Hazm bu şartı da aramaz. Mâlikîler ve İbn Hazm dahil bir grup İslâm bilgini, cünüplük halinin iradî, hayızın ise gayri iradî oluşundan hareketle hayızlı kadın lehine bir ayırım yapmayı gerekli görmüş, özellikle Mâlikîler kadınların Kur'an öğretimi ve öğrenimi için böyle bir ruhsata ihtiyacı bulunduğu noktasından hareket etmişlerdir.

Hayızlı kadının hayız sebebiyle ibadet edememesi, Kur'an okuyamaması dinin kendisine tanıdığı bir muafiyettir. Bu ibadetleri yapamadığı için dinî bir sıkıntı, eksiklik ve sorumluluk duyması yersizdir. İbadetlerde sayı ve süreden ziyade niyet ve fikrî-ruhî yoğunluk önemlidir. Fakat Kur'an öğretimi ve öğrenimi ile meşgul olan kadınlar, hatta mazeret beyan etmesinin kendisini zor durumda bırakacağı bir ortamda bulunan kadınlar yukarıdaki ruhsattan yararlanarak hayızlı oldukları halde Mushaf'ı ellerine alıp, Kur'an okuyup dinleyebilirler.

Hayızlı kadınla cinsel ilişkide bulunmak, âyetin de açık ifadesi gereği (el-Bakara 2/222) haramdır. Böyle bir ilişkide bulunan kimsenin bu günahından tövbe ve istiğfar etmesi gerektiği gibi belli bir miktar (ilk günlerdeki ilişki için 4,25 gr., son günlerdeki için bunun yarısı miktarda altın) sadaka vermesi de gerekli görülür. Hayızlı kadının göbekle diz kapağı arasından cinsel amaçla yararlanma da câiz görülmez. Bunun dışındaki yerler ve fiiller içinse herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Hayız kanı kesilen kadın gusletmedikçe cinsel ilişkide bulunamaz. Ancak Hanefîler hayız kanının alışılmış, belirli

âdet süresinin sonunda kesilmesinden itibaren bir namaz vakti geçtikten sonra gusül yapılmasa da cinsel ilişkinin câiz olduğu görüşündedir.

Hayızlı kadınla cinsel ilişkinin dinen yasaklanması kadının beden ve ruh sağlığı açısından da son derece gerekli bir tedbirdir. Bu dönem, kadınların her türlü ruhî gerilime, mikrop ve hastalık kapmaya açık oldukları bir dönemdir.

Hayız süresi sona eren kadının ibadetleri eda edebilmesi için gusletmesi gerekir.

Kadınların hayız dönemlerinde bedenen ve ruhen hassasiyet kazandıkları, onlara karşı çevresindekilerin daha anlayışlı davranması gerektiği açıktır. Kadınlar da âdet dönemlerinde beden temizliğine ve sağlık kurallarına daha çok önem vermeli ve uymalı, mümkünse sık sık banyo yapmalı, etrafındaki insanları rahatsız etmemek için gerekli tedbirleri almalıdır.

B) NİFAS

Fıkıh dilinde nifas yani loğusalık, doğumdan hemen sonra kadının cinsel organından gelen kan veya bu şekilde kan gelmesinin sebep olduğu hükmî kirlilik (hades) halinin adıdır. Böyle kadına da loğusa (nüfesâ) tabir edilir.

Nifas fizyolojik ve tıbbî bir olay olduğundan nifasının en kısa ve en uzun süresinin belirlenmesi konusunda yine tıp bilim dalının ve uzmanlarının görüşü esastır. Fakihler bu konuda bir süre telaffuz etmekte hayli çekimser davranmışlardır. Ancak doğum yapan kadının ne zaman ibadetleri ifa etmeye başlayabileceğine açıklık getirme maksadıyla nifas kanı için âzami süre koymanın ve bu süreden sonra akan kanın hastalık (istihâze, özür) kanı sayılmasının yararlı olacağını düşünmüşlerdir. Onların bu belirlemesi esasen toplumlarının kültür ve tecrübe birikimlerini yansıtmaktadır. Hanefî ve Hanbelîler nifasın en uzun süresinin 40, Mâlikî ve Şafiîler ise 60 gün olduğu görüşündedir. Bu süreler tamamlanmadan da nifas kanı kesilebilir. O zaman fiilî durum esas alınır ve kanın kesilmesiyle nifas hali dinen sona ermiş sayılır.

Nifas için âzami süre belirlemesi, nifas kanına hastalık kanının eklenmesi halinde önem taşır ve böyle bir belirleme kadının dinî mükellefiyetlerine açıklık getirmeyi sağlar. Bu süreden sonra gelen kan nifas kanı değil hastalık kanı sayılacağından, bu durumdaki kadının boy abdesti alarak nifas halinden çıkması ve özürlü kimselere tanınan ruhsatı ve öngörülen hükmî temizlenme usulünü kullanarak ibadetlerine başlaması gerekir.

Normal doğumla veya el, ayak gibi uzuvları belirmiş olan bir çocuğun düşmesiyle nifas hali meydana gelir. Daha önceki dönemdeki düşükler için

nifas hükümleri uygulanmaz. Nifasın âzami süresi içinde fâsılalı olarak görülen temizlik de nifastan sayılır.

Kadınların hayız hali ile ilgili dinî hükümler nifas için de geçerlidir. Nifas halinde kadınlara ibadetler konusunda muafiyet tanınır. Namaz kılamaz, oruç tutamaz, Mushaf'ı eline alamaz, Kur'an okuyamaz, mescide giremez, Kâbe'yi tavaf edemez, cinsel ilişkide bulunamaz. Bu sürede terkettiği namazları kazâ etmez, fakat tutamadığı farz ve vâcip oruçları sonradan kazâ eder. Loğusalık dönemindeki cinsel ilişki dinen haram olduğu gibi kadının beden ve ruh sağlığı açısından da son derece zararlıdır. Hayız hali için söz konusu edilen ruhsatlar nifas için de geçerlidir.

Nifas hali sona eren kadının gusletmesi gerekir. Gusletmedikçe belirtilen ibadetleri eda edemez. Cinsel ilişkinin helâl olabilmesi için nifas kanı kesildikten sonra kadının gusletmesi veya (Hanefîler'e göre) bir namaz vakti kadar sürenin geçmesi gerekir.

C) İSTİHÂZE

Rahim içi damarlardan hayız ve nifas hali dışında ve bir hastalık veya yapısal bozukluk sebebiyle gelen kana istihâze (özür kanı) denilir. Diğer bir ifadeyle istihâze, kadının âdet ve loğusalık dışındaki kanamalarının genel adıdır. Fakihlerin, hayız ve nifasın âzami sürelerini belirleme çabalarının bir amacı da hayız ve nifas kanı ile istihâze kanını birbirinden ayırt etme konusunda kadınlara genel ve pratik bir ölçü vermektir. Bu konuda her bir kadının kendi tecrübe ve kanaatinin de önemli olduğunu, nihaî olarak da tıp biliminin tesbitlerinin ölçü alınması gerektiğini belirtmek gerekir.

İstihâze kanı, dinmeyen burun kanaması, tutulamayan idrar veya bir yaradan sürekli kan akması gibi sadece abdesti bozan bir özür (mazeret) halidir. Bu durumdaki kadın gerekli maddî-bedenî temizliği yapar, tedbirleri alır ve özürlü kimselere tanınan ruhsat ve muafiyetleri kullanarak her bir namaz vakti için ayrı ayrı abdest alıp ibadetlerini eda eder. Alınan bu abdestle o vakit içindeki bütün farz, vâcip ve nâfile, eda ve kazâ namazları kılabilir. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre her bir farz namaz için ayrıca abdest almak gerekir.

Altıncı Bölüm

Namaz

I. GENEL OLARAK İBADETLERİN AMACI

İbadet, Allah'a gönülden isteyerek yönelmek, tapmak, boyun eğmek ve itaat etmek demektir. Türkçemizde kullanılan kulluk etmek deyimi de aynı anlamı karşılamaktadır. İbadet, yaratıcı kudret karşısında boyun bükmenin zirvesi ve O'na olan sevginin sonucu ve göstergesi olarak değerlendirilmiş ve sırf Allah için, Allah'ın rızâsı için yapılması ve sadece Allah'a tahsis edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Gerçekten de yaratan, yaşatan ve öldüren Allah'tan başka, ibadete lâyık olan bir varlık yoktur. Hesap gününde muhatap olunacak olan "Neye taptınız?" ve "Ne için ibadet ettiniz?" sorusunu insan daima hatırında tutmalı ve bu dünyada iken "Allah'a tapıyorum ve ibadeti Allah için yapıyorum" diyebilmeli, bunu gönlünde hissedebilmelidir.

Esasen din duygusu gibi, belki de onun doğal bir gereği olarak ibadet ihtiyacı da fıtrî ve doğaldır. İnsanlık tarihi boyunca çeşitli dinler, insanın bu doğal duygu ve ihtiyacını gerçekleştireceği değişik biçim ve şekiller öngörmüşlerdir. Bu ibadet formları, dinin ritüelini yani ibadet ve âyin merasimlerini oluşturur. Dinlerin öngördüğü ibadet biçimleri, zaten doğal olarak insanın yapısında var olan ibadet duygu ve ihtiyacının belli form ve biçimlere kanalize edilmesi ve o yolla sergilenmesi şeklinde anlaşılınca; ibadetin esasen

dinin bir emri olmasından önce, fıtratın gereği olduğu, dolayısıyla da mesele dinler açısından ele alındığında ibadet şekillerinin önem kazandığı söylenebilir.

Kur'an'da ibadete ilişkin emirler, şekil ve biçim olarak ibadete yönelik olmayıp, büyük ölçüde ibadetin mahiyetine, ibadetin kime yapılacağına ve nasıl yapılacağına yöneliktir. Hz. Peygamber de söz ve fiilleriyle, Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen ve ana çatısı oluşturulan ibadetlerin ayrıntılı biçimlemesini yapmıştır.

Doğallığı ve fıtrî oluşu noktasından bakıldığında, ibadet için ferdin ihtiyacı ve eğitimi dışında bir amaç aramaya gerek bulunmamakla beraber, bireysel ve toplumsal motivasyon sağlamak, bireye moral dayanıklılık kazandırmak ve bazı sosyal yararlar elde etmek gayesiyle ona birtakım hikmetler ve faydalar atfedilebilir.

İbadetlerin sırf Allah'ın emri olduğu için yerine getirilmesi gerektiği ve emir varken de hikmet aramaya gerek bulunmadığı düşüncesinde olan ve bu sebeple de ibadet için bir amaç ve yarar aramaya gerek olmadığını söyleyen bilginler bulunmakla birlikte, bilginlerin çoğu, insanlar tarafından bilinsin bilinmesin her emrin mutlaka bir hikmet ve maslahatı bulunacağını söylemişlerdir. Bu bakımdan emre muhatap olan kişinin, o emri yerine getirirken ondaki maslahat ve yararları, ne gibi amaçlar gözetilmiş olabileceğini düşünmesi ve ondaki hikmetleri anlamaya çalışması insanı farklı bir şuura ve farklı bir boyuta taşıyabilir.

İbadetin amacı üzerinde düşünürken onu bir tek boyuta indirgemek uygun değildir. Bu hem ibadetin mahiyeti hem de bu ibadeti yerine getirenlerin bulundukları mertebe ve seviye bakımından doğru değildir. Çünkü bir seviyedeki insan için ibadetin amacının, sadece imtihan ve deneme olması uygunken, başka bir seviye için ibadetin amacı nefsin terbiye edilmesi ve disiplin altına alınması yoluyla insanın yükselmesi olabilmektedir. Belki daha üst bir seviye için ise Allah'a ibadet, bütün bu amaçların üstünde ve ötesinde gönüller için üstün bir haz, bir zevk ve bir nimet, ruhlar için bir vuslat; kısaca insanın mutluluğu olacaktır. Meselâ Hz. Peygamber'in *"Benim mutluluğum namazdadır"* sözü, namazın öneminin yanı sıra, Resûlullah'ın namaza atfettiği anlamı da göstermektedir. Çünkü ibadeti en üst düzey duygu yoğunluğunda ifa eden Hz. Peygamber için namaz, yüce yaratıcı ile bir buluşma ve O'nun huzurunda münâcât haline dönüşmektedir.

İbadetlere ilişkin hükümler, tabiatları icabı değişmeye pek açık olmadıkları için, öteden beri genel kabul gören ibadet uygulamalarını, "çağa uydurma ve kolaylaştırma" adıyla değiştirmeye çalışmak, fayda yerine zarar vermekte ve insanların dine bağlılıklarını ve samimiyetlerini zedelemekte ve sarsmaktadır. İbadetler, her ne kadar bizzat amaç olmayıp öz itibariyle yüksek amaçlara basamak niteliğinde ise de, dine bağlılığın ve bir anlamda dindarlığın dışa yansıyan bir göstergesi mesabesindedir. Bu bakımdan sosyo-ekonomik yönü bulunan zekât bir tarafa bırakılacak olursa namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerde biçim ve şekli ikinci plana iterek, on dört asırdır süzüle süzüle gelen genel kabulün dışına çıkmak birçok bakımdan sakıncalıdır.

II. NAMAZIN MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Kur'an'da bizim Peygamberimiz'den önceki peygamberlerin namaz kılmakla emrolundukları değişik vesilelerle belirtilmektedir (bk. el-Bakara 2/83; Yûnus 10/87; Hûd 11/87; İbrâhim 14/37, 40; Meryem 19/30-31, 54-55; Tâhâ 20/14; el-Enbiyâ 21/72-73; Lokmân 31/17). Bundan anlaşıldığına göre namaz ibadeti sadece Muhammed ümmetine has olmayıp önceki dinlerde de bulunmaktaydı.

Siyer kitaplarındaki mevcut bilgilere göre, ilk vahyin sonrasında Hz. Peygamber'e risâlet yüküne dayanmasını, sabretmesini öneren âyetler gelmiş ve bunu izleyen fetret döneminden sonra namaz farz kılınmıştır. Namazın daha önceki dinlerde de emredilmiş olduğu hatırlanınca, namazın güçlüklere direnç göstermede bir fonksiyonu bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir âyette *"Ey inananlar sabır ve namaz (salât) ile yardım isteyin"* (el-Bakara 2/153) buyurulmaktadır. Namaz farz kılınınca Cibrîl, Hz. Peygamber'e gelerek onu vadi tarafına götürmüş, orada fışkıran su ile önce Cibrîl sonra Hz. Peygamber abdest almış ve beraberce iki rek‘at namaz kılmışlardır. Hz. Peygamber mutlu bir biçimde eve gelmiş, eşi Hatice'nin elinden tutarak oraya götürmüş ve aynı şekilde Hatice ile birlikte abdest alıp iki rek‘at namaz kılmışlardır. Kimi bilginlere göre İsrâ sûresindeki *"Namazda yüksek sesle okuma"* (el-İsrâ 17/110) âyeti, bu gizli namaz dönemiyle ilgilidir.

İslâm'ın başlangıç yıllarında namaz, sabah ve akşamleyin kılınan ikişer rek‘attan ibaret iken, yaygın kabul gören görüşe göre, Mi‘rac olayından sonra beş vakit namaz farz kılınmıştır. *"Kendi nefsinde bir yakarış ve ürperiş içinde ve pek yüksek olmayan bir sözle sabah ve akşam Rabbini an; gafillerden*

olma" (el-A'râf 7/205) âyeti namazın başlangıçtaki durumuyla ilişkili görülmektedir. Yine yaygın kabule göre, Cibrîl'in Hz. Peygamber'e Kâbe'de, namazın vakitlerini göstermek üzere imamlık etmesi Mi'rac olayının ertesi günü olmuştur.

Her din, yaratıcı kudret karşısında boyun eğmek ve kutsal ile bağlantı kurmak temeli üzerine kurulur ve her dinde bunu sağlamak üzere öngörülen merasimler bulunur. İslâm dininde yüce yaratıcı Allah'a yaklaşmanın yolu, ona yükselmenin basamağı ve bu bakımdan en parlak ve önemli ibadet, namaz ibadetidir. Bu özelliğinden dolayı namaz diğer bütün ibadetlerin özü ve özeti sayılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde *"Namaz dinin direğidir"* (Tirmizî, "Îman", 8; *Müsned*, V, 231, 237; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 31-32) buyurmuş, secdeyi de kulun Allah'a en yakın olduğu hal olarak nitelendirmiştir (Müslim, "Salât", 215; Nesâî, "Mevâkīt", 35).

Kelime-i şehâdetten sonra İslâm'ın en önemli rüknü olan namaz, günde beş ayrı zaman diliminde olmak üzere kadın ve erkek her müslüman için bir görevdir. Esasen namaz ibadetinin hiçbir amaç ve hikmeti olmasa bile, diğer ibadetlerde olduğu gibi, namaz ibadetini sırf inanılan dinin bir gereği, yüce yaratıcının bir emri olduğu için, hiç değilse bunun için yerine getirmelidir.

İbadetler, akla aykırı olmamakla birlikte, yapı ve muhtevaları itibariyle akıl yoluyla kavranabilir, açıklanabilir konular dışında yer alırlar. Fakat namazın, salt emredilmiş şekillerden ibaret anlamsız bir şey olmayıp amaç ve hikmetlerinin bulunduğuna işaret eden âyet ve hadisler bulunmaktadır. Bir kere, namaz diye tercüme ettiğimiz **salât** kelimesi, Arapça'da "dua etmek, övmek, tâzim etmek" gibi anlamlara gelmektedir. İlgili âyet ve hadislere göre namazın farz kılınmasındaki hikmetlerden biri de, namaz kılan kimsenin Cenâb-ı Allah'ın kudret ve kuvvetini, azabını, rahmetini, hayal ve hâfızasına nakşederek nefsini tehzip etmesi ve bu suretle kendisini her türlü fenalıklardan, hatalardan, suçlardan alıkoymasıdır. Allah düşüncesi ve kalbi Allah'a bağlama, insanı her türlü fenalıktan alıkoyar. Namaz da Allah'ı sürekli hatırlamanın en büyük vesilesidir. Nitekim âyette *"Beni hatırlamak/anmak için namaz kıl"* (Tâhâ 20/14) buyurulmaktadır. Namaz emrini, Allah Teâlâ'nın yeryüzüne melek aracılığıyla göndermeyip Mi'rac gecesi Hz. Peygamber'in huzuruna çıktığında ona tebliğ etmesi de (Buhârî, "Salât", 1; Müslim, "Îmân", 263), bu ibadetin müslümanın dinî ve ruhanî hayatı açısından önem ve anlamını göstermektedir. Bu sebeple de dinî literatürde namaz ibadetinin bu yönünü, namazın kulun Allah'a ulaşması, kavuşması yolunda önemli bir araç olduğunu anlatmak için *"Namaz müminin mi'racıdır"* denil-

miş, ümmetin namazla ilgili ortak bilinç ve değerlendirmesi âdeta bu cümleyle özetlenmiştir.

Namaz belli eylemler ve özel rükünler ile yüce Allah'a kulluk etmektir. Namazın dış görünüşü birtakım şekiller ve zikirden ibaret ise de, içerisi ve gerçek mahiyeti, yüce yaratıcıya münâcât etmek, O'nunla konuşmak, O'na yakınlaşmak ve O'nu müşahede etmektir. Bu özelliğinden dolayı, yani yüce yaratıcı ile teklifsiz, aracısız buluşma ve konuşma anlamına gelişinden dolayı, namaz ilâhî bir lutuf olarak kabul edilmiştir.

Namazı terketmek, kılmamak büyük günahtır. Peygamberimiz, kıyamet gününde hesabı sorulacak ilk amelin namaz olacağını bildirmiştir (Tirmizî, "Salât", 188). Namaz kılmak, Müslümanlığın dışa yansıyan temel göstergelerinden biri sayıldığı için İslâm bilginleri farziyetini inkâr etmeksizin namazı terkeden kimse için, mevcut bazı rivayetleri de kendi anlayışlarına göre değerlendirerek, bazı müeyyideler öngörmüşlerdir. Gayet tabiidir ki namaz ve diğer ibadetler Allah rızâsı için ve içten gelerek yapıldığında anlamını ve amacını gerçekleştirmiş olur. Bunun dışında birtakım zorlamalarla veya gösteriş için kılınan namazların bir değeri olmadığına göre, namazı terkedenler için fakihlerin kendi zamanlarına göre öngördükleri müeyyideleri kamu düzeni ve genel ahlâk ilkesi açısından değerlendirmek gerekir. Esasen bu müeyyidelerin dayandırıldığı hadislerin büyük çoğunluğu, namazın terkedilmesinin müeyyidesini değil, İslâm dininde namaz ibadetinin önemini gösterme amacına yönelik bulunmaktadır. Kimsenin kimseyi zorla müslüman etme hak ve yetkisi bulunmadığına göre, bu dine mensup olanlar kendi özgür iradeleriyle bu dini seçmiş olacaklar ve bu dinde oldukça önemli bir yeri bulunan namaz ibadetinden haberdar olacak ve bunu zevkle yerine getireceklerdir.

Namaz insanın maddî ve mânevî temizliğinin vasıtası olmaktadır. Çünkü namaz kılmak için gerekiyorsa gusül abdesti almak, normal durumlarda abdest almak suretiyle bir nevi vücut temizliği yapılmış olduğu gibi, ayrıca elbisenin ve namaz kılınacak yerin de temizlenmesi gerektiği için bir üst baş temizliği yapılmış olur. Daha da önemlisi namaz günahlardan arınmanın da bir yoludur. Namaz esas itibariyle insanı günah işlemekten alıkoyar, günahtan uzaklaştırır. Nitekim bir âyette *"Sana vahyedilen kitabı oku ve namaz kıl; çünkü namaz çirkin ve kötü işlerden alıkor. Allah'ı zikretmek en büyük şeydir. Allah yapıp ettiklerinizi bilir"* (el-Ankebût 29/45) buyurulmaktadır.

Ayrıca namaz, işlenmiş hata ve günah kirlerinin giderilmesini de sağlar. Peygamberimiz günde beş vakit namazı, bir insanın kapısının önünden akıp

giden bir ırmağa, namaz kılmayı da bu ırmakta her gün beş kere yıkanmaya benzetmiş ve şöyle demiştir: "Ne dersiniz, birinizin kapısının önünden bir ırmak geçse ve o kimse orada günde beş kere yıkansa bedeninde hiç kir kalır mı?" Sahâbîler, "Kalmaz, ey Tanrı elçisi" deyince Peygamberimiz "İşte beş vakit namaz buna benzer. Allah namaz sayesinde günahları siler" demiştir (Buhârî, "Mevâkīt", 6; Müslim, "Mesâcid", 282).

Aşağıda namazın biçimsel olarak sahih olmasının şartları üzerinde durulacaktır. Fakat asla hatırdan çıkarmamak gerekir ki, sayılacak olan şartlar, namazın sadece dış görünüşünü sağlam yapmaya yeterli olacağı gibi, namazın sayılacak olan sünnetleri ve âdâbı da onun dış görünüşünün süslenmesini ve güzel görünmesini sağlamaya yeterli olacaktır. Fakat bu şartları yerine getirmek, namazı ikame etmek, ayakta tutmak sayılmaz. Namazın özü, kalbin huşû ve huzur içinde olmasıdır. Kalbin huzur ve huşûu yoksa kılınan namaz, bir heykeltraşın özene bezene ve tüm sanatkarlığını ortaya koyarak yaptığı bir insan heykelinden farklı olmayacaktır. Allah bu noktayı şöyle belirtmektedir: *"Beni anmak için namaz kıl"* (Tâhâ 20/14). Bu âyetle namaz Allah'ı anmanın bir yolu olarak önerildiği gibi, aynı zamanda namazın Allah'ı anmaktan ibaret olduğu da vurgulanmaktadır. Çünkü Allah'ı anmak için namaza duran kişi, namaz boyunca Rabbin huzurunda durduğundan gaflet ederek namaza hakkını vermemiş ise nasıl Allah'ı anmış sayılabilir? Devlet başkanıyla görüşmek, ondan bir şeyler talep etmek isteyen kişi, bu imkânı bulup onun huzuruna çıktığında onunla görüşmek yerine, orada bulunan eşya ile ilgilense veya yanında getirdiği kitabı okusa veya bir şarkının veya şiirin sözlerini mırıldansa, o devlet başkanının muhtemel tepkisini bir tarafa bırakalım, buna görüşme denir mi, gelen kişi arzusunu iletmiş olur mu? Bu basit örneğin de gösterdiği gibi namaza duran kişi, Allah'ın huzurunda olduğunu bilmeli, bunu hissetmelidir. *"Ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın"* (en-Nisâ 4/43) ifadesi ne dediğinden haberi olmayan sarhoş kimselere yönelik olmakla birlikte namazda tam bir şuur ve huşûun gerektiğini de anlatmaktadır. Yine Kur'an'da, namaz kılarken gaflet ve ciddiyetsizlik içinde olanlar ağır bir üslûpla zemmedilir (el-Mâûn 107/4-5). Allah insanların kalıplarına değil kalplerine bakar.

Fakihler, zahire göre hüküm verdikleri ve görünür şartların düzgün şekilde yerine getirilmesiyle ilgilendikleri için namazın şartlarından bahsederken namazda huşû ve huzuru, namazın olmazsa olmaz şartları arasında saymamışlar, sadece bu yönde öneri ve uyarıda bulunmakla yetinmişlerdir. Çünkü ihlâs, kalp huzuru ve huşû, kalbin ameli olup gizli, bâtınî bir durumdur. Namazın bâtınî-derunî şart ve gayelerinin gerçekleşmesi mükellefin

kendi seviyesiyle, gayret ve hassasiyetiyle ve biraz da ortamla alâkalı sübjektif bir hal olduğundan bu konuda herkes için ortalama bir çizgiden söz etmek ve buna namazın şartları arasında yer vermek doğru olmaz. Namazda sözü edilen iç huzuru ve kalbî bağlılığı yakalamak, ruhun maddî âlemden Allah'ın huzuruna yükselişini hissetmek herkes için kolay olmadığı gibi arzu etmekle elde edilebilen bir sonuç da değildir. Böyle bir mükellefiyet, insana gücünün üzerinde bir yük yüklemek anlamına gelir. Fakihlerin, zâhirî şartların yerine getirilmesiyle mükellefin uhdesinden namaz borcunun düşeceğini ve bunun dünyevî hükümler bakımından yeterli olacağını söylemeleri bu sebepledir. Kılınan namazın kabul olunup olunmaması, âhirette fayda verip vermeyeceği fıkhın konusu değildir. Ayrıca fakihler fetva verirken, insanların kusur ve eksikliklerini de dikkate almışlar, mükellefiyet şartlarını ideal değil ortalama ölçülerde tutmaya çalışmışlardır. Bu gerekçe ve mülâhazalar sebebiyledir ki, namazın ruhu olan kalp huzuru namazın tamamında şart koşulmamış, namaza başlarken yapılan niyetteki ihlâs ve yöneliş yeterli görülmüştür.

III. NAMAZ ÇEŞİTLERİ

Hanefîler dışındaki çoğunluk, vâcip hüküm kategorisini kabul etmedikleri için namazı genel olarak farz ve nâfile şeklinde iki gruba ayırmışlardır. Hanefîler'e göre ise namazlar: a) farz, b) vâcip, c) nâfile olmak üzere üç çeşittir. Bununla birlikte Hanefîler arasında farklı gruplamalar da bulunmaktadır. Bunlardan birine göre namazlar; a) Allah'ın farz kıldığı (mektûbe) namazlar, b) Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan (mesnûn) namazlar, c) nâfile namazlar olmak üzere üç çeşittir. Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan namazlar da vâcip olan ve vâcip olmayan kısımlarına ayrılır.

A) FARZ NAMAZLAR

Farz olan namazlar, aynî farz (farz-ı ayın) ve kifâî farz (farz-ı kifâye) olmak üzere ikiye ayrılır. Farz-ı ayın olan namazlar yükümlülük çağındaki her müslümana farz olup, her biri ayrı ayrı bunu yerine getirmekle mükelleftir. Farz-ı ayın olan namazlar, her gün beş vakit namaz ve her hafta cuma günleri kılınan cuma namazından ibarettir. Günlük farz namazlar sabah namazı 2 rek'at, öğle namazı 4 rek'at, ikindi namazı 4 rek'at, akşam namazı 3 rek'at ve yatsı namazı 4 rek'at olmak üzere toplam 17 (on yedi) rek'attır. Cuma namazı, cuma günü öğle namazının vaktinde cemaatle kılınan ve farz olan kısmı 2 rek'at olan bir namazdır. Cuma namazı kılınınca ayrıca öğle namazı kılınmaz.

Farz-ı kifâye olan namaz ise, bir müslüman öldüğünde başta yakınları, komşuları ve tanıyanları olmak üzere müslümanlarca kılınması gereken cenaze namazıdır. Bu namazı birileri kılınca öteki müslümanlar cenaze namazı kılmadıkları için sorumlu olmazlar. Sevap ve fazileti ise namazı kılanlar elde etmiş olurlar.

B) VÂCİP NAMAZLAR

Vâcip namazlar, vâcip oluşu kulun fiiline bağlı olmayan (li-aynihî vâcip) ve vâcip oluşu kulun fiiline bağlı olan vâcip (li-gayrihî vâcip) olmak üzere iki kısımdır. Yatsı namazından sonra kılınan üç rek'atlık vitir namazı ile ramazan ve kurban bayramı namazları birinci grupta yer alır. Tilâvet secdesi de, her ne kadar namaz olmayıp bir secdeden ibaret olsa da, bu gruba sokulmaktadır. Ayrıca çoğunluk tarafından sünnet kabul edilmekle birlikte, bazı Hanefîler'in vâcip saydıkları küsûf namazı da (güneş tutulduğunda kılınan namaz) bu gruba girer.

İkinci grupta ise nezir namazı, sehiv secdesi ve ifsat edilen nâfile namazın kazâsı yer alır. Nezir namazı, esasen gerekli ve görev olmamakla birlikte, kişi bir vesileyle namaz kılmayı adadığı zaman kendi iradesiyle kendini yükümlü kılmış olur; artık bu yükümlülüğü yerine getirmesi gerekir.

C) NÂFİLE NAMAZLAR

Farz veya vâcip olan namazların dışındaki namazlara nâfile namazlar denir ve farz namazların öncesinde veya sonrasında kılınan sünnet namazlar nâfile namaz kapsamında yer alır. Nâfile namazları, sünnet namazların dışında ayrı bir kategori olarak ele alan bilginler de bulunmaktadır. Buna göre namazlar; a) farz namazlar, b) vâcip namazlar, c) sünnet namazlar, d) nâfile namazlar olmak üzere dört çeşit olmaktadır. Sünnet namazlar, vakit namazları yanında düzenli olarak kılınan sünnetleri (revâtib) ifade etmekte, nâfile namazlar ise düzenli olmayarak çeşitli vesilelerle Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak maksadıyla ayrıca kılınan namazları (regaib) ifade etmektedir.

Sünnet, Hz. Peygamber'in yaptığı ve bir bağlayıcılık ve gereklilik olmaksızın yapılmasını istediği ve teşvik ettiği şeylerdir. Bu anlamda sünnet, hem Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı, nâdiren terkettiği şeyleri yani Hanefîler'in ıstılahındaki sünneti hem de devamlı olarak yapmayıp, yapılmasına teşvikte bulunduğu şeyleri (mendup, müstehap) içine almaktadır. Buna göre meselâ sabah namazının farzından önce iki rek'at namaz kılmak sünnet, ikindi ve yatsıdan önce kılınan dört rek'at ise müstehap sayılmaktadır.

Fakat en doğru ve yaygın gruplama farz ve vâcip namazların dışındaki namazları, genel olarak nâfile başlığı altında ele alıp bunları kendi içinde kısımlara ayıran gruplamadır. Nâfile kelimesinin, farz ve vâciplerin dışında fazladan yapılan işler anlamına gelmesi ve yaygın olarak mendup, müstehap ve tatavvu olarak da adlandırılması bu gruplamanın daha tutarlı olduğunu göstermektedir. Buna göre nâfile namaz ifadesi, bir vakti bulunan sünnetleri (müekked sünnet ve müstehap sünnet) ve vakte bağlı olmayan tatavvu namazları içine alır. Birincisi, **sünen-i revâtib**, ikincisi **regaib türleri** olarak adlandırılır. Revâtib, belli bir düzen ve tertip içinde, beş vakit farz namazlarla birlikte ve belli bir devamlılık içinde kılındığı için revâtib adını almıştır. Bu açıdan revâtib sünnetler, düzenli olarak kılınan sünnetler demektir. Bunlar, Hz. Peygamber'in sünnetine uyularak vakit namazlarından önce veya sonra yahut kimisinde hem önce hem sonra kılınan namazlardır. Peygamberimiz'in devam edip etmemesine göre bunların bazıları sünnet-i müekkede, bazıları sünnet-i gayr-i müekkede olarak nitelendirilir. Hanefî literatürde, sünnet-i müekkede olan namazlar kısaca "sünnet", gayr-i müekked olanlar ise "müstehap" veya "mendup" diye adlandırılmıştır. Ramazan ayında yatsı namazından sonra kılınan teravih namazı da, sünnet-i müekkede türünden bir namazdır.

Revâtib sünnetler dışındaki nâfile namazlar ise regaib adını alır. Bunlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak belirli zamanlarda veya bazı vesilelerle kılınan ya da kişinin kendi isteğiyle herhangi bir zamanda Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak amacıyla kıldığı namazlardır. Bunlar gönüllü olarak kendiliğinden kılındığı için "gönüllü (tatavvu) namazlar veya arzuya bağlı namazlar" olarak da adlandırılır. Teheccüd namazı, kuşluk (duhâ) namazı, istihâre namazı, yağmur duası, husûf namazı, küsûf namazı, tahiyyetü'l-mescid, tövbe namazı, evvâbîn namazı, tesbih namazı, ihrama giriş namazı, yolculuğa çıkış ve yolculuktan dönüş namazı, hâcet namazı, abdest ve gusülden sonra namaz regaib türünden nâfile namazlardır.

İslâm kültüründe sünnet namazlar, özellikle vakit namazlarının öncesinde-sonrasında kılınan sünnet namazlar, farz namazlara hazırlayıcı ve onları koruyucu ibadetler olarak değerlendirilmiş, ayrıca Hz. Peygamber'e bağlı olmanın da bir göstergesi kabul edilmiştir. Bunun için de, bu namazların mümkün oldukça kılınması tavsiye edilmiş ve terkedilmesi kötü bir davranış sayılmıştır. Bununla birlikte, sonuçta farz veya vâcip olmayıp sünnet olduğu için de çeşitli nedenlerle terkedilmesine müsaade ve müsamaha edilmiştir.

IV. NAMAZIN FARZLARI ve VÂCİPLERİ

Ergenlik (bulûğ) yaşına ve belli bir aklî olgunluk düzeyine gelmiş her müslümanın namaz kılması farz-ı ayındır. Buna göre namazın kişiye farz olmasının şartları, müslüman olmak, bulûğ çağına ulaşmak ve akıllı olmak üzere üç tanedir. Bu şartlara **namazın vücûb şartları** yani kişinin namaz kılmakla yükümlü olmasının şartları denir.

Sahih ve eksiksiz bir şekilde kılınabilmesi için namazın birtakım farzları ve vâcipleri (sıhhat şartları), sünnetleri ve âdâbı bulunmaktadır. Farzlara riayetsizlik, namazın bozulmasına yol açar.

Vâcip, kesin olmayan bir delille sabit olduğu için, vâcibi inkâr eden kişi, kâfir olmaz. Ancak bir açıklama getirmeksizin ve te'vil etmeksizin vâcibi terkeden kimse fâsık kabul edilir. Namazın vâciplerinden herhangi birinin terkedilmesi namazı bozmaz. Namazın vâciplerinden biri sehven terkedilmişse sehiv secdesi yapmak gerekir. Eğer kasten terkedilmişse, namazın iade edilmesi yani yeniden kılınması gerekir.

Sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı (muvâzebe) ve bir mazeret olmaksızın terketmediği şeydir. Namazda sübhâneke okumak, eûzü çekmek bu mânada sünnettir. Sünnetin yapılmasına sevap olmakla birlikte terkedilmesine ceza (ikab) yoktur, sadece kınama ve sitem (itâb) vardır. Namazın sünnetleri, namazın vâciplerini tamamlar, onlardaki kusurları telâfiye ve fazla sevaba vesile olur. Sünnetlere riayet etmek ve devam etmek Peygamber'i sevmenin bir nişanesi sayılır. Bununla birlikte sünnetin terkedilmesi, ne farzın terkedilmesi gibi namazın bozulmasını ve yeniden kılınmasını, ne vâcibin kasten terkedilmesi gibi tahrîmen mekruhluğu ne de vâcibin sehven terkedilmesi gibi sehiv secdesi yapmayı gerektirir. Fakat sünnetlerin kasten terkedilmesi "isâet" (yanlış ve kötü davranış) olur. İsâet, Hanefîler'in tanımlamasına göre tenzîhen mekruhun üstünde, tahrîmen mekruhun altında yer alır.

Edep (çoğulu âdâb), Hz. Peygamber'in devamlı olmaksızın zaman zaman yaptığı şeylerdir. Rükû ve secdede üçten fazla tesbih yapmak gibi. Mendup anlamına da gelir. Bunları terketmek, her ne kadar isâet sayılmaz ve kınamayı gerektirmez ise de bunlara riayet edilmesi daha faziletlidir (efdal). Esasen namazın âdâbı, yüce yaratıcının huzurunda durulduğunun farkında olunarak, zâhiren mütevazi bir halde bulunmaktır.

A) NAMAZIN FARZLARI

Namazın on iki farzı vardır. Namazın farzları, namazın dışındaki farzlar ve namazın içindeki farzlar olarak iki gruba ayrılır. Namazın dışındaki farzlar, namazdan önce ve namaza hazırlık mahiyetinde olduğu için "namazın şartları" (şurûtü's-salât) olarak adlandırılır. Namazın içindeki farzlar ise, namazın varlığı ve tasavvuru kendisine bağlı olduğu, yani bu farzlar namazın mahiyetini oluşturduğu için "namazın rükünleri" (erkânü's-salât) adını alır. Bunlar namazı oluşturan unsurlardır. Namazın farzlarından herhangi birinin eksikliği durumunda namaz sahih olmaz. Buna göre;

a) Namazın Şartları

1. Hadesten tahâret
2. Necâsetten tahâret
3. Setr-i avret
4. İstikbâl-i kıble
5. Vakit
6. Niyet

b) Namazın Rükünleri

1. İftitah tekbiri
2. Kıyam
3. Kıraat
4. Rükû
5. Secde
6. Ka'de-i ahîre şeklinde sıralanır

Bu sayılan şart ve rükünlerde fakihler görüş birliğindedir. Namazın rükünlerinin düzgün bir şekilde yapılması demek olan ta'dîl-i erkân Ebû Yûsuf'a ve Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre rükün kabul edilmiştir. Kişinin kendi isteği ve fiili ile namazdan çıkması da (hurûc bi sun'ih) Ebû Hanîfe'ye göre bir rükündür. Farzlar arasında sıraya riayet etmek (tertip), Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre namazın rükünlerindendir.

a) NAMAZIN ŞARTLARI

1. Hadesten Tahâret

Hades genel olarak hükmî kirlilik, hadesten tahâret de bu hükmî kirlilikten temizlenme demektir. Abdestsizlik durumu yani namaz abdestinin olmayışı ve cünüplük hali, dinî literatürde hades yani hükmî kirlilik olarak

nitelendirilir. Hadesten tahâret, namaz abdesti olmayan bir kimsenin **abdest** alması, **gusül** yapması gereken bir kimsenin gusül etmesi yani boy abdesti alması demektir. Bu çeşit tahâret, maddî kirleri giderme, beden sağlığını koruma gibi birçok yararı içinde bulundursa da esas itibariyle başka hikmetlere mebnî dinî muhtevalı ve ibadet içerikli (taabbüdî) bir temizliktir.

Bilinen namaz abdestinin olmaması durumu, küçük hades diye; cünüplük, âdet görme (hayız) ve loğusalık gibi, gusül yapmayı gerektiren durumlar ise büyük hades diye adlandırılır.

Cünüp olan kimseler, boy abdesti almadan namaz kılamazlar. Aynı şekilde âdet yahut loğusalık halinde olan kadınlar da bu halleri devam ediyorken namaz kılamazlar. Bu halleri sona erdikten sonra, namaz kılabilmek için boy abdesti almaları gerekir. Boy abdesti almak için su temin edemeyen veya su bulduğu halde bu suyu kullanma imkânı bulamayan kimseler **teyemmüm** ederler. Aynı durum, namaz abdesti almak için su bulamayan kimse için de geçerlidir. Tilâvet secdesi ve şükür secdesi gibi namaz benzeri işler (eksik namazlar) için de hadesten temizlenmiş olmak yani abdestli bulunmak şart görülmüştür.

Namaz kılarken herhangi bir sebeple abdest bozulursa namaz da bozulmuş olur. Namaz kılarken bilerek abdest bozucu bir fiil işleyen kişinin namazı bozulur. Ancak bu iş, namazın sonunda yapılmış ise, kişi kendi fiili ile namazdan çıkmış sayılacağı için Hanefîler'e göre namaz bozulmaz.

Özel durumlarında kadınlar namaz ve oruç gibi ibadetlerden muaftır. Kur'ân-ı Kerîm'de hayız durumunun bir eza ve rahatsızlık hali olduğu bildirilmekte ve erkeklerin bu durumdaki eşleriyle cinsel ilişkide bulunmaları yasaklanmaktadır. Hz. Peygamber, bu durumda olan kadınların namaz kılmayacaklarını ve oruç tutmayacaklarını açıklamıştır. Kadınlar bu dönemlerinde kılamadıkları namazları kazâ etmeyecekler, fakat tutamadıkları oruçları kazâ edeceklerdir. Bu hükümler üzerinde icmâ edilmiş ve bu konuda aykırı bir görüş öne sürülmemiştir. Öte yandan özel durumlarında kadınların namaz ve oruç gibi ibadetlerden muaf tutulması, bir "haktan mahrumiyet" değil, "görevden muafiyet"tir. İbadetler, bir dinin temel unsurları içerisinde yer alması bir yana, o dinin alâmet-i fârikası, ayırıcı özelliğidir. İbadetler, diğer sosyal ve hukukî kurumlardan farklı olarak, zamana ve zemine göre değişme göstermeyen sabit konulardır. Üzerinde görüş birliği sağlanmış ibadet konularında değiştirme yapılacak olursa, din, kendine mahsus özelliklerini yavaş yavaş yitirir ve tanınmaz hale gelir. Bu bakımdan özellikle ibadet konularında gerçekleşmiş olan icmâlara dikkat etmek, bunlara aykırı

davranmamak şarttır. Zaten bu tür icmâlara aykırı davranmak, öteden beri âlimler tarafından bid‘at ve sapıklık olarak değerlendirilmiş, hatta konunun önem derecesine göre bazı icmâları inkâr edip karşı gelmenin küfür olacağı belirtilmiştir.

2. Necâsetten Tahâret

Necâsetten tahâret, vücut, elbise ve namaz kılınacak yerin, -insan kanı ve idrarı, at, koyun gibi hayvanların idrar ve dışkıları gibi- dinen pis sayılan şeylerden temizlenmesi demektir. Ağır (galîz) necâset ve hafif necâsetin neler olduğu ve bunların hangi ölçüde bulunmalarının namaza engel olacağı konusu TEMİZLİK bölümünde açıklanmıştır.

Namazın sıhhatine engel olacak ölçüde necâset taşıyan bir elbise ile bilmeyerek namaz kılan kimsenin, bu durumu öğrendikten sonra namazını **iade** etmesi gerekir.

3. Setr-i Avret

Avret, insan vücudunda başkası tarafından görülmesi ayıp ya da günah sayılan yerlerdir. Setr-i avret, avret sayılan yerleri örtmek demektir. Avret yerlerinin namazda olduğu gibi, namaz dışında da örtülmesi ve başkalarına gösterilmemesi gerekir.

Avret kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de terim anlamına yakın bir şekilde iki yerde geçmiş olmakla birlikte (en-Nûr 24/31, 58), avret yerlerinin sınır ve ölçüleri gösterilmemiştir. Kur'an'da geçen "sev'e" (el-A‘râf 7/20, 22, 26, 27; Tâhâ 20/121; el-Mâide 5/31) kelimesiyle de en dar anlamda avret yani erkek ve kadının cinsel organı kastedilmiştir. Bunun Kur'an'da "sev'e" diye anılması, onların örtülmesinin aklın ve fıtratın da gereği olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan buna galîz avret denilmektedir. Cinsel organların dışında nerelerin avret olduğu hususu büyük ölçüde hadislerle düzenlenmiştir. Hz. Peygamber'in bu düzenlemeyi yaparken, o dönemin giyim kuşam tarzını da dikkate aldığı açıktır. O dönemde bugünkü anlamda iç çamaşırının olmadığı, en azından iç çamaşırı giyme âdetinin bulunmadığı dikkate alınırsa, Hz. Peygamber'in erkekler için yaptığı bu düzenlemenin, gerek namazdaki hareketler gerekse namaz dışında oturup kalkmalar esnasında, esas avret yerlerinin (cinsel organ ve makat) görünmemesi açısından ne kadar yerinde olduğu görülür.

Erkek için avret, yani örtülmesi gereken yerler, göbek ile diz kapağının arasıdır. Bu konuda biraz daha ihtiyatlı davranan Hanefîler diz kapaklarını

da avret olarak kabul ederken, diğer üç mezhep, diz kapaklarını avret saymazlar.

Kadın için avret, yüz, el ve ayak dışındaki bütün vücuttur. Onlar, yüzlerini namazda örtmedikleri gibi, ellerini ve ayaklarını da açık bulundurabilirler. Saçlarıyla beraber başları, bacakları ve kolları örtülü bulunur.

İmam Mâlik, setr-i avretin (örtünme) namaza has olmayan genel bir farz olduğunu, namazda ve namaz dışında uyulması gereken dinî bir emir bulunduğunu dikkate alarak kadınların başlarını örtmelerini ayrıca namazın farzları arasında saymamıştır. Onun bu görüşün bir uzantısı olarak Mâlikî mezhebinde setr-i avret namazın sünnetlerinden sayılır. Diğer üç mezhep imamı ve Mâlikî mezhebindeki öteki görüşe göre, namazda setr-i avret, tıpkı kıbleye yönelmenin farz oluşu gibi farzdır.

Hz. Peygamber'in *"Allah, bulûğa ermiş kadının namazını başörtüsüz kabul etmez"* (İbn Mâce, "Tahâre", 132; Tirmizî, "Salât", 160; *Müsned*, IV, 151, 218, 259) ve *"Kadın bulûğ çağına erince elleri ve yüzü dışında başka yerlerinin başkasına görünmesi helâl olmaz"* (Ebû Dâvûd, "Libâs", 31) şeklindeki hadisleri göz önüne alınınca, başörtüsüz kılınan namazın geçerli olmayacağı anlaşılır. Kadının başının dörtte biri veya uyluğunun dörtte biri açık olarak namaz kılması durumunda, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre namazı geçersiz olur. Ebû Yûsuf'a göre ise, başının yarıdan fazlası açık olmadıkça namaz geçerlidir. Çünkü bir şeyin yarıdan fazlası çok hükmündedir. Kadın, asgari bir başörtüsü, bir de ayaklara kadar uzanacak bir gömlek giymiş olmalıdır. Başörtüsüz namaz kılacak olursa bu namazını, vakit içinde veya vakit çıktıktan sonra iade eder. Mâlik'e göre ise vakit çıktıktan sonra iade etmesine gerek yoktur. Çünkü İmam Mâlik'e göre kadının başını örtmesi namaza has olmayan genel bir farzdır. Bu sebeple Mâlikîler namazda kadınların başını örtmesini namazın farzları arasında saymaz, âdeta onu namazın sünnet veya müstehaplarından biri olarak görürler. Bu itibarla başörtüsüz kılınan namaz, Mâlikîler'de ağırlıklı görüşe göre sahih olmakla birlikte vakti içinde iade edilmesi tavsiye edilmiştir. Kadının örtünmeyle ilgili genel farzı ihlâl etmiş olmasının dinî sorumluluğu ayrı bir husus olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan kadınların kolları, kulakları ve salıverilmiş saçlarının avret olmadığını söyleyen Hanefî bilginler de bulunmaktadır.

Mâlikî mezhebinde erkek ve kadının avret yerleri "ağır avret" (avret-i mugallaza) ve hafif avret olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Erkek için galîz avret, cinsel organ ile makattır. Bu kısmın kesinlikle örtülmesi gerekir. Göbekle diz kapak arasının ağır avret sayılan bölgesinin dı-

şında kalan kısımları ise hafif avrettir. Örtülmesi gerekli olmakla birlikte birincisi kadar ağır değildir. Kadının göğsü, göğüs hizasında bulunan sırt kısmı, kolları, boynu, başı ve dizden aşağısı hafif avret olup, bunun dışında kalan yerleri galiz avrettir. Bu ayırımın pratik sonucu namazdaki örtünme hükümlerine etki eder. Buna göre, hafif avret sayılan yerleri açık olarak namaz kılan bir kimse genel dinî farzı ihlâl etmiş olmanın günahını yüklenmekle birlikte, bu kimsenin namazı bâtıl olmaz. Mâlikîler'in namazda baş örtmeyi sünnet, açmayı da mekruh saymasının anlamı budur.

Giyilen şeyin, tenin rengini göstermeyecek kalınlıkta veya dokuda olması gerekir. Vücut hatlarını belli eden elbise ile namaz kılmak mekruh olmakla birlikte kılınan namaz geçerlidir. İpek giysi giymek mekruh veya haram kabul edilse de, ipek elbise ile kılınan namaz geçerlidir.

Namaz esnasında avret mahallinin, kişinin iradesi dışında açılması durumunda, açılan yer eğer örtülmesi gereken yerin dörtte biri oranına ulaşmış ve bir rükün eda edilecek bir süre (sübhânellâhi'l-azîm diyecek kadar bir süre) açık kalmış ise kişinin namazı bozulur. Kendi iradesi ile açacak olursa namazı hemen bozulur.

4. İstikbâl-i Kıble

İstikbâl-i kıble, namaz kılarken kıbleye yönelmek demektir. Müslümanların kıblesi, Mekke'de bulunan Kâbe'dir. Kâbe denilince sadece bilinen bina değil, bunun yanında, hatta daha öncelikle bu binanın bulunduğu yer kastedilir. Kâbe'yi gözle gören kişi, bizzat Kâbe'ye yönelir. Kâbe'den uzakta olan kişi ise Kâbe'nin bizzat kendisine değil, onun bulunduğu tarafa yönelir, yüzünü ve yönünü o tarafa çevirir. Namazın amacı, kalbin mâsivâdan (Allah'tan başka her şeyden) ayrılıp yalnızca Allah'a yönelmesidir. Elbetteki Allah herhangi bir yönle kayıtlı ve sınırlı değildir. Fakat, kalbin huzur ve sükûnetini sağlamak bakımından, namazda herkesin yöneleceği bir yönün tayin edilmesi, belirlenmesi gerekir. Zâhirde, yüzümüzü Allah'ın evi olan Kâbe'ye çevirdiğimiz gibi, bâtınen de, Allah'ın nazargâhı olan kalbimizi, gönlümüzü başka şeylerden çekip alarak, arındırarak yalnız Allah'a yöneltmeli, Allah'tan başka şeyleri kalpten atmalıyız.

Kıblenin ne tarafta olduğunu bilmeyen kimsenin, yanında kıble yönünü bilen birisi varsa ona sorması gerekir. Böyle biri varken ona sormayıp kendisi ictihad ederek, yani kıble yönünü bulmaya çalışarak bir yöne yönelmiş ve yöneldiği tarafın kıble yönü olmadığı ortaya çıkmış ise, namazı iade etmesi gerekir.

Kâbe'nin bulunduğu noktadan 45 derece sağa ve sola sapmalar kıbleden (Kâbe yönünden) sapma sayılmaz. Sapma derecesi daha fazla olursa "kıbleye yönelme" şartı aksamış olur.

Kıblenin ne tarafta olduğunu bilmeyen kimse, soracak birini bulamadığı takdirde yıldız, güneş, rüzgâr gibi birtakım doğal alâmetlere dayanarak kıble yönünü bulmaya çabalar ve kanaat getirdiği tarafa yönelerek namazını kılar. Namazı kıldıktan sonra kıblenin kendi yöneldiği tarafta olmadığı ortaya çıksa bile, kendisi bu yöne ictihad ederek, yani birtakım alâmetlere dayanarak bu sonuca ulaştığı için, namazı yeniden kılması gerekmez. Fakat namaz esnasında kıble yönünü anlaması halinde, namazını bozmadan o tarafa yönelir ve namazını tamamlar.

Kıble yönünü bilmeyen kimse, birine sormadan veya kıblenin ne tarafta olduğunu araştırma zahmetine katlanmadan (ictihad etmeden) rastgele bir tarafa yönelse, namaz esnasında yöneldiği tarafın kesin olarak kıble tarafı olduğunu anlasa namazı yeniden kılar. Çünkü namazın ilk kısmı şüpheli olduğu için, sağlam kanaate dayalı ikinci kısım, şüpheli birinci kısım üzerine bina edilemez. Ancak bu durumu namazı bitirdikten sonra anlayacak olursa, iade etmesi gerekmez. Ebû Yûsuf'a göre her iki durumda da iade etmesi gerekmez.

İki kişi kıble cihetini araştırsa ve her biri ayrı bir yönün kıble olduğuna kanaat getirse, bu durumda bunlar birbirlerine uyarak cemaatle namaz kılamazlar. Her biri kendi tesbit ettiği kıbleye dönerek ayrı ayrı namazlarını kılarlar.

Bir kimse namazda iken bir özür olmaksızın göğsünü kıble tarafından çevirecek olursa namazı bozulur. Yüzünü çevirecek olursa, derhal kıbleye dönmesi gerekir. Bir kimse abdestsiz olduğunu zannederek namazdan ayrıldıktan sonra abdestli olduğunu hatırlasa, isterse henüz mescidden çıkmamış olsun, namazı bozulmuş olur. Fakat bir kimse mescidde namaz kılarken abdestinin bozulduğu zannıyla kıbleden ayrılıp da daha mescidden çıkmadan abdestinin bozulmadığını anlasa, İmâm-ı Âzam'a göre namazı bozulmuş olmaz. Ama bunu mescidden çıktıktan sonra anlayacak olsa namazı ittifakla bozulur. Çünkü mekânın değişmesi bir özüre mebni değilse, namazı iptal eder.

Hastalık veya düşman yahut yırtıcı hayvan korkusu gibi nedenlerle kıbleye dönme imkânı bulamayan kimse, kendisi için en rahat olan tarafa döner.

Binek Üzerinde Kıbleye Yönelme

Normal durumlarda binek üzerinde nâfile namaz kılmak câiz ise de, farz namaz kılınmaz. Ancak zaruret durumlarında binek üzerinde namaz kılmak câiz görülmüştür. Hayvan üzerinde, otomobil veya otobüste namaz kılındığı takdirde namazın rükünlerinden olan kıyam ve çoğu kere istikbâl-i kıble yerine getirilemez. Fakat yerin çamur olması, namaz kılacak uygun bir yer bulunmaması gibi durumlarda, hayvanı veya otomobili durdurup, hayvanın veya taşıtın üzerinde kıbleye yüz tutarak namaz kılınabilir.

Hanefî mezhebinde iki namazın birlikte kılınması (cem'), hac mevsiminde, Arafat ve Müzdelife dışında kabul edilmediği için, yağmur, çamur ve yolculuk gibi sebeplerle iki namazı birlikte kılmak söz konusu edilmemiştir. Ancak diğer mezhepler, sayılan mazeretlere binaen iki namazın birlikte kılınabileceğini kabul ettikleri için, uygun yer bulma ihtimali olan durumlarda, namazı binek üzerinde kılmayıp uygun vakit ve mekânda iki namaz birlikte kılınabilir.

Gemide namaz kılan kimse mümkünse kıbleye doğru döner; gemi yön değiştirdikçe kendisinin de kıble tarafına dönmesi gerekir.

5. Vakit

Namaz günün belli zaman dilimlerinde yerine getirilmesi gereken bir farzdır. Bu itibarla farz namazlar için vakit şarttır. Yine her bir farz namaza bağlı sünnet namazlar, vitir, teravih ve bayram namazları için de vakit şarttır. Bir farz namaz, vaktinin girmesinden önce eda edilemeyeceği gibi, vaktinin çıkmasından sonra da eda edilemez. Bir farz namazın vakti içinde kılınması **edâ**, vaktinin çıkmasından sonra kılınması da **kazâ** olarak adlandırılır. Bir namazın özürsüz olarak vaktinde kılınmaması ve ileriki bir vakitte kazâ edilmek üzere ertelenmesi doğru değildir ve günahtır. İlgili hadisten hareketle, unutma ve uyuma gibi mazeretler nedeniyle vaktinde kılınamamış olan namazın daha sonra kılınması gerekir. İhmal ederek, gevşeklik göstererek namazın vakti içerisinde kılınmaması günah olduğu için kimi bilginler, bu şekilde mazeretsiz olarak vakti içerisinde kılınmamış olan namazların kazâ edilemeyeceğini, günahından kurtulmak için tövbe etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bilginler, aynı şekilde uyuma ve unutma mazereti sebebiyle vaktinde kılınamamış bir namazın hatırlanıldığında eda niyetiyle kılınacağını belirtmişlerdir. Esasen niyet ederken hangi farz namazın kılındığının belirlenmesi (tayin) şart olmakla birlikte, eda veya kazâ şeklinde bir belirleme yapmak gerekli değildir. Çünkü kazâya kalmış bir namaz, eda niyetiyle kazâ edilebileceği gibi, henüz vakti çıkmamış bir namaz da kazâ niyetiyle eda edilebilir.

Kazâ, sadece beş vakit farz namaz ve bir de vitir namazı için söz konusudur. Cuma ve bayram namazları ve sünnet namazlar kazâ edilemez.

aa) Beş Vakit Namazın Vakitleri

1. Sabah Namazının Vakti. Fecr-i sâdık da denilen ikinci fecrin doğmasından güneşin doğmasına, daha doğrusu güneşin doğmasından az önceye kadar olan süre sabah namazının vaktidir. Fecr-i sâdık, sabaha karşı doğu ufkunda tan yeri boyunca genişleyerek yayılan bir aydınlıktır. Bu ikinci fecre fıkıh literatüründe "enlemesine beyazlık" anlamında "beyâz-ı müsta'razî" denilir. Bu andan itibaren yatsı namazının vakti çıkmış, sabah namazının vakti girmiş olur. Bu vakit aynı zamanda, sahurun sona erip orucun başlaması (imsak) vaktidir.

Fecr-i kâzib de denilen birinci fecir ise, sabaha karşı doğuda tan yerinde ufuktan göğe doğru dikey olarak yükselen, piramit şeklinde, akçıl ve donuk bir beyazlıktır. Fıkıh literatüründe buna uzayıp giden beyazlık anlamında "beyâz-ı müstetîl" de denilir. Bu geçici beyazlıktan sonra, yine kısa bir süre karanlık basar ve bunun ardından da ufukta yatay olarak boydan boya uzanan, giderek genişleyip yayılan fecr-i sâdık aydınlığı başlar.

Sabah namazının ortalık aydınlandıktan sonra kılınması (isfâr) müstehaptır. Bu aydınlığın ölçüsü, atılan okun düştüğü yerin görülebileceği ölçüde bir aydınlıktır. Bununla birlikte, kılınan namazın fâsid olup yeniden kılınmasının gerekebileceği ihtimaline binaen, güneşin doğuşundan önce namazı yeniden kılabilecek bir sürenin bırakılması gerekir. Sadece kurban bayramının ilk günü Müzdelife'de bulunan hacıların o günün sabah namazını, ikinci fecir doğar doğmaz, ortalık henüz karanlıkça iken (taglîs) kılmaları daha faziletlidir. Diğer üç mezhebe göre ise, sabah namazını her zaman bu şekilde erken kılmak daha faziletlidir (fecir hakkında bk. *Tecrîd-i Sarih Tercümesi*, II, 586-588).

2. Öğle Namazının Vakti. Öğle namazının vakti, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre, zeval vaktinden yani güneşin tepe noktasını geçip batıya doğru kaymasından itibaren başlar ve güneş tam tepedeyken eşyanın yere düşen gölge uzunluğu (fey-i zevâl) hariç, her şeyin gölgesi kendisinin iki misline ulaşacağı zamana kadar devam eder. Bu zamana "asr-ı sânî" denir. Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğer üç mezhep imamına göre ise, öğle namazının vakti zeval vaktinden, her şeyin gölgesi, fey-i zevâl hariç, kendisinin bir misline ulaştığı ana kadardır. Her şeyin gölgesi, fey-i zevâl hariç, kendisinin bir misline çıktığı zaman, öğle namazının vakti çıkmış, ikindi namazının

vakti girmiş olur. Bu zamana "asr-ı evvel" denir. Bir cismin gölge uzunluğunun, kendi uzunluğuna veya kendi uzunluğunun iki katına ulaşıp ulaşmadığı hesaplanırken, güneşin tam tepe noktada iken cismin yere düşen gölge uzunluğu (fey-i zevâl) hariç tutulur, yani toplam uzunluğa dahil edilmez. Söz gelimi, yere dikilen 1 m. uzunluğundaki çıtanın güneş tam tepedeyken yere düşen gölgesinin uzunluğu, ki buna fey-i zevâl denir, yarım metre olsun. Bu durumda çıtanın yere düşen gölge uzunluğu 1.5 m. olduğu zaman, gölgesinin uzunluğu kendi uzunluğu kadar (bir misli) olmuş olur. Çıtanın gölge uzunluğu 2.5 metreye ulaşırsa, kendi uzunluğunun iki misline ulaşmış olur.

Bu ihtilâftan kurtulmak için, öğle namazını her şeyin gölgesi, fey-i zevâl dışında, gölgesi bir misli olana kadar geciktirmemek; ikindi namazını da her şeyin gölgesi, fey-i zevâl dışında, iki misli olmadıkça kılmamak evlâdır.

Normal kullanımda gündüz denilince, güneşin doğmasından batmasına kadar olan süre anlaşılır (örfî gündüz). Fakat şer'î bakış açısından ise gündüz, fecr-i sâdıktan güneşin batmasına kadar olan süredir (şer'î gündüz). Şer'î gündüz örfî gündüzden daha uzun bir süredir. Öğle namazının vakti, güneşin tepe noktasını geçip batıya doğru kaymasından itibaren başlar. Güneşin tepe noktasını geçmesine "zeval" denilir. Zeval, örfî gündüzün tam ortasına denk gelir. Meselâ örfî gündüz on saat ise, bu sürenin yarısı (beş saat) zeval vaktidir ve güneş görünüşe göre gökteki yarı yolu katetmiş olur. Şimdiye kadar her şeyin gölgesi doğudan batıya doğru düşmekte iken, bundan sonra batıdan doğuya doğru düşmeye başlar. İşte güneşin tam bu yarı yola geldiği anda yere düşen gölgesine "zeval anındaki gölge" anlamında "fey-i zevâl" denir. Fey-i zevâlin yönü ve uzunluğu bölgenin ekvatordan uzaklığına, kuzey veya güney yarıkürede oluşuna göre değişir. Bu anda yere dikilen 1 m. uzunluğundaki bir şeyin gölgesi, meselâ yarım metre olsun, fey-i zevâldir. Bu andan itibaren o şeyin gölgesi, fey-i zevâle ilâveten 2 metreye ulaşınca, yani 2.5 m. olunca, asr-ı sânî olmuş, İmâm-ı Âzam'a göre öğle vakti çıkmış, ikindi vakti girmiş olur.

Tam zeval vaktinde namaz kılınmaz. Namaz kılınması câiz olmayan bu vakit, çok kısa süren bir ana mı mahsustur, yoksa bu anın biraz öncesinden mi başlar? Bir görüşe göre bu hususta örfî gündüz esas alınır. Buna göre tam zeval vaktine, gündüzün bu ana kadar geçen süresi ile geri kalan süresinin birbirine eşitliği anlamına gelmek üzere "istivâ vakti" denir ki, güneş sanki herkesin başının üzerindeymiş gibi görünür. İşte namaz kılmanın câiz olmadığı vakit bu andır. Diğer görüşe göre ise, bu hususta şer'î gündüz esas alınır.

Şer'î gündüzde ise, gündüz güneşin doğması ile değil, fecr-i sâdıkın doğması ile başladığı için istivâ vakti, zeval vaktinden biraz önceye denk gelir. Bu bakışa göre kerahet vakti, istivâ vakti ile zeval vakti arasındaki süredir.

Cuma namazının vakti de tam öğle namazının vakti gibidir.

3. İkindi Namazının Vakti. İkindi namazının vakti, öğle namazının vaktinin çıkmasından güneşin batmasına kadar olan süredir. Öğle namazının vaktinin ne zaman sona erdiği konusundaki görüş ayrılığına göre söylenecek olursa, ikindi namazının vakti, Ebû Hanîfe'ye göre her şeyin gölge uzunluğu, kendi uzunluğunun iki katına çıktığı andan itibaren, diğerlerine göre ise bir katına çaktığı andan itibaren başlar.

4. Akşam Namazının Vakti. Akşam namazının vakti güneşin batmasıyla başlar, şafağın kaybolacağı zamana kadar sürer.

Şafak, İmâm-ı Âzam'a göre akşamleyin ufuktaki kızıllıktan/kızartıdan sonra meydana gelen beyazlıktan ibarettir. Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğer üç mezhebin imamına göre şafak, ufukta meydana gelen kızıllıktır. Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olduğu rivayeti de vardır. Bu kızıllık kaybolunca akşam namazının vakti çıkmış olur.

Akşam namazının vakti dar olduğu için, bu namazı ilk vaktinde kılmak müstehaptır. Ufuktaki kızıllığın kaybolmasına kadar geciktirmek uygun değildir.

5. Yatsı Namazının Vakti. Yatsı namazının vakti, şafağın kaybolmasından yani akşam namazı vaktinin çıkmasından itibaren başlar, ikinci fecrin doğmasına kadar devam eder.

bb) Müstehap Vakitler

Her vaktin namazı, kendisi için belirlenmiş olan vaktin hangi parçasında kılınırsa kılınsın vaktinde kılınmış olur. Farz namazları vaktin ilk girdiği anda kılmak efdaldir. Nitekim Hz. Peygamber *"Vaktin evveli, Allah'ın hoşnutluğudur, vaktin sonu ise affıdır"* (Tirmizî, "Mevâkīt", 13) buyurmuştur. Fakat namazın ilk vaktinden sonraya bırakılmasında bir fazilet varsa bu takdirde vaktin sonuna bırakılabilir. Hz. Peygamber, sabah namazının ortalık biraz aydınlıkça iken kılınmasının daha faziletli olduğunu belirttiği için, sabah namazının vaktin ilk kısmında değil son kısmında kılınması (isfâr) Hanefîler'ce daha faziletli kabul edilmiştir. Fakat sonrasında vakfe yapılacağı için Müzdelife'de kılınan sabah namazının, vaktin evvelinde kılınması (taglîs) daha uygun ve faziletlidir.

Sıcak bölgelerde, yaz günlerinde, öğle namazını geciktirip serinlikte kılmak (ibrâd) efdaldir. İkindi namazını, güneşin gözü kamaştırmayacak duruma gelmesinden önceki vakte kadar geciktirmek efdal, gözü kamaştırmayacak hale gelmesine kadar geciktirmek tahrîmen mekruhtur.

Akşam namazını her zaman ilk vaktinde, yani vakti girer girmez kılmak efdaldir. Yatsı namazını gecenin ilk üçte birine kadar geciktirmek efdaldir. Uyanacağına güvenen kişiler için, vitir namazını fecrin doğmasına yakın bir zamanda kılmak efdaldir.

cc) Mekruh Vakitler

Farz namazlar için müstehap vakitler olduğu gibi, genel olarak namaz kılmak için uygun olmayan, yani namaz kılmanın mekruh olduğu vakitler de vardır. Mekruh vakitler iki kısımdır. Bir kısmında hiçbir namaz kılınmaz, bir kısmında ise özellikle nâfile namaz kılınmaz, kazâ namazı kılınabilir.

Hiçbir namazın kılınamayacağı üç mekruh vakit şunlardır:

1. Güneşin doğmasından yükselmesine kadar olan zaman (şürûk zamanı ki bu yaklaşık 40-45 dakika civarındadır).

2. Güneşin tam tepe noktasında olduğu zaman (vakt-i istivâ).

3. Güneşin batma zamanı (gurûb). Gurup vakti, güneşin sararıp veya kızarıp artık gözleri kırpıştırmadan rahatlıkla bakılacak hale geldiği vakittir. Bu vakitte sadece, o günün ikindi namazının farzı kılınabilir.

Nâfile namaz kılmanın mekruh olduğu vakitler:

1. Fecrin doğmasından sonra sabah namazının sünneti dışında nâfile namaz kılınmaz.
2. Sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar,
3. İkindi namazını kıldıktan sonra güneş batıncaya kadar,
4. Akşam namazının farzından önce,
5. Bayram namazlarından önce, ne evde ne camide,
6. Bayram namazlarından sonra, camide,
7. Arafat ve Müzdelife cem‘leri arasında,
8. Farz namazın vaktinin daralması durumunda,
9. Farza durulmak üzere kāmet getirilirken (Sabah namazının sünneti bundan müstesnadır).
10. Cuma günü hatibin minbere çıkmasından cuma namazı sona erinceye kadar nâfile namaz kılınmaz.

dd) Kutuplarda Namaz

Vakit namazın şartı olduğu gibi, namazın vâcip olmasının da sebebidir. Buna göre bir bölgede namaz vakitlerinden biri veya ikisi gerçekleşmiyorsa o vakitlere ait namazların, o bölge halkına farz olmaması gerekir. Diyelim ki bazı yerlerde senenin bir mevsiminde daha şafak kaybolmadan fecir doğarak sabah namazının vakti girmektedir. Bu durumda orada yatsı namazının vakti gerçekleşmeyeceği için, yatsı namazı kılmak gerekmez. Fakat meselenin özü üzerinde düşünen mudakkik fakihlere göre vakit, namazın bir şartı, sebebi ve alâmeti olsa da, namazın asıl sebebi ilâhî hitaptır. Bütün müslümanlar beş vakit namaz ile mükelleftirler. Bu sebeple bir bölgede herhangi bir namazın vakti gerçekleşmiyorsa veya tam olarak belirlenemiyorsa orada yaşayanlar, namaz vakitleri tam olarak belirlenebilen en yakın bölgedeki namaz vakitlerine göre bir takdir ve belirleme yaparak namazlarını kılarlar. Aynı şekilde güneşi uzun bir müddet batmayan veya doğmayan yerlerde en yakın bölgeye itibar edilmesi gerekir. Nitekim bu bölgelerde yaşayan insanlar günlük hayatlarını da güneşe göre değil 24 saatlik bir zaman dilimine göre düzenlemektedirler.

6. Niyet

Niyet “azmetmek, kesin olarak irade etmek, kastetmek” demektir. Daha açık bir ifadeyle kalbin bir şeye karar vermesi, hangi işin ne için yapıldığının açıklıkla farkında olunması demektir. Namaz hususunda niyet Allah için safiyetle namaz kılmayı istemek ve hangi namazın kılınacağını bilmektir.

Namazın geçerli olması için niyetin gerekli olduğunda İslâm bilginleri ittifak etmişlerdir. Ancak çoğunluk bunu sıhhat şartı sayarken, Şâfiîler ve bazı Mâlikîler rükün sayarlar.

Niyetin kalp ile yapılması esas olup dil ile söylenmesi şart değildir. Bununla birlikte ayrıca dil ile de söylenmesi daha iyi olur ve bu tarzda niyet, çoğunluğa göre müstehaptır. Kalpten geçirilen ile dil ile söylenen birbirine uymuyor ise, kalpten geçirilene itibar edilir. Mâlikîler'e göre ise dil ile söylenmesi câiz ise de söylenmemesi daha iyidir.

Hanefî mezhebine göre farz namazlar, vitir namazı, adak namazı ve bayram namazları için belirleme şarttır. Meselâ "bugünkü sabah namazına" diye niyet edilir. Fakat vakit içerisinde, o vaktin hangi vakit olduğunu bilmek kaydıyla "bu vaktin farzını kılmaya" diye niyet edilmesi de yeterlidir. Fakat cuma namazında, vaktin namazına niyet etmek yeterli olmaz, çünkü vakit cuma vakti değil, öğle namazının vaktidir.

Nâfile namazlar için "falanca namazın ilk sünnetini veya son sünnetini kılmaya niyet ettim" diye niyet edilir. Bununla birlikte, ister müekked isterse gayr-i müekked olsun nâfile namazlarda, "falanca namazın sünnetini" diye bir belirleme yapmak şart değildir; sadece namaz kılmaya niyet edilmesi yeterlidir, fakat belirleme yapılması daha iyi olur. Özellikle teravih namazı kılarken, "teravih namazına" veya "vaktin sünnetine" diye niyet edilmesi daha ihtiyatlı bir tutum olur. Cemaate yetişip de imamın farzı mı yoksa teravihi mi kıldırdığını bilmeyen bir kimse, farza niyet ederek imama uyar. Eğer imam farzı kıldırmakta ise, uyan kişinin farzı sahih olur; imam teravihi kıldırmakta imişse, uyan kişinin kıldığı namaz nâfile olur, fakat yatsının farzından önce olduğu için teravih namazı yerine geçmez.

Niyet ederken hangi farz namazın kılındığının belirlenmesi (tayin) şart olmakla birlikte, eda veya kazâ şeklinde bir belirleme yapmak gerekli değildir. Çünkü kazâya kalmış bir namaz, eda niyetiyle kazâ edilebileceği gibi, henüz vakti çıkmamış bir namaz da kazâ niyetiyle eda edilebilir.

Cemaatle namaz kılınması halinde imama uymaya da niyet edilmesi gerekir. Fakat imamın, imamlığa niyet etmesi şart değildir. Arkada kadın cemaat bulunması halinde, kadınların iktidâsının sahih olabilmesi için imamın onlara imam olmaya niyet etmesi gerektiği söylenmiştir.

Niyetin Zamanı. Niyetin iftitah tekbiriyle birlikte yapılması efdaldir. Fakat niyet ile tekbir arasında namaz ile bağdaşmayacak bir iş bulunmaması şartıyla, tekbirden önce de niyet edilebilir. Tekbir alındıktan sonra yapılan niyet çoğunluk tarafından kabul edilen görüşe göre geçerli olmaz. Diğer bir görüşe göre Sübhâneke'den veya eûzüden önce edilen niyet ile namaz geçerli olur. Öteki mezhepler niyet ile tekbirin yakın olmasına önem vermişlerdir. Özellikle Şâfiî mezhebinde niyetin hemen tekbirden önce veya tekbirle birlikte yapılması gerekir.

Namaza başlarken yapılan niyetin namaz sonuna kadar hatırlanması şart değildir. Bu bakımdan bir kimse bir vaktin farz namazına niyet ederek namaza başlasa, daha sonra nâfile kılıyormuş gibi bir zan ile namazını tamamlasa, farz namazı kılmış sayılır.

b) NAMAZIN RÜKÜNLERİ

1. İftitah Tekbiri

İftitah "başlamak, kapıyı açıp girmek" anlamındadır. İftitah tekbiri (tahrîme), namaza başlarken alınan tekbir olup "Allahüekber" cümlesini söylemektir. İftitah tekbiri, bütün mezhep imamlarına göre farz olmakla birlikte Hanefî imamlar bunu rükün değil şart olarak, diğer üç mezhep imamı ise rükün olarak değerlendirmiştir. İftitah tekbiri Hanefî mezhebinde rükün değil şart olmakla birlikte, rükünlere çok yakın oluşu sebebiyle bir rükün gibi değerlendirilmesi ve rükünler arasında ele alınması yanlış olmaz.

İftitah tekbirinin şart veya rükün kabul edilmesi şeklindeki görüş ayrılığının pratik sonucu şudur: Bir kimsenin setr-i avret, necâsetten tahâret veya istikbâl-i kıble şartını, iftitah tekbirinden sonra yerine getirmesi durumunda kıldığı namaz, iftitah tekbirini şart sayanlara göre geçerli, rükün sayanlara göre ise geçersizdir. Söz gelimi kolu başı açık olarak tekbir alıp namaza duran bir kadın iftitah tekbirinden sonra kolunu başını örtse Hanefî imamlara göre namazı geçerli, ötekilere göre geçersizdir.

Bilen ve söylemekte güçlük çekmeyen kişi iftitah tekbirinde Allahüekber demelidir. Allah'ı yüceltme, O'nun büyüklüğünü ikrar anlamı taşıyan “Allahü kebîr”, "Allahü azîm" gibi başka sözlerle tekbir alındığında, farz yerine gelmiş olur. Fakat "estağfirullah" (Allah'tan bağışlanmak dilerim) veya "bismillah" gibi dua anlamı taşıyan ifadelerle tekbir alınacak olursa farz yerine gelmiş olmaz. Yine bir kimse Arapça dışında bir dilde tekbir getirecek olsa, Ebû Hanîfe'ye göre bu da yeterlidir.

Hz. Peygamber'in tekbir alırken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığına dair rivayet bulunduğu gibi, kulak hizasına veya kulaklarının üstü hizasına kadar kaldırdığına dair rivayetler de vardır. Bu rivayetlerin birleştirilmesi durumunda, tekbir alırken başı hafifçe öne eğerek başparmak kulak memesine değecek şekilde elleri kaldırmanın uygun olduğu belirtilmiştir.

Tekbir cümlesinde "Allah" kelimesinin ilk harfi olan A harfini uzatarak "Âllah" yahut "Aallah" veya “Eallah” diye tekrarlayarak okumak câiz değildir. Bu şekilde okumak mânayı bozacağı için, farz yerine getirilmemiş ve namaz geçersiz olur.

İmama uymak üzere ayakta alınan iftitah tekbirinin tamamen kıyam halinde alınması şarttır. Buna göre, rükû halinde bulunan imama uyacak olan kimse, kıyam halinde Allah deyip, ekber lafzını rükûa vardıktan sonra diyecek olsa, imama uyması sahih olmaz.

2. Kıyam

Kıyam "doğrulmak, dikelmek, ayakta durmak" demektir. Namazı oluşturan ana unsurlardan biri olarak kıyam, iftitah tekbiri ve her rek'atta Kur'an'dan okunması gerekli asgari miktarı okuyacak kadar bir süre ayakta durmak anlamına gelir.

Farz ve vâcip namazlarda ve Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe göre sabah namazının sünnetinde kıyam bir rükündür. Gücü yeten kişi bu rüknü yerine getirmeden, meselâ oturarak farz veya vâcip bir namaz kılarsa namazı geçerli olmaz. Yine bir kimse, çekiliverse düşeceği bir tarzda, duvara veya bastona yaslanarak namaz kılacak olursa, namazı geçersiz olur. Nâfile namazlarda ise kişi, ayakta durmaya gücü yettiği halde oturarak da namaz kılabilir.

Hasta veya ayakta durmaya gücü yetmeyen kişiden kıyam vecîbesi düşer. Bu kişi oturmaya güç yetiriyorsa, namazı oturarak kılar. Bu durumda oturma, o kişi için hükmen kıyam yerine geçer. Oturmaya da gücü yetmiyorsa nasıl kılabiliyorsa öyle, uzanarak veya ima ederek kılar.

3. Kıraat

Sözlükte "okumak" anlamına gelen kıraat, "Kur'an okumak" demektir. Namazda bir miktar Kur'an okumak gerekir. Namazda Kur'an, kıyam halinde iken yani ayakta dururken okunur. Namazda okunması gereken asgari miktar, kısa üç âyet veya buna denk bir uzun âyettir. Namazın asıl iskeletini oluşturan ve biçimini veren kıyam, rükû ve secde gibi rükünlere nisbetle kıraat, namazın zâit rüknü olarak kabul edilir. Bu yüzden, kıyam, rükû, secde ve son oturuş, gerek cemaatle namaz kılarken gerekse tek başına namaz kılarken terkedilmediği halde, kıraat, imama uyan kişiden düşer.

Kıraat nâfile namazların, vitir namazının ve iki rek'atlı namazların bütün rek'atlarında, dört veya üç rek'atlı farz namazların ise herhangi iki rek'atında olması farzdır. Kıraatin ilk iki rek'atta olması ise vâciptir. İkinci rek'attan sonraki rek'at veya rek'atlarda Fâtiha sûresini okumak Hanefî imamlardan yapılan bir rivayete göre vâcip, diğer bir rivayete göre ise sünnettir.

Hanefîler'in farz namazların ilk iki rek'atı dışında Fâtiha sûresinin okunmasını sünnet kabul etmeleri, farz namazları iki rek'at esası üzerine değerlendirmelerinin bir sonucudur. Seferde dört rekatlı namazların kısaltılıp iki rek'at olarak kılınması gerektiğindeki ısrarlarının da bu noktayla ilgisi vardır.

Kıraat konusundaki bu kurallar, Hanefî mezhebinde, imam olan için ve tek başına kılan için söz konusudur. İmama uyan kişinin kıraat yükümlülüğü yoktur; kılınan namaz açıktan (cehrî, âşikâre) okunan namaz ise imamı dinler, değilse susar.

Diğer üç mezhepte ise kıraatin asgari miktarı her rek'atta Fâtiha sûresinin okunmasıdır. İlk iki rek'atta Fâtiha'dan sonra Kur'an'dan bir sûre veya birkaç âyet daha okumak (zamm-ı sûre) sünnettir. Bu mezheplerde kıraat, imam ve yalnız başına kılan için olduğu gibi imama uyan için de geçerlidir. Şu var ki imama uyan kişi, sessiz namazda Fâtiha'yı ve ardından eklenecek bir sûreyi, sesli namazda ise Şâfiîler'e göre sadece Fâtiha'yı okur; Mâlikî ve Hanbelîler'e göre bir şey okumayıp sadece dinler. Ahmed b. Hanbel'e göre, tercihen hem dinlemeli, hem de imam ara verdiğinde okumalıdır.

Besmele Şâfiî mezhebine göre Fâtiha sûresinden bir âyet olduğu için, besmelenin okunması da kıraat vecîbesinin bir parçasıdır, yani namazın farzlarındandır.

aa) Kur'an Meâliyle Kıraat

Fakihlerin namazda kıraat rüknünü diğer rükünlerden daha hafif tuttuğu, bunun yerine getirilmesinde âzami kolaylıklar gösterdiği, hatta bazan -imama uyan kimsede olduğu gibi- bunu aramadığı görülür. Bunun için de kıraat rüknünün ifası için bir âyetin okunması yeterli görülmüş, böylece Arapça bilmeyenlerin veya telaffuzda zorlananların da yerine getirebileceği ortalama bir ölçü konulmuştur. On dört asırlık İslâm geleneği içinde, namazda kıraatın ana dille olması taleplerinin ve bunu konu olan tartışmaların ciddi ölçekte gündeme gelmeyişi de bu kolaylıktan kaynaklanmaktadır.

Kıraatin namazda farz olması, Kur'an'ın tanımında mâna ve lafız ayırımını veya böyle bir ayırımın yapılıp yapılamayacağını da gündeme getirmiştir. Fakihlerin çoğunluğu böyle bir ayırıma gerek görmezken Ebû Hanîfe'nin Kur'an tanımında mânaya öncelik verdiği, lafzı da bu anlamın kalıpları olarak gördüğü bilinmektedir. Ancak bu tartışma namazdaki kıraat rüknünün ifa şekline ilişkin olup, bütün fakihlere ve İslâm bilginlerine göre -ibadetin biçimi haricinde-, Kur'an'ın anlamının öncelikli olduğu, onu okumaktan ziyade anlamanın ve içeriğiyle ilgili tefekkürün ana gayeyi teşkil ettiği kuşkusuzdur.

Ebû Hanîfe'den başka bütün müctehidlere göre Arapça ezberleyip okuyabilen kimselerin namazda Kur'an'ı asıl dilinden Kur'ân'dan okumaları farzdır. Hanefî mezhebine göre Arapça'ya dili dönmeyen veya ezberleyemeyen kimseler öğreninceye kadar namazda Kur'an'ı (anlamını, meâlini) kendi dillerinde okuyabilirler.

"Zelletü'l-kārî" bahsinde görüleceği üzere "Namazda, kıraat rüknü yerine getirilirken Kur'an'dan olmayan bir kelime okunursa namaz bozulur."

Namazda önemli olan ibadet şuurudur. Okuduğunun mânasını da bilmek ve namazda bunu düşünmek isteyenler, okuyacakları Kur'an'ın namazdan önce meâlini okurlar, mânasını buradan anlarlar, namazda Kur'an'ı asıl dilinden okurken bu mâna ve içerik üzerinde düşünebilirler. Ancak namazın şekli açısından daha önemli ve gerekli olan, mânayı anlamak ve düşünmek değil, ibadet bilinciyle belli bir biçim ve davranışın yerine getirilmesidir. Kaldı ki, dinî âyin ve törenlerin hemen bütün din ve inanışlarda belli bir sembolizm ve biçimsellik içerdiği bilinmektedir. Hatta ibadetin haz ve gizeminin biraz da bu biçimde saklandığı söylenebilir.

bb) Gizli ve Açık Okumanın Ölçüsü

Bir yazıyı hiç ses çıkarmadan ve dili dahi kıpırdatmadan okumak mümkündür ve buna Türkçe'de "içinden okumak veya sessiz okumak" denildiği gibi "gözüyle süzmek" de denilir. Ezberlenmiş herhangi bir metni meselâ bir şiiri dili hareket ettirmeden ve ses çıkarmadan tekrarlamak ise "içinden okumak" olarak adlandırılmaz, belki "içinden geçirmek, zihinden tekrar etmek" denir; fakat anlam olarak içinden okumaya yakındır. Bir yazıyı fısıltı ile kendisi veya yakınında bulunanların duyabileceği bir tonla okumaya "alçak sesle okumak", bu şekilde bir iki kişinin duyabileceği bir sesle konuşmaya ise "fısıldamak, fısıltı ile konuşmak, alçak sesle konuşmak" denilir.

Namazda kıraatin cehrî yapılmasının anlamı, başkalarının duyacağı ses tonuyla okumak demektir. Buna açıktan okumak veya yüksek sesle okumak denilmektedir. Kur'ân'ı açıktan okumanın anlamı belli olduğu için bu konuda görüş ayrılığı olmamıştır. Fakat hafî okuyuşun anlamı ve tanımlanması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Fakihler ezberlenmiş olan Fâtiha sûresinin ve diğer sûrelerin namazda dili kıpırdatmaksızın ve ses çıkarmaksızın zihinden tekrarlanmasını okuma (kıraat) saymamışlardır; yani böyle yapmakla, namazın rüknü olan kıraatin yerine getirilmiş olmayacağını söylemişlerdir. Hiç ses çıkarmamakla birlikte

harfleri diliyle düzeltmenin okuma sayılıp sayılmayacağı ise tartışmalıdır. Dilin hareketinin okuma sayılmayacağını söyleyenlere göre kendi duyabileceği bir sesle, fısıldar gibi, harfleri yerlerinden çıkartmak ve niteliklerini uygulamak suretiyle kıraat etmek en doğrusudur. Kimi âlimler ise, ezberdeki bir sûreyi ses çıkarmadan fakat dili hareket ettirerek tekrarlamanın okuma sayılacağını söylemişlerdir. Bu konuda kesin bir ölçü getirmek zor olduğu için namaz kılan kişi, kendisi hangi durumda daha fazla huşû ve kalp huzuru duyuyorsa o şekilde davranmalı; başkalarıyla birlikte toplu olarak namaz kılınan yerlerde başkalarının huşû ve kalp huzurunu ihlâl edecek şekildeki okumalardan kaçınmalıdır. Genellikle açıktan okumanın alt sınırı, bir başkasının işitebileceği derecede yüksek sesle okumak şeklinde, gizli okumanın üst sınırı ise en fazla kendi işiteceği şekilde okumaktır.

Alçak sesle okumanın tarifi yapılırken, dayanılan gerekçelerden biri *"Velâ techer bi salâtike velâ tuhâfit bihâ vebtaği beyne zâlike sebîlâ"* (el-İsrâ 17/110) âyetidir. İçinde geçen "salât" kelimesine iki farklı anlam verildiği için bu âyet iki farklı şekilde anlaşılmaya müsaittir. Kimileri âyette geçen salât kelimesine kıraat (Kur'an okuma), kimileri de dua anlamı vermişlerdir. Her iki anlamı destekleyen rivayetler de bulunmaktadır. Âyete verilen birinci anlam *"Kur'an okurken sesini yükseltme, tamamen de kısma; bu ikisi arasında bir yol tut"* şeklindedir. Bu anlamı destekleyen rivayet İbn Abbas'tan gelmektedir. İbn Abbas'ın ifadesine göre, Hz. Peygamber yüksek sesle Kur'an okuyordu. Bunu duyan kâfirlerin, Kur'an'a, onu getirene, gönderene ve Kur'an'ın geldiği kişiye sövmeleri üzerine Hz. Peygamber hiç kimse duymayacak derecede sesini kıstı. Bunun üzerine yukarıdaki âyet indi (Buhârî, "Tefsîr", 17, 14/V, 229).

Âyete verilen ikinci anlam *"Dua ederken sesini yükseltme, tamamen de kısma. Bu ikisi arasında bir yol tut"* şeklindedir. Bu anlamı destekleyen husus Hz. Âişe'nin, âyette geçen salât kelimesini dua olarak açıklamış olmasıdır (Buhârî, V, 229; Müslim, "Salât", 31/I, 329-330). Salât kelimesinin Kur'an'da, Hz. Peygamber'in sözlerinde ve Arap dilinde hiçbir şekilde kıraat anlamına gelecek biçimde kullanılmayıp "dua" anlamında kullanıldığı, ayrıca âyetin baş tarafında *"De ki: İster Allah deyin, ister Rahman deyin, hangi isimle dua etseniz, en güzel isimler O'nundur"* denilerek dua etmenin emredildiği veya duadan bahsedildiği dikkate alınınca bu ikinci anlamın daha uygun olduğu söylenebilir.

cc) Zelletü'l-kārî

Namazda kıraat ederken her rek'atta okunan Fâtiha sûresinin ve arkasından eklenmek üzere birkaç sûrenin iyi ezberlenmesi ve okuyuşlarda titiz davranılması gerekeceği bellidir. Bununla birlikte Kur'an okurken çeşitli sebeplerle okuma hatası yapılabilir. Bu okuyuş hataları ve dil sürçmesi fıkıh terminolojisinde "zelletü'l-kārî" olarak adlandırılır. Okuyuş hatası, Arap olan olmayan herkes için söz konusu olabilir. Arapça bilmeyenler için ayrıca telaffuz ve hareke problemi de söz konusudur. Âlimler okuyuşta yapılan hataların, kıraat şartının yerine gelip gelmediğine, dolayısıyla namazın sahih olup olmadığına etkisi üzerinde düşünmüş ve bunun için birtakım ölçüler getirmişlerdir. Fakat getirilen ölçü daha ziyade anlamın bozulması, değiştirilen kelimenin Kur'an'da olup olmaması gibi, yine Arapça bilmeyen kişilerin tam olarak farkına varamayacağı teknik hususiyetler içerdiği için Arapça ile meşgul olmamış kişiler açısından bu bilgi ve ölçülerin fazla pratik değeri yoktur. Bu bakımdan, bu ölçülere genel olarak işaret edip, sıklıkla karşılaşılabilecek bazı durumlara ilişkin hükümlere işaret etmeyi yeterli bulmaktayız.

1. Namazın rükünlerinden biri olan kıraati ifa ederken Kur'an'ın bir kelimesinin dahi anlam bozulacak şekilde kasten değiştirilmesi halinde namaz bozulur. Kasıtsız olarak yanlışlık yapmak durumunda esas alınacak ölçü, değiştirilen lafzın Kur'an lafızlarından olup olmadığına bakılmasıdır. Eğer Kur'an lafızlarından olmayan bir lafız okunmuş olursa namaz bozulur. Okunan şey Kur'an lafızlarından olduğu sürece zabt ve i'rabında ve mânada bir bozukluk (halel) olsa bile namaz fâsid olmaz. Yine kelime sonlarındaki hareke yanlışları, anlamı değiştirse bile namaz bozulmaz.

2. Bir harf yerine başka bir harf okumak: Bu harfler sin ve sad harfi gibi mahreç yakınlığı bulunan harflerden ise namaz bozulmaz. Meselâ, "Allahü's-samed" diyecek yerde "Allâhü's-semed" demek "felâ takher" diyecek yerde "felâ tekher" demek, "fethun karîb" diyecek yerde "fethun garîb" demek namazı bozmaz. Fakat âlimlerin çoğunluğu "Allahü ehad" yerine "Allahü ehat" okumanın namazı bozacağı görüşünde oldukları için, İhlâs sûresini okurken "dâl" harfini, "te" gibi okumamaya dikkat etmek gerekir.

3. Mahreç yakınlığı olmamakla birlikte bazı harfler yaygın olarak karıştırıldığı için ayırt etme zorluğu bulunan bu çeşit harflerin birbiri yerine geçirilmesi durumunda birçok fakihe göre namaz bozulmaz. Meselâ "dât" yerine "dâl", "zâl" veya "zı" harfinin okunması böyledir.

4. Şeddeli harfi şeddesiz veya şeddesiz harfi şeddeli, uzun okunacak yerde kısa veya kısa okunacak yerde uzun, idgam yapılacak yerde idgamsız veya idgam yapılmayacak yerde idgam yaparak okumakla namaz bozulmaz. Meselâ "iyyâke na‘büdü" diyecek yerde "iyâke na‘büdü" demekle namaz bozulmaz.

5. Kelimenin bir parçası kesilse, meselâ "el-hamdü..." diyecekken, unutmak veya nefesi yetmemek veya nefesi bir sebeple tıkanmaktan dolayı, "el..." deyip, durduktan sonra "el-hamdü..." denilse veya okunacak kelime hatıra gelmeyip başka bir kelimeye geçilse çoğunluğa göre namaz bozulmaz. Çünkü bu durumlarda zaruret ve kaçınılması mümkün olmayan bir durum (umûm-ı belvâ) vardır.

6. Eğer âyete bir harf ilâve edilse, mâna değişmiyorsa namaz bozulmaz. Buna mukabil, "Allahüekber" ifadesinin başına bir "e" harfi eklenecek olsa, anlam bütünüyle değişeceği ve inanç noktasından riskli bir anlam çıkacağı için namaz bozulur. Çünkü "Allahüekber" sözünün anlamı, "Allah en büyüktür" şeklinde olup başına "e" harfi eklendiği zaman "Allah en büyük müdür?" şekline dönüşmektedir.

7. Anlam bozulmadığı takdirde kelimelerin yerinin değişmesiyle namaz bozulmaz. Meselâ "fîhâ zefîrun ve şehîkun" yerine "fîhâ şehîkun ve zefîrun" okunmasıyla namaz bozulmaz. Fakat anlam değişirse namaz bozulur.

8. Bir kimse namazda fâhiş hata ile okuduktan sonra, dönüp yeniden düzgün şekilde okursa namazı câiz olur.

9. Kıraat esnasında az veya çok miktarda âyet atlamakla namaz bozulmaz.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre Fâtiha dışındaki okuyuşlarda kasıtlı olmamak şartıyla meydana gelen hata sebebiyle namaz bozulmaz. Bu bakımdan, özellikle Fâtiha'yı hatasız öğrenmeye, doğru ezberleyip doğru okumaya çalışmak iyi olur.

4. Rükû

Rükû sözlükte "eğilmek" anlamına gelir. Namazın ana unsurlarından olan rükû, eller dizlere erecek şekilde öne doğru eğilmek demektir. Hz. Peygamber'in uygulamasına en uygun rükû şekli, sırt ve baş düz bir satıh oluşturacak biçimde eğilmektir. Tarif edilen bu rükû duruşunda bir müddet beklemek (tuma'nîne) ve yine rükûdan doğrulup, secdeye varmadan önce uzuvları sakin oluncaya değin bir süre kıyam vaziyetinde beklemek (kavme) ta‘dîl-i erkânın birer parçası olduğundan, Ebû Yûsuf'a ve Hanefî mezhebi

dışındaki üç mezhebe göre tuma'nîne ve kavme farzdır. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre ise vâciptir. Bu tume'nîne ve kavme süresinin asgari ölçüsü "sübhânellâhi'l-azîm" diyecek kadar durmaktır.

5. Secde

Secde sözlükte "itaat, teslimiyet ve tevazu içinde eğilmek, yere kapanmak, yüzü yere sürmek" anlamına gelir. Namazın her rek'atında belirli uzuvları yere veya yere bitişik bir mahalle koyarak iki defa yere kapanmak namazın rükünlerindendir. Hz. Peygamber'in uygulamasına en uygun secde yüz, eller, dizler ve ayak parmaklarının üzerine olmak üzere yedi uzuv üzerinde yapılanıdır. Bununla birlikte bunlardan bir kısmı ile yetinildiğinde secdenin geçerli olup olmayacağı konusunda mezhepler arasında farklılıklar vardır. Hanefî mezhebinde farz olan, alnın ve ayakların hiç değilse bir ayağın yere dayanmasıdır. Burnun konması vâcip, ellerin ve dizlerin konması ise sünnettir. Tercih edilen görüşe göre, bir ayağın sadece bir parmağını veya sadece üstünü yere koymak yeterli değildir. Yine bir mazeret (özür) yokken alnı yere değdirmeden sadece burun üzerine secde yeterli olmaz.

Hanefîler'den Züfer ile Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, yedi uzvun (eller, ayaklar, dizler ve yüz) her birinin bir kısmının yere değdirilmesi farzdır. Şâfiîler'e göre avuç içlerinin ve ayak parmaklarının alt taraflarının yere gelmesi gerekir. Mâlikî mezhebinde farz olan, secdenin alnın bir kısmı üzerinde yapılmasıdır. Özür sebebiyle bunu yapamayan ima ile secde eder. Sadece burnun üzerine secde edilmesi yeterli değildir.

Secdede ve iki secde arasında bir miktar beklemek (tume'nîne), rükûdaki tume'nînenin hükmüyle aynıdır.

6. Ka'de-i Ahîre

Ka'de-i ahîre "son oturuş" demektir. Namazın sonunda bir süre (teşehhüt miktarı) oturup beklemek namazın rükünlerindendir. İki rek'atlık namazlardaki oturuş, daha önce oturuş bulunmadığı için son oturuş sayılır.

Son oturuştaki süre Hanefîler'e göre "teşehhüt" miktarıdır. Teşehhüt miktarı ise, "Tahiyyât" duasını okuyacak kadar bir süredir. Şâfiî ve Hanbelîler'de ise farz olan oturuş süresi teşehhüt miktarına ilâveten bir de Hz. Peygamber'e salavat getirilebilecek ("Allahümme salli alâ Muhammed" diyecek) kadardır. Mâlikî mezhebine göre farz olan, hiç değilse selâm vermeye elverişli bir süre oturmaktır.

Namaz ibadetinin ana çatısını oluşturan şartlar ve rükünler bunlar olmakla birlikte, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ta'dîl-i erkân ve namazdan kendi fiili ile çıkmak da fakihlerin bir kısmına veya çoğunluğuna göre namazın farz veya vâcipleri arasında sayılır. Bu sebeple bu iki kavram hakkında burada bilgi verilmesi yerinde olur.

Ta'dîl-i Erkân

Ta'dîl-i erkân, rükünleri düzgün, yerli yerinde ve düzenli yapmak demektir. Ta'dîl-i erkâna riayetin sonucunda rükünler şekil olarak düzgün ve kıvamında yerine getirilmiş olur. Böylece kişi namazını üstün körü değil, "dört başı mâmur" kılmış olur. Ta'dîl-i erkâna yakın anlamda kullanılan "tuma'nîne" kelimesi, yapılmakta olan rüküne hakkının verildiğine kanaat getirilmesi ve yapılan işin içe sinmesi halini ifade eder ki ta'dîl-i erkâna riayetin sonucudur. Ta'dîl-i erkân özellikle rükûda, rükûdan doğrulmada, secdede ve iki secde arasındaki oturuşta söz konusu olur.

Hanefî mezhebi eserlerinde rükûda "tuma'nîne"nin, rükûdan doğrulduktan sonra bir süre ayakta beklemenin (kavme) ve iki secde arasında bir süre ("sübhanellâhi'l-azîm" diyecek kadar) oturarak beklemenin (celse) sünnet olduğu kaydedilmekle beraber kuvvetli görüşe göre bunlar ta'dîl-i erkânın birer boyutu olmak bakımından vâciptir.

Ta'dîl-i erkân, Ebû Yûsuf'a ve Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebe göre, ayrı bir rükün veya rüknün şartı olması itibariyle farzdır. Hanefî mezhebine göre (Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre) ise vâciptir.

Namazdan Kendi Fiili ile Çıkmak

Ebû Hanîfe'ye göre namaz kılan kişinin, namazın sonunda kendi istek ve iradesiyle yaptığı bir fiil ile namazdan çıkması namazın rükünlerindendir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise teşehhüt miktarı oturmakla namaz rükünleri itibariyle tamamlanmış olur. Bu görüş ayrılığının ayrıntı sayılabilecek bazı fıkhî sonuçları vardır. Buna göre bir kimse ka'de-i ahîrede teşehhüt miktarı oturduktan sonra kendi isteği ile, namazla bağdaşmayacak bir fiil işlese, meselâ kendisine verilen selâmı almak veya hapşırana "çok yaşa" veya "yerhamükellâh" demek gibi bir şekilde konuşsa, her üç imama göre de namazı tamam sayılır. Fakat teşehhüt miktarı oturduktan sonra, kendi isteği dışında bir sebeple namazı bozulsa Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre bu kişinin namazı tamamdır, Ebû Hanîfe'ye göre ise tamam değildir. Hemen abdest alıp kendi istek ve iradesiyle (ihtiyar) namazdan çıkmazsa namazı geçersiz olur ve yeniden kılması gerekir. Yine son oturuşta, teşehhüt miktarı

oturduktan sonra henüz kendi istek ve iradesiyle namazdan çıkmadan namaz vakti çıksa, bu kişinin namazı iki imama göre tamamdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise fâsiddir.

Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre namazdan çıkmak için birinci selâmın verilmesi; Hanbelî mezhebine göre de iki tarafa selâm verilmesi farzdır. Hanefî mezhebine göre ise selâm farz değil, vâciptir.

Hanefîler, Hz. Peygamber'in bazan teşehhüt miktarı oturduktan sonra, selâm vermeden arkadaşlarına dönerek konuşmak gibi bir fiille namazı tamamladığını bildiren rivayetleri dikkate alarak namazdan selâmla çıkmayı rükün saymamışlardır.

B) NAMAZIN VÂCİPLERİ

Namazın vâciplerinden herhangi birinin terkedilmesi namazı bozmaz. Namazın vâciplerinden biri sehven terkedilmişse sehiv secdesi yapılması, eğer kasten terkedilmişse namazın iade edilmesi yani yeniden kılınması gerekir.

Hanefîler'deki vâcip kavramı, diğer mezheplerde bulunmadığı için burada Hanefîler'in terminolojisine göre belirtilen vâciplerin bir kısmı, öteki mezheplerde farz sayılırken, bir kısmı sünnet sayılmaktadır. Farz olan bir şey terkedildiği zaman namaz fâsid (geçersiz) olur. Namazın vâciplerinden biri bilerek terkedildiği zaman namazı yeniden kılmak (iade), bilmeyerek (sehven) terkedildiği zaman ise sehiv secdesi yapmak lâzım gelir. Sehiv secdesi yapılmadığı zaman ise, eksikliğin verdiği kerahete rağmen namaz borcu düşmüş olur.

Namazın vâcipleri şunlardır:

1. Namaza "Allahüekber" sözüyle başlamak. Bu, çoğunluğa göre farzdır.

2. Nafile ve vacip namazların her rek'atında, farz namazların ilk iki rek'atında Fâtiha sûresini okumak. Bu, çoğunluğa göre farzdır.

3. Farz namazların ilk iki rek'atında, vâcip ve nâfile namazların her rek'atında Fâtiha'dan sonra, Kur'an'dan kısa bir sûre veya buna denk düşecek bir veya birkaç âyet okumak (zamm-ı sûre), Fâtiha'ya bir küçük sûre veya en küçük sûreye denk üç kısa âyet ya da üç kısa âyete denk bir uzun âyet eklemek vâciptir (En küçük sûre Kevser sûresi [İnnâ a'taynâke'l-kevser] ve en

kısa âyet "sümme nazar" âyetidir). Fâtiha'dan sonra bir sûre daha okumak çoğunluğa göre sünnettir.

4. Farz olan kıraati ilk iki rek'atta yerine getirmek.

5. Fâtiha'yı, eklenecek sûreden önce okumak.

6. Tek başına namaz kılarken öğle ve ikindi namazları ile gündüz kılınan nâfile namazlarda gizli okumak (kırâat-i hafî yapmak). Gizli okumanın ölçüsü, sadece kendisinin duyabileceği kadar kısık bir sesle okumaktır. Sabah, akşam ve yatsı namazları ile gece kılacağı nâfile namazlarda kişi serbesttir; isterse sesli (cehrî), isterse hafî (alçak sesle) okuyabilir.

7. Cemaatle kılınan namazda imam, sabah namazı ile akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rek'atında sesli okumalıdır. Cuma namazında, bayram namazlarında, cemaatle kılınan teravih namazında, teravihten sonra cemaatle kılınan vitir namazında da imam kıraati yüksek sesle yapar.

İmam, öğle ve ikindi namazlarının bütün rek'atlarında, akşam namazının üçüncü ve yatsı namazının son iki rek'atında kıraati hafî yapar.

8. Secdede alın ile birlikte burnu da yere koymak.

9. Üç ve dört rek'atlı namazlarda ikinci rek'atın sonunda oturmak (ka'de-i ûlâ = ilk oturuş).

10. Namazların gerek ilk, gerekse son oturuşunda teşehhütte bulunmak, yani Tahiyyât'ı okumak.

11. Namazın sonunda sağ ve sol tarafa selâm vermek ("es-Selâmü aleyküm ve rahmetullah" cümlesinin "es-Selâm" kısmını söylemek vâcip, "aleyküm ve rahmetullah" kısmını söylemek ise sünnettir).

12. Farz olan fiillerin sırasına riayet etmek (kıyamdan sonra rükûa gitmek, iki secdeyi peş peşe yapmak gibi).

13. Farz olan fiili geciktirmemek. Meselâ, birinci oturuşta Tahiyyât'ı okuduktan sonra, "Allahümme salli alâ Muhammed" diyecek kadar bir süre bekledikten sonra üçüncü rek'ata kalkılacak olursa farz geciktirilmiş sayılır ve sehiv secdesi gerekir.

14. Vitir namazında Kunut duası okumak Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, İmâmeyn'e (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) göre sünnettir.

15. Ramazan ve kurban bayramı namazlarının her iki rek'atında ilâve (zâit) üçer tekbir almak (bayram namazının ikinci rek'atında rükûa giderken

tekbir almak da vâciptir. İkinci rek'atta getirilen ilâve tekbirler rükûdan hemen önce olduğu için bu rek'atta rükûa giderken alınan tekbir de vâcip sayılmıştır).

16. Sehiv secdesi yapılmasını gerektiren bir fiilde bulunulmuşsa sehiv secdesi yapmak. Sehiv secdesinden sonra selâm vermek de vâciptir.

17. Ta'dîl-i erkâna riayet etmek Ebû Yûsuf'a göre farz, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre vâciptir.

18. Namazdayken secde âyeti okunmuşsa tilâvet secdesi yapmak (bk. Tilâvet Secdesi).

V. NAMAZIN SÜNNET ve ÂDÂBI

Sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı ve bir mazeret olmaksızın terketmediği veya mazeretsiz nâdiren terkettiği şeydir. Namazda Sübhâneke duasını okumak, eûzü çekmek bu mânada sünnettir. Sünnetin yapılmasına sevap olmakla birlikte terkedilmesine ceza (ikab) yoktur; sadece kınama ve sitem (itâb) vardır. Namazın sünnetleri, namazın vâciplerini tamamlar, onlardaki kusurları telâfiye ve fazla sevaba vesile olur. Sünnetlere riayet etmek ve devam etmek Hz. Peygamber'e muhabbetin bir nişanesi sayılır. Bununla birlikte sünnetin terkedilmesi ne farzın terkedilmesi gibi namazın bozulmasını (fesad) ve yeniden kılınmasını, ne vâcibin kasten terkedilmesi gibi tahrîmen mekruhluğu, ne de vâcibin sehven terkedilmesi gibi sehiv secdesi yapmayı gerektirir. Fakat sünnetlerin kasten terkedilmesi "isâet" (yanlış ve kötü davranma) olur. İsâet, Hanefîler'in tanımlamasına göre tenzîhen mekruhun üstünde, tahrimen mekruhun altında yer alır. Hz. Peygamber'in devamlı olarak yapmayıp, yapılmasına teşvikte bulunduğu şeylere ise Hanefîler, mendup=müstehap adını vermişlerdir. Buna göre meselâ sabah namazının farzından önce iki rek'at namaz kılmak sünnet, ikindi ve yatsıdan önceki dört rek'at ise müstehap sayılmaktadır.

Edep (çoğulu âdâb) ise, Hz. Peygamber'in devamlı olmaksızın birkaç kere yaptığı şeylerdir. Rükû ve secdede üçten fazla tesbih yapmak (yani rükûda üçten fazla "sübhâne rabbiye'l-azîm" demek) böyledir. Hanefî kitaplarında edep tabiri, mendub=müstehap anlamında da kullanılır. Âdâb sayılan şeyleri terketmek, her ne kadar isâet sayılmaz ve kınamayı gerektirmez ise de bunlara riayet edilmesi daha faziletlidir (efdal). Esasen namazın âdâbı, yüce yaratıcının huzurunda durulduğunun farkında olunarak, zâhiren mütevazi bir halde bulunmaktır.

Buna göre Hanefîler'de namazın farz ve vâcipleri dışında yapılması uygun görülen şeyler kuvvetliden zayıfa doğru şöyle bir sıralama takip etmektedir: Sünnet, mendup=müstehap, âdâb.

Diğer mezheplerde ise mendup, bir bağlayıcılık ve gereklilik söz konusu olmaksızın yapılması istenen şey şeklinde tanımlanmaktadır. Mendubun yapılmasına sevap olmakla birlikte terkedilmesine ceza yoktur. Fakat mendubu terkeden kişi, kınama ve sitemi hak eder.

Buna göre, cumhurun mendup tanımı Hanefîler'in sünnet tanımı ve anlayışlarıyla örtüşmektedir. Esas itibariyle namazın farz ve vâciplerinden olmayan, dolayısıyla eksikliği namazın aslına zarar vermeyen, bununla birlikte yerine getirilmesi hem Hz. Peygamber'in uygulamasına uyma hem de namazın şekil ve içeriğini tamamlama anlamına gelen şeylerin genel anlamda mendup olarak değerlendirilmesi, namazın sünnet, müstehap ve âdâbının bu başlık altında düşünülmesi mümkündür. Bu bakımdan aşağıda namazın sünnetleri ve âdâbı olarak sayılan şeyler genel olarak namazın menduplarıdır.

A) SÜNNETLERİ

Namazın sünnet ve âdâbının çoğu, namaz fiillerinin belli bir düzen ve intizam içinde yapılmasını ve yapılan fiillerin şeklen güzel görünmesini sağlamaya yöneliktir. Namazın sünnetleri şunlardır:

1. İftitah tekbirini alırken ellerin yukarı kaldırılması ve bu esnada ellerin açık ve parmakların normal halleri üzere bulunması ve içlerinin kıbleye yönelik tutulması. Erkekler ellerini kulaklarına, kadınlar göğüsleri hizasına kadar kaldırırlar. Bu hüküm kunut tekbiri ve bayram namazının ilâve tekbirleri için de geçerlidir. Ayrıca, imama uyan kişi (muktedî) iftitah tekbirini, imamın iftitahından çok sonraya bırakmamalıdır.

2. İftitah tekbirinin hemen ardından el bağlamak (itimat). Bunda önce elleri salıverip (irsâl) sonra bağlamak yoktur. Erkekler göbek altından ve kadınlar göğüs üstünden el bağlarlar. Sağ el sol elin üzerine konulur. Erkekler sağ elin serçe ve baş parmaklarını sol bileğin iki tarafından halka yaparlar. Kadınlar halka yapmayıp, sağ ellerini düz bir şekilde sol elleri üzerine koyarlar.

3. Kıyamda iken ayakların arasını dört parmak kadar açık bulundurmak. Namaza başlarken ve ara tekbirlerinde ellerin kaldırılması, hizası, kıyam ve

rükûda iki ayak arasındaki mesafe gibi konularda mezheplere göre farklı uygulamalar vardır.

4. Sübhâneke okumak, namaza Allah'ı bu şekilde överek, senâ ederek başlamak sünnettir. Bu bakımdan Sübhâneke birinci rek'atta iftitah tekbirinden (tahrîme) hemen sonra okunur.

5. Tek başına namaz kılan için sadece ilk rek'atta ve Sübhâneke'den sonra **Eûzü billâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm** demek (teavvüz). Cemaatle namaz kılma durumunda sadece imam "eûzü..." çeker, imama uyan kişiler Sübhâneke'den sonra bir şey okumazlar.

6. Tek başına namaz kılan kişinin ve cemaatle namaz durumunda imamın, her rek'atın başında Fâtiha'dan önce besmele çekmesi. İmama uyan kişilerin besmele okuması gerekmez.

7. Sübhâneke'yi ve eûzü besmeleyi gizli okumak, Fâtiha'nın sonunda "âmin" demek. Fâtiha'yı okuyan da işiten de âmin der.

8. Tek başına namaz kılarken Fâtiha'nın arkasından okuyacağı sûrenin, sabah ve öğle namazlarında uzun sûrelerden, ikindi ve yatsı namazlarında orta uzunluktaki sûrelerden ve akşam namazında kısa sûrelerden seçilmesi. Cemaatle namaz durumunda, imam cemaatı soğutmamak durumunda olduğu için, bulunduğu yere ve cemaatin durumuna göre sûre seçer. Uzun sûreler, **tıvâl-i mufassal** olarak anılır. Hucurât sûresi ile Bürûc sûresi arasındaki sûreler bu grupta yer alır. Orta uzunluktaki sûrelere de **evsât-ı mufassal** denir. Bürûc sûresi ile Beyyine sûresi arasındaki sûreler bu grupta yer alır. Kısa sûreler ise, **kısâr-ı mufassal** diye anılır. Bunlar Beyyine sûresinden Nâs sûresine kadar olan sûrelerdir.

9. Rükûa varırken tekbir almak, yani Allahüekber demek.

10. Rükûda üç kere "Sübhâne rabbiye'l-azîm" demek.

11. Rükûdan doğrulurken "Semiallahü limen hamideh" demek (tesmî'). Bunu imam ve tek başına namaz kılan söyler; imama uyan kişi söylemez.

12. "Semiallahü limen hamideh" dedikten sonra, "Rabbenâ leke'l-hamd" veya "Allahümme rabbenâ leke'l-hamd" demek (tahmîd). Bunu tek başına namaz kılan ve imama uyanlar söyler. İmam da söyleyebilir (Ebû Hanîfe'ye göre imam söylemez).

13. Tek başına namaz kılan kişi, tesmî' ve tahmîdi gizli yapar. İmam ise tesmîi sesli söyler. Tahmîd her durumda sessiz okunur. Ancak kalabalık

cemaatte imamın sesi arkalardan duyulmuyorsa ortalardan bir kişi, imamın tekbirlerini yüksek sesle tekrarladığı gibi tahmîdi de yüksek sesle okur.

14. Erkeklerin, rükû durumunda dizlerini dik ve arkalarını düz tutmaları, dizlerini elleriyle kavramaları, dizlerini tutarken ellerini açık bulundurmaları. Kadınlar ise ellerini dizleri üzerine koyarlar, dizlerini tutmaz ve parmaklarını ayrık bulundurmazlar. Dizlerini bükük ve arkalarını meyilli bulundururlar.

15. Rükûda başını aşağı, yukarı eğmeyip doğru tutmak.

16. Rükûdan doğrulup dik durmak (kavme). Bunun ta'dîl-i erkânın bir parçası olma ihtimaline binaen vâcip olduğu da söylenmektedir.

17. Rükûdan doğrulușta (rükû kavmesinde), bayram tekbirlerinin arasında elleri yana salıvermek (irsâl).

18. Secdeye varırken yere önce dizlerini, sonra ellerini, daha sonra yüzünü koymak ve secdeden kalkarken, secdeye varış sırasının tersini yapmak; secdeye varırken ve secdeden kalkarken "Allahüekber" demek.

19. İki secde arasında celse yapmak, yani kısa bir ara oturuşu yapmak. Bunun ta'dîl-i erkânın bir parçası olma ihtimaline binaen vâcip olduğu da söylenmektedir.

20. Secdelerde başını iki eli arasında yere koyup ellerini yüzünden uzak tutmamak ve parmaklar bitişik ve el ayası yere yapışık olmak.

21. Secdelerde üçer defa "Sübhâne rabbiye'l-a'lâ" demek.

22. Erkeklerin, secdede iken karnı uyluklardan, dirsekleri yanlarından ve kolları yerden uzak tutması. Kadınlar ise, secdede alçalıp kollarını yanlarına bitiştirir ve karnı uyluklarına yapıştırırlar.

23. Secde arası oturuşta (celse) ellerini uylukları üzerine koymak.

24. Gerek celsede gerek ka'dede, erkekler sol ayaklarını yere yayıp üzerine oturur ve sağ ayaklarını parmaklar kıbleye gelecek şekilde dikerler. Kadınlar ise ayaklarını sağ yanlarına yatık bir şekilde çıkarıp, öyle otururlar (teverrük).

25. Tahiyyât'ın teşehhüdünde "lâ ilâhe" derken sağ elinin şahadet parmağını yukarı kaldırıp "illallâh" derken indirmek.

26 Tahiyyât'ı gizli okumak.

27. Rek'atı ikiden ziyade olan farzların ilk iki rek'atının dışında Fâtiha okumak.

28. Son oturuşta, Tahiyyât'tan sonra salavat okumak. Bu, namazın müekked sünnetlerindendir.

29. Salavattan sonra dua etmek.

30. Selâm verirken başı önce sağa sonra sola çevirmek ve her iki tarafa selâm verirken "es-Selâmü aleyküm ve rahmetullâh" demek. İmam, selâm verirken hafaza melekleri ile cemaate; imama uyan kimseler cemaate ve imama; tek başına namaz kılan kimse ise meleklere selâm vermeye niyet eder. İmam sola selâm verirken sesini biraz alçaltır. İmama uyanların selâmı, fâsılasız olarak imamın selâmının hemen ardından olmalıdır. Ayrıca birinci rek'attan sonra imama yetişen muktedînin (mesbûk), imamın ikinci selâmını beklemesi de sünnettir.

B) NAMAZIN ÂDÂBI

Âdâb, Hz. Peygamber'in bazan yapıp bazan terkettiği şeyler olup Hanefî literatüründe mendup veya müstehap anlamında kullanıldığı da olur. Bunları terketmek, isâet sayılmaz ve kınamayı gerektirmez ise de riayet edilmesi daha faziletlidir (efdal). Esasen namazın âdâbı yüce yaratıcının huzurunda durulduğunun farkında olunarak zâhiren mütevazi bir halde bulunmaktır.

Namazın âdâbı (müstehapları) şunlardır:

1. Namaz esnasında iken hem görünüşte hem iç dünyada bir tevazu, sükûnet ve huzur içinde bulunmak.

2. Kıyafete çeki düzen vermek. Meselâ gömlek gibi düğmeli bir giysi giyildiğinde düğmelerini iliklemek.

3. Kāmet sırasında "hayye alel felâh" denirken imam ve cemaatin namaz için ayağa kalkması.

4. "Kad kāmeti's-salâh" denilirken imamın namaza başlaması, müezzini fiilen tasdik etmek anlamına geleceği düşüncesiyle âdâbdan (müstehap) sayılmıştır. Fakat imamın kāmetin bitmesini beklemesinde ve kāmet bittikten sonra namaza başlamasında da bir beis yoktur. Hatta Ebû Yûsuf ile diğer üç mezhep imamına göre en uygunu kāmet bittikten sonra namaza başlanmasıdır. Çünkü bu suretle cemaate saflara çekidüzen verme fırsatı tanınmış olur.

Kāmet getirilirken camiye giren kişi ayakta beklemeyip, hemen oturur ve cemaatle birlikte ayağa kalkar.

5. Erkekler iftitah tekbiri alırken ellerini yenlerinin dışına çıkarmak.

6. Namaza dururken kalbin ameli olan niyete lisanın fiili olan sözü eklemek. Söyleme kalbin amelini engelliyorsa kalbin niyeti ile yetinmek gerekir.

7. Namazda bulunan erkek ve kadının huşû üzere olup kıyamda secde yerine, rükûda ayaklarının üzerine ve secdede burnun iki kanadına, otururken kucağına ve uyluk üzerlerine ve selâmda omuz başlarına bakması.

8. Namaz esnasında mümkün oldukça öksürüğü, geğirmeyi gidermek ve esneme durumunda ağzı tutmak, dudakları dişlerle olsun kapamak; bu da yeterli olmazsa sağ el ile kapamak.

9. Tek başına namaz kılan kişinin, rükû ve secde tesbihlerini üçten fazla yapması.

Bütün bunlar yapılması güzel (müstahsen) olan şeylerdir ve ibadet esnasında Allah'ın huzurunda olma şuuruna ve O'na gösterilmesi gereken tâzime de uygun davranışlardır.

VI. NAMAZA AYKIRI DAVRANIŞLAR

Bir müslümanın namaz esnasında, yukarıda ayrı ayrı sayılan namazın farz, vâcip, sünnet ve âdâbını en iyi şekilde yerine getirmeye gayret etmesi ve bu ibadetin mâna ve gayesine aykırı her türlü davranıştan da kaçınması gerekir. Namaza aykırı davranışlar, bu aykırılığın derecesine göre namazın mekruhları ve namazı bozan şeyler şeklinde ikili bir ayırım içinde ele alınır.

A) NAMAZIN MEKRUHLARI

Namazda yapılması hoş karşılanmayan davranışlara "namazın mekruhları" denir. Genel olarak namaz için öngörülmüş bulunan biçimsel yapıya aykırı olan davranışlar ile namazın gerektirdiği saygı, tâzim, tevazu, boyun bükme ve sükûnet haline de aykırı olan ve namazda kalbi meşgul edecek ve insanı ibadetin gerektirdiği kalp huzurundan ve huşûdan alıkoyacak davranışlar mekruh sayılmıştır. Namaz esnasında elbiseyle veya vücudun bir yeriyle oynamak gibi namazla ilgisi olmayan ve onunla bağdaşmayan bir hareketin yapılması mekruhtur. Çünkü bu şekildeki davranışlar namazın biçimsel yapısına aykırıdır ve aynı zamanda namazın gerektirdiği saygı ve tâzim vaziyetiyle de bağdaşmamaktadır.

Bunun yanında namazın vâciplerinden ve sünnetlerinden birini terketmek de mekruh sayılmaktadır.

Namazın vâciplerinden birini, meselâ Fâtiha sûresini okumayı kasten yani bilerek ve isteyerek terketmek tahrîmen mekruhtur. Bir vâcibin terkedilmesi sebebiyle tahrîmen mekruh olan bu namaz esas itibariyle sahih yani geçerli olup kişiden namaz borcunu düşürür ise de iade edilmesi yani yeniden kılınması vâciptir.

Namazın sünnetlerinden birini, meselâ Sübhâneke okumayı, rükû veya secdelerdeki tesbihleri kasten terketmek mekruhtur. Namazın sünnetlerinden birini terketmek, genel olarak tenzîhen mekruh olmakla birlikte, tenzîhen mekruh sayılan şeylerin bir kısmı tahrîmen mekruha yakındır. Meselâ müekked bir sünneti terketmek, bir vâcibi terketmek derecesine yakın bir mekruhluğu (kerâhet) ifade eder. Müstehap (mendup) olan bir şeyi terketmek ise mekruh olmayıp daha iyi ve faziletli olanı terketmek (terk-i evlâ) sayılır.

Namazda mekruh sayılan şeyler şunlardır:

1. Bir zararın giderilmesi veya namazın tamamlanması amacı olmaksızın namaz dışı bir davranışta bulunmak. Meselâ alnın secde mahalline yerleşmesini engelleyen sarık vb. şeyleri çekmek namazın tamamlanması amacı taşıdığından ve akrep gibi zararlı hayvanları öldürmek de bir zararın giderilmesi amacı taşıdığından mekruh sayılmamıştır. Buna karşılık parmak çıtlatmak, giysisinin kolunu kıvırmak, bunu gerektiren bir özür olmadığı halde -peş peşe olmamak üzere- birkaç adım yürümek, sinek vb. haşeratla meşgul olmak gibi davranışlar mekruhtur. Namaz dışı davranış amel-i kesîr (bk. Namazı Bozan Şeyler) boyutuna varırsa namaz bozulur.

2. Namaza ilişkin fiilleri özürsüz yere, namazın sünnet ve âdâbına uymaksızın yerine getirmek. Meselâ bir özrü olmaksızın duvar, direk, baston vb. bir şeye hafifçe yaslanmak; daha dizleri yere koymadan elleri yere koymak, secdeden kalkarken dizleri ellerden önce kaldırmak; oturuşlar esnasında bağdaş kurmak veya dizleri dikmek; kıyam esnasında elleri yana bırakmak; erkekler için secde esnasında kolları tamamıyla yere yapıştırmak böyledir.

3. Kıyam, rükû ve secde aralarındaki tekbir ve zikirleri kendi yerlerinden sonraya bırakmak. Meselâ kıyamdan rükûa vardıktan sonra "Allahüekber" demek, rükûdan doğrulduktan sonra "Semiallahu limen hamideh" demek

mekruhtur. Rükû tekbiri alınmaya ayakta iken başlanmalı, rükûa varırken bitirilmelidir. Söz ile fiil eş zamanlı olmalıdır.

4. Namazda esnemek, gerinmek ve boğazı açıyormuş gibi yapmak. Mümkün olduğunca esnemeyi önlemeye çalışmalı, esnemek durumunda kalınca sağ el ile ağzı kapatmalıdır. Nezle vb. sebepten burnu akan kişi, burnunu mendille siler. Grip olan kişi de öksürecek olduğunda ağzını eliyle veya mendiliyle kapatmalıdır. Bu durumda olan kişilerin mescide gelmeleri de mekruhtur.

5. Namazda iken verilen selâmı el veya baş işaretiyle almak. Tahrîmen mekruh olan bu fiille kimilerine göre namaz bozulur.

6. Namazda huşû halini artırmak veya uygunsuz bir şeyi görmekten sakınma gibi bir amaç olmadıkça gözleri yummak, gözleri sağa sola veya aşağı yukarı çevirmek, başı hafifçe bir tarafa çevirip bakmak.

7. Abdesti sıkışık olduğu halde namaz kılmak. Hz. Peygamber sıkışık durumda olan veya yemek hazırken namaza duran kişinin namazının faziletinin tam olmayacağını belirtmiştir (Müslim, “Mesâcid”, 67).

8. Elbise, vücut veya namaz mahallinde namazın geçerliliğine engel olmayacak miktarda necâset bulunduğu halde namaz kılmak. Dinen necis sayılmamakla birlikte kirli elbise ile namaz kılmak da mekruhtur.

9. Temiz olmayan şeylere karşı ve bunların yakınında, kişinin kendini ibadete vermesini engelleyecek ve zihni meşgul edecek yerlerde namaz kılmak. Ateşe ve puta tapma inancını çağrıştırması düşüncesinden hareketle ateşe, insan veya hayvan tasviri bulunan resim ve heykele karşı namaz kılınması mekruh sayılmıştır. Aynı şekilde bir insanın yüzüne karşı namaz kılmak da mekruhtur.

10. Başkasına ait bir yerde veya başkasına ait bir elbise içinde, sahibinin izni ve razılığı olmaksızın namaz kılmak.

11. Dişlerin arasında kalmış yutulması namazı bozmayacak miktardaki yiyecek kırıntısını yutmak. Yutulan şey nohut tanesi büyüklüğünde olursa namazı bozar.

12. Cemaatle namaz kılınırken, imamdan önce rükû ve secdeye gitmek veya ondan önce rükû veya secdeden doğrulmak. Bu davranışın muktedînin namazını bozacağı, imamdan önce rükû ve secdeden başını kaldırmış kişinin rükû ve secdeye geri dönüp imamla birlikte hareket etmesi, aksi halde o

rek'atın eksik kalacağı ve sonradan tamamlanması gerektiği, bu da yapılmazsa namazının bozulmuş olacağı görüşleri de mevcuttur.

13. Namazda kıraate ilişkin mekruhlar daha ziyade kıraatin sünnetlerinden birinin terki sebebiyle olur:

İkinci rek'atta birinci rek'attan daha uzun okumak böyledir.

Bir rek'atta bir sûrenin iki kere okunması veya farz namazlarda ilk iki rek'atta Fâtiha'dan sonra aynı sûrenin okunması mekruhtur; nâfile namazlarda mekruh değildir.

Fâtiha'dan sonra sürekli olarak belirli bir sûrenin okunması, başka sûrenin okunmaması mekruhtur.

Fâtiha'dan sonra okunacak sûrelerde Kur'an'daki sıraya uymamak, meselâ birinci rek'atta Kevser sûresini okuduktan sonra ikinci rek'atta Fîl sûresini okumak mekruhtur.

B) NAMAZI BOZAN ŞEYLER

Namazın rükünlerinden veya şartlarından herhangi birinin eksikliği durumunda namaz bozulur. Namazın bozulmuş olacağı fâsid veya bâtıl tabirleriyle ifade edilir. Rükün ve şartların eksikliği dışında ayrıca kaçınılması, yapılmaması gereken bazı durum ve davranışlar vardır ki, bunların hepsine birden "müfsidât-ı salât" (namazı bozan şeyler) denir.

Namazı bozan şeyler şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Namazda konuşmak.

Namazda gerek bilerek gerekse yanılarak veya yanlışlıkla konuşmak namazı bozar.

Konuşmak, birine seslenmek, hitap etmek şeklinde olabileceği gibi birine selâm vermek, merhaba demek, verilen selâma sözlü olarak karşılık vermek veya aksırana "yerhamükellah" veya "çok yaşa" demek şeklinde de olur. Bu gibi durumlarda namaz bozulur. Bunların bilerek, isteyerek yapılması ile yanılarak veya yanlışlıkla olması arasında fark yoktur. Namaz kılarken, namazda olduğunu unutarak, dalgınlıkla birinin selâmını diliyle, meselâ "aleykümü's-selâm" diyerek almak namazı bozar. Hz. Peygamber'in ismi anıldığında salavat getiren kimsenin de namazı bozulur. Aynı şekilde cevap kastıyla Kur'an'dan bir âyeti okumak da insanlarla konuşma kapsamına gireceği için namazı bozar. Meselâ iyi bir haber duyduğunda "el-

hamdülillah", kötü bir haber duyduğunda "İnnâ lillahi ve innâ ileyhi râciûn", hayret verici bir şey duyduğunda "sübhânellah" ve girmek için izin isteyene girmemesini anlatmak üzere "Tilke hudûdullâhi felâ takrebûhâ" (Bunlar Allah'ın sınırlarıdır; sakın girmeyin) âyetini okuyarak mukabele etmek namazı bozar.

Namazda dua mahalli olan son oturuşta insanların gündelik ve sıradan konuşmalarına benzer tarzda dua etmenin de namazı bozacağı söylenmiştir. Buna göre meselâ "Ey Allahım, bana baklava, börek yedir; falan hanımla evlendir..." şeklinde dua etmek namazı bozar. Fakat insanların gündelik konuşmalarını andırmayacak şekilde yapılan dualar namazı bozmaz (Aşağıda bu konuyu "Namazda Türkçe Olarak Dua Edilebilir mi?" başlığı altında açıklayacağız).

2. Amel-i kesîrde bulunmak.

Amel-i kesîr, çok veya aşırı bir davranışta bulunmak demektir. Amel-i kesîr için net bir sınır çizme imkânı olmamakla birlikte dışarıdan gözlemleyen kişide, namazda olunmadığı izlenimini verecek davranışta bulunmak şeklinde bir ölçü getirilmiştir. Bu bakımdan, namazdayken namaza aykırı, namazdaki eylemlere benzemeyen ve namazla bağdaşmayan bir davranış, namazda olunmadığı izlenimini veriyorsa amel-i kesîr çerçevesine girer. Bununla birlikte Hz. Peygamber namazda iken torunlarının sırtına bindikleri, kucağına geldikleri şeklindeki rivayetlere nazaran, benzer durumlarla karşılaşıldığında, çocukları rencide etmeden, sarsmadan usulca yere koymak veya kenara çekmekle namaz bozulmaz.

Biriyle musafaha yapmak, el sıkışmak da amel-i kesîr kapsamına girer.

3. Yönü kıbleden çevrilmek.

4. Bir şey yiyip içmek.

Namaza durduktan sonra ağza alınıp yenen şey susam tanesi kadar da olsa namazı bozar. Fakat namaz öncesinde yediği bir şeyden dolayı dişleri arasında kalan bir şeyi yutmak namazı bozmazsa da büyük küçük bir şeyi çiğnemek, ağzında gevelemek namaza aykırı olduğu için namazı bozar. Bu bakımdan sakız çiğnemek veya namaz öncesi ağzına bir şeker alıp şeker eridikçe yutmak namazı bozar.

5. Özürsüz olarak boğaz hırıldatmak (tenahnuh etmek), öksürmeye çalışmak. Ancak herhangi bir zorlama olmaksızın doğal olarak öksürmek veya

sesindeki hırıltıyı giderip sesi güzelleştirmek, namazda olduğunu anlatmak ve yanlış okuyan imamı uyarmak için öksürmek namazı bozmaz.

6. Üf, tüh diyerek bir şeyi üflemek veya bezginlik göstermek ve uf, puf gibi şeyler söylemek veya ah, oh demek.

7. İnlemek.

Ah çekmek, inlemek normal durumda namazı bozmakla birlikte, huşû ve ibadet aşkından olursa namazı bozmaz.

8. Gülmek.

Kendisinin duyacağı kadar bir gülme sadece namazı bozar, yakında bulunanların işitebileceği kadar olursa abdest de bozulur. Bu şekilde gülme, bulûğa ermemiş çocukların sadece namazını bozar, abdestini bozmaz. Öteki mezheplere göre namazda kahkaha ile gülmek dahi abdesti bozmaz.

9. Namazda iken göze ilişen bir yazıya bakmakla namaz bozulmaz. Fakat karşısındaki Mushaf'tan ezberinde olmayan bir âyeti okumak durumunda, Ebû Hanîfe'ye göre namaz bozulur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise bu durumda namaz bozulmaz, fakat Ehl-i kitaba benzeyiş söz konusu olduğu için böyle yapmak mekruhtur. Hanbelîler'e göre ezbere bilen için mekruh olmakla birlikte, Mushaf'tan okuyarak namaz kılmak câizdir.

10. Birinci oturuşu, son oturuş zannederek selâm vermek namazı ifsat etmeyip sadece sehiv secdesi yapmayı gerektirir ise de, kıldığı öğle namazını cuma namazı veya yatsı namazını teravih zannederek (veya kendisini seferî zannederek) selâm vermek, namazı kesmek kastı taşıdığı için namazı bozar.

11. Farkında olmayarak veya unutarak yapılmış olsa bile avret yeri açık iken veya üzerinde namaza mani miktarda bir necâset bulunuyorken bir rükün eda etmek veya bu durumda iken bir rüknün eda edileceği bir sürenin (üç defa "sübhânellâh" diyecek kadar süre) geçmiş olması durumunda namaz bozulmuş sayılır.

12. Kendi irade ve ihtiyarı dışında gerçekleşen şu durumlarda da namaz bozulur:

Sabah namazını kılarken güneşin doğması; bayram namazını kılarken zeval vaktinin olması; cuma namazını kılarken ikindi vaktinin girmesi durumunda namaz bozulur. Fakat öğle namazını kılarken ikindi vaktinin girmesiyle öğle namazı bozulmaz.

Tertip sahibi olan yani o zamana kadar namazı kazâya kalmamış bir kimsenin, daha önce kılamadığı bir namazı (fâite) namaz esnasında hatırlaması.

Teyemmüm ile namaz kılmakta iken kullanılması mümkün suyu görmesi.

Özür sahibi olan/mazereti bulunan kişinin özrünün ortadan kalkması.

Mest üzerine meshetmiş olarak namaz kılarken, mesih süresinin dolması durumunda namaz bozulur. Bu süre mukim için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gecedir. Yine, mesih yaptığı mesti ayağından çıkarması durumunda namaz bozulur. Çünkü üzerine meshettiği mest ayağından çıktığı için abdestsiz konumuna düşmektedir.

Namaz kılanın önünden geçilmekle namazı fâsid olmaz; geçenin erkek veya kadın olması arasında fark yoktur. Bu işi bilerek, farkında olarak yapan kişi mükellef ise günahkâr olur. Mekruh olan geçiş, açık alan ve büyük camiye göre namaz kılanın secde mahallinden; küçük mescidde ise karşısından geçmektir. Önünden geçilme ihtimali bulunan yerde namaz kılan kişilerin sütre edinmesi, yani bir sütunu veya baston, şapka ve şemsiye gibi şeyleri siper edinmesi müstehaptır. Cemaatle namaz durumunda imamın sütresi, ona uyanlar için de sütre sayılır. Kâbe'yi tavaf etmek, namaz benzeri bir ibadet sayıldığı için, orada namaz kılarken tavaf edenlere karşı sütre edinmeye gerek yoktur.

13. Namaz kılarken herhangi bir sebeple abdest bozulursa namaz da bozulmuş olur. Namaz kılarken bilerek abdest bozucu bir fiil işleyen kişinin namazı bozulur. Ancak bu iş, namazın sonunda yapılmış ise, kişi kendi fiili ile namazdan çıkmış sayılacağı için Hanefîler'e göre namaz bozulmaz. Burun kanaması gibi bir özür durumunda Hanefîler'e göre, bu durumun üzerinden bir rükün eda edecek kadar süre geçmedikçe namaz bozulmaz. Kişi dilerse, en kısa yoldan yeniden abdest alıp gelerek namazına kaldığı yerden devam eder, isterse namazını yeni baştan kılar.

(İmama uymuş [muktedî] kişinin namazının hangi durumda bozulacağı konusunda "Cemaatle Namaz" bahsine ve okuyuş hatalarının namaza etkisi konusunda "Kıraat" bahsine bakınız.)

VII. NAMAZIN KILINIŞI

Namazın farz ve vâciplerine, sünnet ve âdâbına uygun şekilde kılınışına ilmihal dilinde "sıfâtü's-salât" denilir. Namaz kılacak kişi abdestli ve kıbleye

yönelik olarak durup ellerini kaldırır ve niyet ederek **Allahüekber** der, ellerini bağlar. **Sübhâneke'llâhümme ve bihamdike ve tebârekesmüke ve teâlâ ceddüke velâ ilâhe gayrük** der. İmama uymuş (muktedî) değilse, **Eûzü billâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm. Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm** der ve Fâtiha'yı okur. Fâtiha'nın bitiminde **âmin** der, besmelesiz olarak bir sûre veya birkaç âyet okur (zamm-ı sûre). Ardından Allahüekber diyerek rükûa gider. En az üç kere **Sübhâne rabbiye'l-azîm** dedikten sonra **Semiallâhü limen hamideh** diyerek doğrulur ve **Rabbenâ lekel-hamd** der. Ardından Allahüekber diyerek secdeye gider. Bedensel bir engeli yoksa yere önce dizlerini, sonra ellerini ve sonra yüzünü koyar, kıyama dönerken de bunun aksini yapar. Secdede en az üç kere **Sübhâne rabbiye'l-a'lâ** dedikten sonra yine Allahüekber diyerek ara oturuşu (celse) yapar, sonra yine Allahüekber diyerek ikinci secdeye gider ve yine üç kere Sübhâne rabbiye'l-a'lâ dedikten sonra Allahüekber diyerek ikinci rek'ata kalkar.

İkinci rek'at da birinci rek'at gibidir. Şu kadar ki ikinci rek'atta elleri kaldırma, Sübhâneke ve eûzü yoktur. Ayağa kalkınca el bağlayıp besmele ile Fâtiha'yı okur ve âmin dedikten sonra Fâtiha'ya bir sûre veya birkaç âyet ekler. Daha sonra birinci rek'atta olduğu gibi rükû ve secdeleri yapar. İkinci secdeden sonra ka'de yapıp **et-Tahiyyâtü lillâhi ve's-salavâtü ve't-tayyibât. es-Selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi ve berekâtüh. es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillahi's-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve resûlüh** der. Kılacağı namazın rek'at sayısı ikiden fazla ise bu “ilk oturuş” (ka'de-i ûlâ) olur. Bu oturuşta Tahiyyât'a bir şey eklenmez ve Allahüekber diyerek üçüncü rek'ata kalkılır. Kalkacağı zaman ellerini dizleri üzerine getirir, öyle kalkar. Kıyamda el bağlayıp besmele ile Fâtiha'yı okur ve âmin der. Bundan sonra yapılacak şeyler namazın farz olup olmamasına göre küçük değişiklikler gösterir:

a) Bu kıldığı farz namaz ise Fâtiha'dan sonra sûre veya âyet okumayıp rükûa varır. Secdelerden sonra, eğer varsa dördüncü rek'ata kalkar, dördüncü rek'at da üçüncü rek'at gibidir. Dördüncü rek'at yoksa ikinci secdeden sonra oturur (son oturuş=ka'de-i ahîre).

b) Kıldığı namaz farz değilse, farklı olarak üçüncü rek'atın Fâtiha'sına âmin dedikten sonra, bir sûre veya birkaç âyet okur. Sonra rükûa ve secdeye varır. Dördüncü rek'at, üçüncü rek'at gibidir. Dördüncü rek'atın secdeleri yapılınca oturulur. Bu oturuş, üç rek'atlı namazların üçüncü rek'atının ve iki rek'atlı namazların ikinci rek'atının bitiminde yapılan oturuş gibi, son

oturuş (ka‘de-i ahîre) adını alır. Son oturuşta Tahiyyât'tan sonra salavat ve dualar okunur, ardından selâm verilir.

Salavat şudur: **Allâhümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ salleyte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm. İnneke hamîdün mecîd. Allâhümme bârik alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ bârekte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm. İnneke hamîdün mecîd**.

Dualar: Son oturuşta salavat getirdikten sonra yapılacak dua, âyetlerden iktibas edilebileceği gibi hadislerden de edilebilir.

Âyetlerden alınarak yapılabilecek duaya örnek:

Rabbenâ âtinâ fi'd-dünyâ haseneten ve fi'l-âhireti haseneten ve kınâ azâbe'n-nâr, bi rahmetike yâ erhame'r-râhimîn (el-Bakara 2/201).

Rabbenâ lâ tüziğ kulûbenâ ba‘de iz hedeytenâ ve heb lenâ min ledünke rahmeten inneke ente'l-vehhâb (Âl-i İmrân 3/8).

Rabbic'alnî mukīme's-salâti ve min zürriyyetî rabbenâ ve tekabbel duâ. Rabbenağfir lî ve li-vâlideyye ve li'l-mü'minîne yevme yekūmü‘l-hisâb (İbrâhîm 14/40-41).

Hadislerden iktibas edilebilecek duaya örnek:

Allahümme innî es'elüke mine'l-hayri küllihî mâ âlimtü minhü ve mâ lem a‘lem ve eûzü bike mine'ş-şerri küllihî mâ âlimtü minhü ve mâ lem a‘lem.

Türkçesi: "Allahım bildiğim bilmediğim bütün iyilikleri senden istiyorum, bildiğim bilmediğim bütün kötülüklerden sana sığınıyorum".

İsteyen bu duaların anlamlarını da söyleyebilir. Şimdi bu vesileyle namazda Türkçe dua etmenin namazı bozup bozmayacağı konusu ile Hz. Peygamber'den nakledilenlerden başka bir duanın namazda okunup okunamayacağı sorusuna açıklık getirmeye çalışalım.

Namazda Türkçe Olarak Dua Edilebilir mi?

"Namazda insanların kelâmından hiçbir şey uygun olmaz. Çünkü namaz ancak tesbih, tekbir ve Kur'an okumadan ibarettir" (*Müsned*, V, 447-448; Nesaî, “Sehv”, 20; bk. Müslim, “Mesâcid”, 35; Ebû Dâvûd, “Salât”, 174).

Hadiste geçen "insanların kelâmı" sözü, başka biriyle karşılıklı konuşmak anlamına gelebileceği gibi insanların kendi aralarındaki konuşmaları türünden konuşma, gündelik konuşma ve insan sözü anlamına da gelebilir.

"Namaz ancak tesbih, tekbir ve Kur'an okumadan ibarettir" ifadesi ise, hasr ifade edecek şekilde anlaşılacak olursa, namazda bunların dışında bir şey yapılamayacağı sonucu çıkar. Nitekim bazı Hanefîler bu noktadan hareketle Kur'an lafızları dışında bir şeyle namazda dua edilemeyeceğini söylemişlerdir. Diğer âlimler ise, namazda konuşma yasağının Mekke döneminde geldiğini, halbuki namazdaki özel dua ve zikirlerin pek çoğunun Medine döneminde hadislerle sabit olduğunu ve bu hadislerin "Namaz tesbihten... ibarettir" hadisinin kapsamını daralttığını öne sürerek, namazda her türlü lafızla dua edilebileceğini savunmuşlardır.

Hz. Peygamber bir gün namaz kılarken arkasında bir adamın "Ey Allahım, bana ve Muhammed'e merhamet et, başka da hiç kimseye merhamet etme" diye dua ettiğini duymuş, selâm verdikten sonra bu şekilde dua eden bedevîye dönerek *"Geniş olan bir şeyi (Allah'ın rahmetini) daralttın"* demiştir (Buhârî, “Edeb”, 27). Hz. Peygamber, namazda bu şekilde dua ettiği için o kişiye namazı yeniden kılmasını söylememiş, sadece bencillik yapmaması için uyarmıştır. Bu olay, namaz kılan kimsenin namazın dua ve münâcâta ayrılmış bu bölümünde Kur’an ve Sünnet lafızları dışında fakat onlara uygun içerikte sözlerle istediği gibi dua edebileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamber rükûdan doğrulurken "Semiallahü limen hamideh" demiş, kendisiyle birlikte namaz kılan arkadaşlarından Rifâa "ve leke'l-hamd hamden kesîren tayyiben mübâreken fîh" diye ilâve etmiş; Hz. Peygamber selâm verince arkaya dönerek *"Demin konuşan kimdi?"* diye sormuş; Rifâa "Bendim" deyince, bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Otuz küsur melek gördüm, senin söylediğin o sözü önce yazıp göğe götürmek için birbirleriyle yarışıyorlardı"* diyerek, Rifâa'nın ihdas ettiği bu sözü onaylamıştır (bk. Şevkânî, II, 317-322).

Bu hadisler, namazda konuşma yasağının başka biriyle konuşmaya ilişkin olduğunu, içerik bakımından uygun olmak şartıyla, kişinin istediği lafızlarla dua edebileceğini göstermektedir.

Namazda "Ey Allahım, beni evlendir, karnımı doyur" gibi insanların konuşmalarına benzeyen sözler söylenirse, Hanefîler'e göre bunu söyleyen kişinin namazı bozulur. Çünkü bu söz, Kur'an'daki dualara ve Hz. Peygamber'in namazda okuduğu veya okunabileceğini bildirdiği dualara benzeme-

mekte, içerik olarak namazın genel çerçevesine aykırı düşmektedir. Fakat Şâfiî, dünyevî bir arzunun gerçekleşmesine yönelik olmakla birlikte sonuçta bunun da bir dua olduğunu, dolayısıyla bu şekilde dua etmekle namazın bozulmayacağını ileri sürmüştür.

VIII. EZAN ve KĀMET

Namaza çağrıyı sembolize eden ezan ve kāmet, müslümanların gerek ibadet hayatında gerekse mûsikiden mimari ve edebiyata kadar İslâm kültür ve medeniyetinde ayrı bir önem taşmaktadır. Burada sadece ezan ve kāmetle ilgili temel fıkhî bilgiler üzerinde durulacaktır.

Ezan sözlükte "duyurmak, bildirmek" anlamına gelir. İlmihaldeki anlamı ise, farz namazlar için belli vakitlerde okunan "bilinen özel sözler"dir. Ezan okuyan kişiye müezzin denir.

Müslümanlığın ilk zamanlarında bugün bildiğimiz şekilde ezan okunmuyordu. Namaz Mekke döneminde farz kılındığı halde, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişine kadar namaz vakitlerini bildirmek için bir yol düşünülmemiş ve belki de cemaatle kılınmadığı için buna ihtiyaç duyulmamıştı. Medine'ye gelindiğinde bir süre sokaklarda "es-salâh es-salâh" (namaza, namaza) veya "es-salâtü câmia" (namaz insanları toplayıcı ve bir araya getiricidir veya namaz birçok güzellikleri ve şükür çeşitlerini kendisinde toplar) diye bağırılmışsa da bu yeterli olmamıştı. Hicretin ilk yılında Medine'de Mescid-i Nebî'nin inşası tamamlanıp müslümanlar düzenli bir şekilde toplanıp cemaatle namaz kılmaya başlayınca, Peygamberimiz namaz vakitlerinin girdiğini ve topluca namaz kılınacağını duyurmak için ne yapılabileceğini arkadaşlarıyla görüşmeye başladı. Sonunda birkaç sahâbînin aynı şekilde rüya görmeleri üzerine bugünkü bilinen şekliyle ezan ilk defa olarak Hz. Bilâl tarafından sabah namazında, Neccâroğulları'ndan bir kadına ait yüksekçe bir evin damında okunmuş ve artık Müslümanlığın bir şiârı, alâmeti haline gelmiştir. Bu bakımdan esasen müekked sünnet olmakla birlikte, bir bölgede hiç okunmamasına karşı sert yaptırımlar bulunduğu için, vâcip veya farz-ı kifâye ağırlığında olduğu kabul edilmektedir.

Ezan aracılığı ile halka hem namaz vaktinin girdiği ve cemaatle namaz kılınacağı duyurulmuş olmakta, hem de Allah'ın büyüklüğü, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in O'nun elçisi ve namazın kurtuluş yolunun kapısı olduğu ilân edilmektedir. Namaz vakitleri güneşin hareketine göre düzenlendiği için

yeryüzünde namaz vakitleri değişik anlara rastlamakta ve bu suretle yukarıda belirtilen hakikat, gece gündüz fâsılasız olarak haykırılmış olmaktadır.

Ezanın sözleri şöyledir:

Allâhü ekber
Allâhü ekber
Allâhü ekber
Allâhü ekber
Eşhedü en lâ ilâhe illallah
Eşhedü en lâ ilâhe illallah
Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah
Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah
Hayye ale's-salâh
Hayye ale's-salâh
Hayye ale'l-felâh
Hayye ale'l-felâh
Allâhü ekber
Allâhü ekber
Lâ ilâhe illallâh

Ezanın sözleri memleketimizde bir müddet aşağıdaki şekilde tercüme edilip okunmuş, daha sonra bu uygulamadan vazgeçilmiştir.

Tanrı uludur
Tanrı uludur
Tanrı uludur
Tanrı uludur
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed
Haydin namaza
Haydin namaza
Haydin felâha
Haydin felâha
Tanrı uludur
Tanrı uludur
Tanrı'dan başka yoktur tapacak

Sabah ezanında "Hayye ale'l-felâh" denildikten sonra iki defa "es-salâtü hayrün mine'n-nevm" (Namaz uykudan hayırlıdır) denilir. O sırada ezanı

dinleyenlerin bu sözden sonra "sadakte ve berirte" (doğru ve iyi söyledin) demeleri güzel bulunmuştur.

Erkekler yalnız başlarına yahut cemaatle namaz kılacakları zaman ikāmet yapılır, Türkçe'deki deyişiyle kāmet getirilir. Ezanın sözleri aynen okunur, sadece "Hayye ale'l-felâh"tan sonra iki kere "Kad kāmeti's-salâh" (Namaz başladı) denilir.

Ezan okumak için vaktin girmiş olması şarttır. Vakit girmeden okunan ezanın vakit girince yeniden okunması (iade) gerekir. Diğer mezheplerde sabah ezanının vakit girmeden okunabileceği kabul edilmiştir. Çünkü onlara göre sabah namazını ilk vaktinde kılmak efdaldir.

Ezan okuyacak kimselerin erkek, akıllı, takvâ sahibi olmaları gerekir. Cahillerin, fâsıkların, çocukların ve kadınların ezan okumaları veya kāmet getirmeleri mekruhtur. Ezan okuyan kimselerin abdestli olmaları gerekir; abdestsiz okunan ezan geçerli olmakla birlikte böyle yapmak mekruhtur.

Müezzinler güzel ve gür sesli olmalıdır. Peygamberimiz yirmi kişiye ezan okutturup dinlemiş, içlerinden Ebû Mahzûre'nin sesini beğenmiştir (Dârimî, "Salât", 7).

Her namaz için bir ezan ve bir kāmet yapılır. Sadece cuma namazında iki ezan bulunmaktadır. Bu bakımdan, bir camide vakit namazı ezan okunarak ve kāmet getirilerek cemaatle kılınmışsa, daha sonra tek veya cemaat olarak aynı vakti o camide kılacak olanların tekrar ezan ve kāmet okumaları gerekmez. Hatta ezan vaktinden sonra namazı evlerinde veya dükkânlarında kılacak olan kimseler ezan okumadıkları gibi cemaat bile olsalar kāmet de getirmeyebilirler. Fakat cemaat olduklarında kāmet getirmeleri müstehaptır.

Ezan ve kāmet vakit namazlarında sünnettir. Ezan ve kāmet vaktin değil, namazın sünneti olduğu için kazâ namazı kılarken de ezan ve kāmet okumak sünnet kabul edilmiştir. Birden fazla kazâ namazı kılınacak ise, meclis aynı olsun farklı olsun, her bir namaz için ayrı ayrı ezan ve kāmet getirilmesi daha faziletli görülmüş olmakla birlikte aynı yerde birden fazla kazâ kılınacak olduğunda bunların ilkinde bir kere ezan okunup, diğerlerinde sadece kāmetle yetinilmesi de mümkündür. Bir diğer görüşe göre, bir mecliste ne kadar kazâ kılınırsa kılınsın, bir ezan ve bir kāmet yeterli olur.

Ezan ve kāmette müezzin ayakta kıbleye doğru yönelir. Hayye ale's-salâh derken sağa, Hayye ale'l-felâh derken sola döner. Ezanı minareden okuyorsa, sağ taraftan sol tarafa doğru dolaşarak okur. Sesinin gür çıkması için iki parmağıyla veya eliyle kulağını kapatır.

Ezan okunurken her cümle arasında biraz bekleme yapılır ve ikinci cümlelerde ses biraz daha yükseltilir. Buna **teressül** veya **irtisâl** denilir. Kāmet ise duraklama yapmaksızın seri okunur. Buna da "hadır" denilir.

Ezan ve kāmetin sözleri sırasınca ve tertibe göre okunmalıdır. Tertipsiz olarak okunan ezan ve kāmet yeterli sayılmakla birlikte iade edilmesinin daha iyi olacağı söylenmiştir.

Camide iken bir vaktin ezanı okunacak olursa, o vaktin namazını kılmadan çıkmak mekruhtur. Bu durumdaki bir kimse namazı tek başına kılıp çıkarsa bu defa cemaati terketmesi sebebiyle kerahet işlemiş olur. Bir kimse tek başına namaz kıldıktan sonra, henüz camiden çıkmadan cemaatle namaza durulacak olursa bu kişi isterse imama uyup yeniden namaz kılabilir. Bu suretle hem cemaat sevabını elde etmiş, hem de cemaate muhalefet töhmetinden kurtulmuş olur. Ancak kılacağı bu namaz nâfile hükmünde olacağından, bunu öğle ve yatsı namazlarında yapabilir. Çünkü sabah ve ikindi namazlarından sonra nâfile kılmak mekruhtur.

Kāmet getirilirken camiye giren kişi, dağınıklık ve ferdî hareket görüntüsü vermemek için ayakta beklemeyip oturmalı, birlik beraberlik esprisine ve cemaat ruhuna riayet bakımından oradaki cemaatle birlikte kalkmalıdır.

Ezana ve Kāmete İcâbet. Ezan ve kāmeti işiten kimsenin bunları müezzin gibi kendi kendine tekrar etmesi müstehaptır. Peygamberimiz "Ezanı işittiğiniz zaman, müezzine icâbet edin" demiştir (Buhârî, “Ezân”, 7). Müezzin "Hayye ale's-salâh" ve "Hayye ale'l-felâh" derken, bu esnada "Lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm" demek müstehaptır.

Müezzine icâbet, hem dil ile söylediklerini tekrarlamak, hem kalben onların doğruluğunu hissetmek, hem de cemaate katılmak şeklinde anlaşılabilir. Bu bakımdan insan, içinde bulunduğu durum hangi icâbet şekline imkân veriyorsa onu yerine getirebilir.

Peygamberimiz ezanı dinledikten sonra şu duayı okuyan kimseye şefaatinin hak olacağını bildirmiştir (Buhârî, “Ezân”, 8):

Allâhümme rabbe hâzihi'd-da‘veti't-tâmme ve's-salâti'l-kāime, âti Muhammeden el-vesîlete ve'l-fazîleh (ve'd-derecete'r-refîah). Veb‘ashü makāmen mahmûdeni'llezî va‘adteh (İnneke lâ tuhlifü'l-mîâd).

"Ey şu eksiksiz mesajın ve kılınacak namazın Rabbi olan Allahım! Muhammed'e vesileyi ve fazileti (ve yüksek dereceyi) ver! Vaad ettiğin övülmüş makama yükselt (Sen vaadine muhalefet etmezsin)".

Ezan okumak sadece namaz vaktini duyurmak maksadıyla okunmakta ise de bazan başka bir sebeple de okunabilir. Bunlardan en yaygın olan uygulama yeni doğan bir çocuğun kulağına ezan okunmasıdır. Peygamberimiz, torunu Hasan'ın kulağına ezan okumuştur. Bu yüzden yeni doğan çocuğun kulağına ezan okumak menduptur.

IX. CEMAATLE NAMAZ

A) CEMAATLE NAMAZ

a) Cemaatle Namaz Kılmanın Fazileti

İslâm dini birlik ve beraberliğe büyük önem vermiştir. Günde beş vakit namazın bir arada eda edilmesinin teşvik edilmesi, haftada bir cuma namazının ve senede iki kez olan bayram namazlarının topluca kılınmasının gerekli görülmesi, müminlerin görüşüp halleşmelerine, birbirleriyle yardımlaşmalarına vesile olmak gibi bir anlam taşımaktadır. Bu bakımdan cemaatle namaz esprisi, oluşturulmak istenen birlik ruhunun hem bir göstergesi ve hem de o birlik ruhunun sağlamlaştırıcısı ve devam ettiricisi olmaktadır.

"Ve sen içlerinde olup da onlara namaz kıldıracak olursan, onlardan bir bölümü seninle birlikte namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar" (en-Nisâ 4/102) âyetinde Allah Teâlâ cihad sırasında korkulu anlarda bile cemaatle namaz kılmayı söz konusu etmektedir. Korkulu anlarda cemaatle namaz kılmanın teşvik edilmesi, normal zamanlarda cemaate riayet edilmesinin daha öncelikli ve önemli olduğunu da belirtmiş olmaktadır. Savaş durumunda namazın, normal kılınış biçiminin dışında farklı bir şekilde kılınması, cemaatin önemi ve güvenlik gibi sebeplerle açıklanabileceği gibi, bunda sahâbenin Peygamber'le birlikte namaz kılma iştiyakının da rolü bulunmaktadır. İnsanlar Hz. Peygamber'in arkasında, iki ayrı grup halinde nöbetleşe namaz kılınca, hem cephe terkedilmemiş, hem de herkes Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılmış olmakta ve bu suretle Hz. Peygamber'in belli bir grupla namaz kıldığı takdirde ortaya çıkması muhtemel olan yanlış anlamanın önüne geçilmiş olmaktadır.

Hz. Peygamber cemaatle namazı teşvik sadedinde cemaatle kılınan namazın, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi veya yirmi beş derece daha faziletli olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Ezân", 30; Müslim, "Mesâcid", 42). Kendisi de hayatı boyunca cemaate namaz kıldırmış, hastalandığında ise cemaate katılarak Ebû Bekir'in arkasında namaz kılmıştır. Cemaatle namaz, içerdiği

dayanışma ve yardımlaşma anlamı nedeniyle İslâm'ın bir şiarı ve sembolü haline gelmiştir ve vazgeçilmez bir uygulama olarak öylece devam etmiştir.

Cuma namazı dışında en kuvvetli cemaat, sabah namazının cemaati, sonra yatsı namazının cemaati, sonra ikindi namazının cemaatidir. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"İnsanlar ilk safın sevabını bilselerdi, ön safta durabilmek için kura çekmekten başka yol bulamazlardı. Namazı ilk vaktinde kılmanın sevabını bilselerdi bunun için yarışırlardı. Yatsı namazı ile sabah namazının faziletini bilselerdi, emekleyerek de olsa bu namazları cemaatle kılmaya gelirlerdi"* (Buhârî, "Ezân", 9, 32; Müslim, "Salât", 129, 131). Bir başka hadiste de *"Kim yatsı namazını cemaatle kılarsa, gece yarısına kadar namaz kılmış sevabını alır. Sabah namazını da cemaatle kılarsa bütün geceyi namaz kılarak geçirmiş gibi sevap alır"* (Buhârî, "Ezân", 34; Müslim, "Mesâcid", 260) buyurmuşlardır.

Safların en faziletlisi en ön saftır. Bu fazilet imama yakınlık derecesindedir. Fakat imama en yakın duran kişiler imamlığa ehil olan kişiler olmalı ki imamın abdesti bozulduğunda, hemen birini yerine geçirebilsin.

b) Cemaatle Namazın Hükmü

Cemaat fazileti her ne kadar bir kişiyle de olabilir ve hâne halkıyla dahi cemaatle namaz kılınabilirse de bu, camiye çıkmanın ve daha kalabalık bir cemaatte bulunmanın sevabına denk olmaz. Farz namazların cami ve mescitlerde cemaatle kılınışı İslâm dininin bir sembolü ve şiarı olduğu için bunun terk ve tatil edilmesi asla câiz görülemez.

Cemaatin önemini gösteren çok sayıda hadis bulunmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber *"Üç kişi bir köyde veya sahrada bulunur ve cemaatle namaz kılınmazsa, şeytan onlara hâkim olur. Öyleyse cemaatten ayrılma. Çünkü kurt ancak sürüden ayrılan koyunu yer"* buyurmaktadır (Ebû Dâvûd, "Salât", 47). Bir diğer hadiste ise *"Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, ateş yakılması için odun toplanmasını emretmeyi, sonra da namaz için ezan okunmasını, daha sonra da bir kimseye emredip imam olmasını, sonra da cemaatle namaza gelmeyenlere gidip evlerini yakmayı düşündüm"* (Buhârî, "Ezân", 29, 34; Müslim, "Mesâcid", 251-254) diyerek cemaatin topluca terkedilmesinin en ağır müeyyide uygulanmasını gerektiren yanlış bir davranış olduğunu ifade etmektedir.

Cemaatle namaz kılmanın önemine dair bu ve benzeri hadislerden ve ilgili âyetlerden hareketle Hanbelîler, cemaatle namaz kılmanın erkekler için farz-ı ayın, Şâfiîler de farz-ı kifâye olduğunu söylemişlerdir. Hanefî ve

Mâlikîler'e göre ise, cuma namazı dışındaki farz namazları cemaatle kılmak, gücü yeten erkekler için müekked sünnettir. Kadınların, hastaların, çok yaşlı kimselerin ve kötürümlerin ise cemaatle namaz kılmak için mescide gitmesi gerekmez.

Hanefî ve Şâfiîler'e göre, cemaatin en az sayısı imam ve ona uyan olmak üzere iki kişidir. Hatta uyan kişi çocuk da olabilir. Çünkü Hz. Peygamber, teheccüd namazında çocuk yaşta olan İbn Abbas'a imamlık yapmış ve bir hadisinde *"İki kişi ve daha fazlası cemaattir"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 198) buyurmuştur.

c) Kadınların Mescidlere Gitmeleri ve Saf Düzeni

Hz. Peygamber kadınların mescide gelebileceklerini, ancak evdeki ibadetlerinin daha üstün olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Bu konuya ilişkin hadislerden bazıları şöyledir:

"Kadınların mescidlere gitmesine engel olmayın. Fakat evleri onlar için daha hayırlıdır" (Müslim, "Salât", 134-137; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 148-149).

"Kadınlarınız gece mescide gitmek için sizden izin istediklerinde onlara izin verin" (*Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, II, 944-945; Müslim, "Salât", 139).

"Kadınlar cemaate katılmak istedikleri zaman, koku sürünmesinler" (Müslim, "Salât", 141-142).

Hz. Peygamber döneminde kadınların sabah namazına gittiklerine dair rivayetler yanında, Hz. Peygamber'in kadınları bayram namazına katılmaya teşvik ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır (*Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, I, 98-99; II, 222-223, 311, 510-511, 891). Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Henüz kocaya gitmemiş genç kızlar, perde arkasında yaşayan kadınlar (zevâtü hudûr) ve hayızlı kadınlar evlerinden çıksınlar; hayır ve müminlerin duasına (davet) şahit olsunlar. Hayızlı kadınlar, namaz kılınan yerden uzak dursunlar"* (*Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, I, 234-235).

Farz namazların camide cemaatle kılınması daha faziletli olmakla birlikte, klasik dönemde fitne endişesiyle kadınların camiye gitmesine pek sıcak bakılmamıştır. Ebû Hanîfe serkeşlerin, kötü niyetli kimselerin uykuda olması sebebiyle güvenlikli vakit olduğu düşüncesiyle, yaşlı kadınların sabah, akşam ve yatsı namazlarında camiye gitmelerinde bir sakınca görmemiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise yaşlı kadınlar bütün vakit na-

mazlarında camiye gidebilirler. Sonraki Hanefî fakihlerine göre ise zamanın bozulması ve fıskın ortaya çıkması sebebiyle yaşlı da olsalar kadınların cuma ve bayram namazlarına gitmeleri mekruh görülmüştür. Şâfiî ve Hanbelîler ise, ister genç ister yaşlı olsun güzel ve gösterişli kadınların, Mâlikîler'e göre de erkeklerin ilgi duymadığı yaşlı kadınların bile cemaatle namaz kılmak üzere camiye gitmeleri mekruhtur.

Günümüzde ve ülkemizde sokaklar örtülü, örtüsüz kadınlarla dolup taşmaktadır. Bu durumda örtülü kadınların camiye gelmeleri fitneye sebep gösterilemez. Aksine cemaatle namaz, çocukların eğitiminden birinci derecede sorumlu olan annelerin ve anne adaylarının dinî bilgi ve şuurlarını takviye eder.

Saf Düzeni ve Kadının Namazda Erkeğin Hizasında Bulunması

Kadınların cemaatle namazdaki saf düzeni ve erkeklerde aynı safta veya hizada olması, ilmihallerde "muhâzâtü'n-nisâ" terimiyle ifade edilir.

İmama uyacak kişi sadece bir erkek kişi ise imamın sağına durur. Soluna ve arkasına durmak sünnete aykırı olduğu için mekruhtur. İmama uyanlar birden çok iseler imamın arkasına dururlar. İmama uyacak kişi tek kadın ise imamın arkasına durur. Cemaat çoğalıp saf teşkil edilecek ise saf düzeni, önce erkekler safı, onun arkasında çocuklar safı ve onun arkasında kadınlar safı olacak şekilde yapılır.

Kadınların cemaate katılmaları durumunda saf düzenine riayet edilmesi gerektiği hususunda âlimlerin görüş birliği vardır. Buna göre kadınların, safın en gerisinde, erkeklerin -varsa çocukların- arkasında namaza durmaları gerektiği söylenmiştir.

Bu şekildeki uygulamanın, kadınların aşağılandığı ve "ikinci sınıf" konumuna indirgendiği anlamına alınması doğru değildir. Bu uygulama ile kadınlar camilerin dışına atılmış olmadığı gibi Allah'ın huzurundan uzaklaştırılmış da değildir. Namaz nerede kılınırsa kılınsın namaz kılan kimse Allah'ın huzurundadır. Sadece herkesin anlayabileceği tabii, fıtrî birtakım sebepler yüzünden kadınların arka saflarda durması önerilmiştir. Bu şekildeki saf düzeni hem kendilerinin, hem de camideki erkek cemaatin daha huşû ve sükûn içerisinde namaz kılması için oldukça yerinde bir uygulamadır. Bu durumda kadınlar emre itaat etmiş olmaları sebebiyle ilk safın sevabından mahrum da olmazlar. Zaten cemaatle namazda ilk safın daha faziletli görülmesi, biraz da cemaatin dağınıklığını önlemeye, saf düzeninde disiplini sağlamaya mâtuf bir tedbirdir.

Hz. Peygamber'in uygulamasına uygun olarak erkeklerin selâm verir vermez kalkmamaları, biraz beklemeleri yerinde olur. Ümmü Seleme'nin bildirdiğine göre, Hz. Peygamber selâm verince kadınlar, Hz. Peygamber selâmı tamamlar tamamlamaz kalkarlar; Hz. Peygamber de ağırdan alır, kalkmadan önce birazcık beklerdi (bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, II, 891).

Özellikle Hanefî bilginler, saf düzenine uyulmasını sağlamak ve uygunsuz durumların ortaya çıkmasını engellemek için, cemaatle kılınan namazda, kadının erkeğin hizasında durarak namaz kılması durumunda, erkeğin namazının sahih olmayacağını söylemişlerdir. Daha açık söylemek gerekirse bir kadın erkek safları arasında namaz kılacak olsa kadının iki yanındaki birer erkeğin ve kadının tam arkasındaki bir erkeğin namazı bozulur, ötekilerin namazı bozulmaz. Hanefîler'e göre bu durumda namazın bozulmasının nedeni, duruş düzeni (tertîbü'l-makām) farzının terkedilmiş olmasıdır. Nitekim imama uyan kimse imamın önüne geçecek olursa, duruş düzenini ihlâl ettiği için namazı bozulur.

Cenaze namazı, mutlak namaz olmadığı için cenaze namazında kadınların erkeklerle aynı hizada bulunması namaza zarar vermez. Namazda kahkaha ile gülmek abdesti bozduğu halde, cenaze namazında gülmenin abdesti bozmaması, cenaze namazının bu özelliğiyle de bağlantılıdır. Ancak cenaze namazında da sünnet olan saf düzeni, kadınların arkada olmalarıyla gerçekleşir.

Yine yönelinen cihetlerin farklı olması durumunda, Kâbe'nin içerisinde de muhâzât sorunu yoktur. Çünkü farklı yönlere yönelme durumunda muhâzât söz konusu olmaz.

Duruş düzeninde kadınların yerini belirleyen *"Kadınları Allah'ın koyduğu yere, arka saflara yerleştirin"* (ahhirühünne, haysü ahharahünnellâh [bk. Zeylaî, II, 36]) ve *"Kadınların saflarının en şerli olanı ilk saftır"* (şerru sufûfi'n-nisâ evvelüha [bk. *Müsned*, II, 336]) gibi hadisler rivayet açısından kuvvetli olmadığı gibi, konuya delâleti de açık ve kuvvetli değildir. Hanefîler prensip olarak namazın farzlarının ancak yakîn ve kesinlik ifade eden yollarla sabit olabileceğini kabul ederken, bu muhâzât meselesinde, yani cemaatle namaza duruş düzeninin belirlenmesinde, yakîn ifade etmeyen haber-i vâhidlerle amel etmişlerdir. Çünkü duruş düzeni, cemaat namazının farzlarındandır ve cemaat namazının kendisi sünnetle sabit olmuştur. Bu bakımdan onun farzlarının kesinlik ifade etmeyen sünnetle sabit olması mümkündür.

Şâfiî ise kadının erkek hizasında namaza durmasının (muhâzât) erkeğin namazına zarar vermeyeceği görüşündedir. Çünkü bu konuda söylenebile-

cek en ileri nokta, kadınların aynı hizada bulunmaları durumunda, saf tutmanın gerçekleşemeyeceğidir. Saf tutmanın, farz değil sünnet olduğu düşünülürse, bunun da fazla bir önemi olmadığı görülür.

Mezheplerin bu konudaki görüşleri ve gerekçeleri incelendiğinde kadınların erkeklerle aynı safta bulunup bulunmayacakları konusunun esas itibariyle dinî bir mesele olmayıp, doğal ve örfî nedenlere dayandığı ve namazda huzurun sağlanmasının hedeflendiği görülmektedir.

d) Cemaate Gitmemek İçin Mazeret Sayılan Haller

Cemaate katılmamak şu durumlarda mubah olur:

1. Hastalık. Cemaatle namaza katılmamayı mubah kılan mazeretlerin başında hastalık gelir. Âlimler, cemaate katılmamayı mâzur gösteren hastalık için, teyemmümü mubah kılacak derecede olması şeklinde bir ölçü getirmişlerdir. Hastalık için getirilen bu ölçü, cemaatin önemini göstermesi bakımından oldukça yerindedir. Fakat bu ölçü, hastalığı sadece hasta olan kişi açısından, yani onun ayakta durmaya, yürümeye güç yetirip yetirememesi açısından değerlendirmektedir. Hastalık için ölçü getirilirken başkalarına verilecek rahatsızlık ve hastalığın yayılma riski de dikkate alınmalıdır. Meselâ nezle veya grip olan kişi, yukarıda getirilen ölçüye uymaz. Bununla birlikte nezle, grip gibi hastalıklara yakalanmış kişilerin bu halde cemaate katılmaları mekruhtur. Bu şekilde hasta olan kişilerin camiye, mescide gelmeleri, hastalık mikrobunun bulaşması riskini taşıması sebebiyle hem sağlık açısından sakıncalıdır, hem de bu şekilde hasta olan kişiler sürekli olarak öksürmek, burnu akmak, burnunu silmek gibi davranışlar göstereceğinden cemaate katılan öteki kişilerin namazda olması gereken kalp huzurunu ve sükûnunu bozarlar.

Bu bakımdan, hem kendilerini hem başkalarını rahatsız edecek durumda bulunan kişilerin mescide gelmeyip, namazlarını tek başlarına kılmaları daha uygundur. Nitekim Hz. Peygamber, aynı gerekçeyle *"Soğan veya sarımsak yiyen kimse evinde otursun, bizden ve mescidimizden uzak dursun"* (Buhârî, "Ezân", 160; Müslim, "Mesâcid", 73) diyerek soğan ve sarımsak gibi ağzı kokutan ve başkalarını rahatsız eden şeyler yiyen kimselerin mescide gelmelerini yasaklamıştır. Bu yasak sadece soğan ve sarımsakla sınırlı olmayıp, cemaate rahatsızlık verecek her şeyi içine almaktadır.

Cemaate katıldığı takdirde hasta olması veya mevcut hastalığının artması ihtimali bulunanlar da cemaate katılmayabilir.

Ayrıca ilgilenmek durumunda olduğu ve yanından ayrıldığı takdirde durumunun kötüleşebileceğinden endişe ettiği bir hastası bulunmak da bir mazerettir.

2. Korku. Mescide gittiği takdirde malına, canına veya namusuna bir zarar gelmesinden korkan kimse de cemaate gitmemelidir. Hz. Peygamber, korku ve hastalığı cemaate katılmamayı mâzur kılan sebepler arasında saymıştır.

3. Olumsuz hava şartları. İnsanı meşakkate sokacak derecede yağmur, çamur, şiddetli soğuk, kar, ayaz, şiddetli sıcak, zifiri karanlık ve geceleyin şiddetli rüzgâr gibi hava şartları, vakit namazlarına olduğu gibi cuma namazına katılmamak için de bir mazerettir.

4. Abdestin sıkışık durumda olması. Böyle bir kimsenin cemaate katılması uygun değildir. Bu durum namazın huşû ve huzur içinde yapılmasına engel olduğu için esasen bu durumda iken tek başına namaz kılmak da mekruhtur. İnsanı, kalp huzurundan ve huşûdan alıkoyacak başka durumlar da aynı hükümdedir.

Yolculuk hazırlığı yapmakta olma, karnın aç olup arzu edilen bir yemeğin hazır olması gibi durumlarda da, gerekli iç huzurunun sağlanması ihtimali zayıfladığından cemaate gidilmeyebilir.

5. Herkese veya toplum için yeterli olacak sayıda kimseye farz olan ilmî araştırma ve eğitim öğretimle meşguliyet de cemaate katılmamak için mazeret kabul edilmiştir. Fakat bilimsel çalışma yapan kişilerin, cemaati büsbütün terketmemesi ve mümkün oldukça cemaate katılması uygun olur.

Ayrıca hazır bulunmalarını fırsat bilip, istifade etmeyi arzuladığı kimseler ile ilmî ve dinî görüş alışverişinde bulunmak da bir mazeret sayılır.

6. Bedenî ârızalar. Gözlerin görmemesi, kötürümlük, düşkün ihtiyarlık gibi haller de cemaate gitmemeyi mubah kılar.

e) Bir Mescidde Cemaatin Tekrarlanması

Belli bir imamı ve cemaati bulunan mahalle mescidinde ezan ve kāmetle birlikte cemaatin tekrarlanması mekruhtur. Çünkü normal şartlarda bir mescidde iki ayrı cemaatin oluşturulması ve bu şekilde namaz kılınması, İslâm'ın öngördüğü genel anlamdaki birliğe aykırı olduğu gibi, özelde cemaat namazıyla sağlanmak istenen cemaat şuuruna da aykırıdır.

Bu anlamı içermemek ve bölünme, parçalanma ve kopma izlenimi uyandırmamak şartıyla ve ikinci defa ezan okumaksızın yeniden cemaat oluşturulup namaz kılınabilir. Her ne kadar, iki üç kişinin bir araya gelip cemaat

oluşturabilecekleri söylenmiş ise de, bu izin mazeret sahiplerinin cemaatle namazın faziletinden mahrum kalmamaları için olup aslolan büyük çoğunlukla birlikte cemaat namazını kılmaktır ve asıl cemaat budur.

f) Cemaatle Namaz Kılmanın Âdâbı

Camiye giderken vakarlı olunması gerekir. Hem gösteriş izlenimi vermemek için hem de vakarın bir gereği olarak koşmadan normal bir şekilde yürünmesi uygun olur. Pek hoş olmamakla birlikte acele yürünebilir. En iyisi, cemaate katılmanın hazırlığını daha önceden yapmak ve ona göre davranmaktır. Müezzin kāmet getirmeye başladığı veya namaza durulduğu sırada camiye gelen kişi, vaktin sünneti de olsa hiçbir nâfile namaz kılmadan hemen cemaate katılmalıdır. Bunun istisnası sadece sabah namazının sünnetidir. İmam selâm vermeden cemaate yetişebileceğini tahmin eden kişinin, sabah namazının sünnetini kılıp sonra imama uyması uygundur.

Öğle veya cuma namazının sünnetine başladıktan sonra cemaatin farza durması veya hatibin minbere çıkması halinde iki rek'at tamamlanınca selâm verilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler cemaatle kılınan farzın kaçırılmasından endişe edildiği takdirde nâfile namazın hemen kesilebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler'e göre yalnızca bir rek'at kaçıracağını tahmin eden kimse namazı kesmeyip iki rek'at kılarak selâm verir; üçüncü rek'ata başlamış olan kimse de aynı şartla dört rek'atı tamamlar.

Dört rek'atlı bir farz namazı tek başına kılmakta olan kimse, cemaatle namaz için kāmet getirildiğinde henüz bir rek'atı tamamlamamışsa hemen namazını keserek cemaate katılmalıdır; birinci rek'atın secdesini yapmışsa, bu takdirde ikinci rek'atı tamamladıktan sonra selâm vermek suretiyle namazını keserek cemaate katılır.

B) İMAMLIK

Fıkıh literatüründe imamlık (imâmet) terimi, hem devlet başkanlığını hem de namaz imamlığını ifade eder. Bu iki farklı konumu ayırmak için, devlet başkanlığına büyük imâmet anlamında "imâmet-i kübrâ", namaz imamlığına da küçük imâmet anlamında " imâmet-i suğrâ" denilmiştir. İlmihal dilinde ise imâmet terimi namaz imamlığını ifade eder.

a) İmamlığın Şartları

İmamın ergin (bâliğ), belli bir aklî olgunluk düzeyine ulaşmış (âkıl) ve tabii ki müslüman olması şarttır. Küfrü gerektirecek bir inancı bulunan, bid'at ve dalalet ehlinin arkasında namaz kılınmaz.

İmam olacak kişinin erkek olması şart görülmüştür. Kadın, erkeklere imam olamaz. Bununla birlikte kendi aralarında cemaatle namaz kılmak istediklerinde içlerinden biri imam olabilir. Yine bir cenaze namazında sadece kadınlar bulunuyorsa, bu takdirde içlerinden biri imam olup cenaze namazını kıldırır.

İmamlık yapabilmek için namaz sahih olacak kadar Kur'an'ı ezbere okuyabilmek (kıraat) şart olduğu gibi özürlü olmayıp sağlam olmak ve namazın sıhhat şartlarından birini yitirmiş olmamak da şarttır. Özürlü olan kimse, özürsüze imam olamayacağı gibi, necâsetten tahâret şartını veya setr-i avret şartını yerine getirmemiş kimse, bu şartları yerine getirmiş olan kişiye imam olamaz.

İmamlığa Ehil Olma Sıralaması

Geleneksel olarak İslâm toplumlarında, namaz da dahil olmak üzere birçok konuda insanlara önderlik etmek yöneticilere ait kabul edildiği için namaz imamlığı da teorik olarak onlara bırakılmış ve bu bakımdan kitaplarımızda imamlığa en lâyık kişiler sıralanırken en başta o bölgenin üst düzey yöneticileri sayılmıştır. Bu sıralama şimdiki idarî yapıya göre yapılacak olursa imâmete en lâyık kişiler vali, kaymakam, emniyet müdürü ve hâkimler olur. Fakat günümüzde artık, imamlık ve müezzinlik bir meslek haline geldiği için, mülkî âmirlerin sembolik öncelikleri devam etmekle birlikte, camide namazı artık o caminin resmî görevlisi olan imam, o yoksa müezzin kıldırmaktadır.

Cami dışında veya görevlisi olmayan bir mescidde namaz kılınacaksa bu takdirde imamlığa kimin geçeceğini belirlemek için bazı nitelikler aranabilir. Bir evde cemaat yapılacaksa evin sahibi veya onun izin verdiği kişi imam olur. Bunun dışında şöyle bir sıra takip edilebilir: Namaz hükümlerini en iyi bilip Kur'an'ı daha güzel okuyan, daha müttaki olan, yaşça büyük olan, ahlâkça daha üstün olan, daha yakışıklı olan, sesi daha güzel olan, elbisesi daha temiz olan, insanlar arasında itibarı daha fazla olan.

Cahil kişinin, gösterişçinin (mürâi) ve ilim sahibi bile olsa fâsık yani büyük günah işleyen veya küçük günahta ısrar eden kişinin imam olması mekruh görülmüştür.

Daha üstün bir kimse bulunduğu takdirde gözü görmeyenin imâmeti de mekruhtur.

b) İmama Uymanın Geçerlilik Şartları

Cemaatle namaz kılınırken imama uymaya iktidâ, imama uyan kimseye de muktedî denilir. Bir kimsenin imama uymasının fıkhen geçerli (sahih) olabilmesi için bazı şartlar aranır.

1. Muktedî namaza dururken hem namaz kılmaya hem de imama uymaya niyet etmelidir.

2. Muktedî imamdan geride durup, hizasına veya önüne geçmemelidir.

3. Kılınan namazın nevi itibariyle imam muktedîden aşağı olmamalıdır. Nâfile kılan muktedî, farz kılmakta olan imama uyabildiği halde, farz namaz kılan (müfteriz) muktedî, nâfile namaz kılan (müteneffil) imama uyamaz. Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre böyledir. Fakat Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre farz kılan kişi, nâfile kılana uyabilir. Bunların gerekçelerinden birisi Muâz'ın Hz. Peygamber'in arkasında yatsı namazını kıldıktan sonra, gidip kendi kavmine yatsı namazını kıldırdığına ilişkin rivayettir. Şâfiîler'e göre bir vaktin farz namazını kılmış olan kimse, yeniden başkalarına aynı vakit için imamlık yapabilir. Kendi kıldığı nâfile olur.

Dört rek'atlı bir farzın kazâsı için teşkil edilen cemaatte imam yolcu, muktedî mukim olursa, imam muktedîden durumca daha aşağı olmuş olur. Şöyle ki; iktidâ, ya ilk iki ya son iki rek'atta olacaktır. Birinci şıkka göre ka'de hususunda, ikinci şıkka göre kıraat hususunda, farz kılan nâfile kılana iktidâ etmiş olur.

4. İmam ve muktedî, aynı farzı kılıyor olmalıdır. Meselâ biri öğle namazının farzını kazâ ediyor, öteki ikindi namazının farzını eda ediyor ise veya birisi bugünün öğle namazını, diğeri dünün öğle namazını kazâ ediyor ise birbirlerine uyamazlar.

5. İmam lâhik veya mesbûk olmamalıdır. Yani bir kimse, imama öğle namazının son rek'atında uymuş olsa ve imam selâm verdikten sonra geri kalan üç rek'atı tamamlarken, bu durumdan habersiz birisi gelip kendi başına farz kıldığını zannederek ona uysa sahih olmaz. İktidânın sahih olması için imamın imamlık yapmaya niyet etmesi şart olmadığı için tek başına farz

namaz kıldığı bilinen bir kişiye gidip iktidâ edilebilir. O kişi kendisine uyulduğunu ister farketsin ister farketmesin durum değişmez. Kendine iktidâ edildiğini farkederse sesini biraz yükseltmesi uygun olur. Farz kılmakta olduğunu belli etmek için intikal tekbirlerini yüksek sesle almasında yarar vardır.

6. İmam ile muktedî arasında, kadın saffı bulunursa iktidâ sahih olmaz.

7. İmam ile muktedî arasındaki mesafenin mâkul uzaklıkta olması gerekir. Aksi takdirde meselâ aralarında bir ırmak veya yol bulunması gibi, aşırı uzaklıkta iktidâ sahih olmaz.

Farz dışındaki namazlar binek üzerinde kılınabildiği gibi cemaatle de kılınabilir. Farz olmayan bir namaz cemaatle kılınacaksa, birinin binek üzerinde ötekinin yaya olması veya farklı bineklerde olması durumunda iktidâ sahih olmaz.

8. İmamın intikal tekbirlerini duymaya engel olacak bir perde, duvar bulunmamalıdır. Aradaki duvar, hoparlör ve aradaki aktarıcılar sayesinde imamın intikallerinden haberdar olmayı engellemiyorsa bu takdirde iktidâ konusunda herhangi bir problem olmaz.

9. Bir kimse başka mezhepten birine uyabilir. Onun kendi mezhebindeki şartlara aykırı bir davranış içinde bulunup bulunmadığını araştırması gerekmez. Olağan durum budur. Fakat uyduğu kişide, kendi mezhebine göre abdesti bozan bir durumun ortaya çıktığını bilen kişinin o imama uyması sahih olmaz. Meselâ Şâfiî bir imamın elinin kanadığını gören, daha sonra onun gidip abdest tazelemediğini de yakînen bilen kişinin o imama uyması sahih olmaz. Çünkü kan akması Şâfiî mezhebine göre abdesti bozmaz, fakat Hanefî mezhebine göre bozar. Bu durumu kesin olarak görüp bildikten sonra, ona uyması sahih olmaz. Uyacak kişi bu durumu yakînen bilmiyorsa, tahmine göre davranmayıp uyabilir. İsterse uyulan kişi, Hanefî mezhebine göre abdesti bozan bir şey yapmış olsun.

Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre imamın namazı -kendi mezhebine göre- sahih olursa başka mezhepten olan ve ona uyarak namaz kılan cemaatin de namazı -kendi mezheplerine uymasa bile- sahih olur.

Abdestli kişinin teyemmümlüye; abdest uzuvlarını yıkamış olan kişinin, meselâ mest üzerine veya sargı üzerine meshetmiş olan kişiye; ayakta duranın oturan kişiye iktidâsı da, bunun tersine bir iktidâ da sahihtir. Nâfile kılan farz kılana uyabilir, fakat aksi sahih değildir. İma ile namaz kılan kişiye, kendi durumunda olanlar uyabilirler.

Mukim ile seferînin (yolcu) cemaatle namaz kılmaları câiz olup mukimin imam olması daha uygundur. Yolcunun imam olması halinde, kendisinin seferî olduğunu söylemesi şart olmamakla birlikte, onların yanılmamaları için önceden duyurması iyi olur.

c) Cemaatle Namaza İlişkin Bazı Meseleler

Cemaatle kılınan namazda, imama uymuş kişilerin namazı imamın namazına bağlı olduğu için, imamın namazının bozulması durumunda ona uyanların da namazları bozulur. Dolayısıyla bir rükün veya şartın ihlâli gibi bir sebeple imamın namazı bozulacak olursa imamın o namazı iade etmesi gerektiği gibi cemaatin de iade etmesi gerekir. İmam namazının bozulduğunu farkettiğinde bu durumu cemaate bildirmelidir.

İmama uyan kişi (muktedî), namazdaki fiilleri yaparken imama uygun davranmak durumunda olup bu fiilleri imamla birlikte yapması gerekir. Rükû ve secdede imamdan önce başını kaldıramaz, yine rükû ve secdeye imamdan evvel gidemez.

Kıraati sadece imam yapar. İmamın okuması, cemaatin okuması yerine geçer. İmam okurken cemaat susar ve dinler; açıktan okunan namazlarda Fâtiha'nın bitiminde âmin der; kıraat dışında okunacak zikir ve tesbihleri kendisi okur.

Muktedî rükûda üç kere "Sübhâne rabbiye'l-azîm" ve secdede üç kere "Sübhâne rabbiye'l-a‘lâ" demeden imam başını kaldırırsa, muktedî bunları tamamlamaya çalışmadan başını kaldırır.

Birinci oturuşta muktedî Tahiyyât'ı bitirmeden imam üçüncü rek‘ata kalksa, muktedî isterse Tahiyyât'ı tamamlar, isterse imama uyarak kalkar. Tahiyyât'ı okumak vâcip olduğu gibi imama uygun davranmak da vâciptir. Muktedî bu iki vâcipten hangisini isterse onu yapabilir. Fakat uygun olan imama uyum göstermektir. İmam bayram tekbirlerini, birinci oturuşu, tilâvet ve sehiv secdesini ve kunut duasını okumayı terkederse ona uyanlar da terkeder.

Son oturuşta muktedî Tahiyyât'ı bitirmeden imam selâm verecek olursa, Tahiyyât'ı tamamlayıp sonra selâm verir. Eğer Tahiyyât'ı bitirmiş ve geriye salavat ile dualar kalmışsa bu takdirde imamla beraber selâm vermelidir.

Namazın aslında bulunmayan bir hususta muktedî imama uymaz. Meselâ imam namazda fazladan bir secde daha yapsa veya son oturuşu yaptıktan sonra selâm verecek yerde sehven kalksa bu durumlarda muktedî ona

mütâbaat etmez, yani ona tâbi olmaz ve imamı uyarmak üzere "sübhânallah" der. Eğer imam son oturuştan sonra sehven yaptığı kıyamı secdeye varmadan önce farkedip hemen geri oturursa, birlikte selâm verir ve sehiv secdesi yaparlar. İmam son oturuşta selâm verecek yerde yanlışlıkla kalktığını farketmeyip, kalktığı bu rek'atı secde ile tamamlayacak olursa, muktedî artık imamı beklemeyerek kendisi selâm verir.

Eğer imam son oturuşu unutarak fazla bir rek'ata kalkarsa, muktedî bir müddet bekler ve "sübhânallah" diyerek imamı uyarmaya çalışır. İmam durumu farkedip hemen oturursa ne âlâ; beraberce selâm verip sehiv secdesi yaparlar. Bu durumda muktedî imamı beklemeyerek kendi kendine selâm veremez. Çünkü iktidâ durumunda iken kendi başına hareket etmiş olacağından kıldığı namazın farzlığını iptal etmiş olur. İmam son oturuşu yapmadan kalktığını farketmeyip kalktığı rek'atı secde ile tamamlayacak olursa, imamın namazının farzı son oturuşu terkettiği için fâsid olduğu gibi ona uymuş olanlarınki de aynı şekilde fâsid olur.

Muktedî son oturuşta, Tahiyyât'ı okuduktan sonra, imamın selâmını beklemeden selâm verebilir. Fakat bu davranış, vâcip olan mütâbaatı terketmek anlamına geldiği için böyle yapması mekruh olur.

C) İMAMA UYANIN HALLERİ

Namazı yalnız kılana **münferid**, imama uyarak kılana **muktedî** denilir. İmama uyan kişi (muktedî) için üç ayrı durum söz konusu olabilir. İmama uyan kişi ya "müdrik" ya "lâhik" ya da "mesbûk"tur. Şimdi bunları kısaca açıklayalım.

a) Müdrik

Müdrik "idrak etmiş, yetişmiş, kavuşmuş" gibi anlamlara gelir. İlmihal ıstılahında, namazı tamamen imamla birlikte kılan kimseye **müdrik** denir. İmama en geç birinci rek'atın rükûunda yetişen kimse o rek'ata yetişmiş sayılır ve müdrik adını alır. İftitah tekbirini almış ve imam rükûda iken kendisi rükûa varmış ise o rek'atı tam kılmış sayılır.

Namazı cemaatle kılmanın ecri, tek başına kılmaktan yirmi yedi derece daha fazla olduğu için şu durumlarda tek başına kılınan namaz bırakılarak imama uyulur:

Bir kimse tek başına bir farz namazı kılmaya başladıktan sonra, bulunduğu yerde o farz cemaatle kılınmaya başlansa, tek başına kılan eğer henüz

secdeye varmamış ise namazı hemen keserek imama uyar. Cemaate muhalefet görüntüsü vermemek için böyle davranması müstehap sayılmıştır. Bu durumda selâm vermesine gerek yoktur. Edeben sağ tarafa selâm vermesi uygun olur diyen de vardır. Tek başına kıldığı namazda secdeye varmış ise bakılır: Eğer kıldığı namaz sabah ve akşam namazı ise yine bırakır ve imama uyar. Fakat bunların ikinci rek'atı için secdeye varmış ise, artık bırakmayıp namazı kendisi tamamlar ve selâm verdikten sonra cemaat devam ediyor bile olsa imama uymaz. Çünkü imama uyması halinde, imamla birlikte kılacağı namaz nâfile hükmünde olacaktır. Halbuki, sabah namazının farzından sonra nâfile kılınamadığı gibi, üç rek'atlı bir namaz da nâfile olarak kılınamaz. Eğer başladığı ve ilk rek'atın secdesine vardığı namaz öğle, ikindi ve yatsı namazı gibi dört rek'atlı bir farz ise, bu takdirde kıldığı bir rek'ata bir rek'at daha ilâve eder, teşehhütte bulunur, selâm verip imama uyar. Kendisinin kıldığı iki rek'at namaz nâfile olmuş olur.

Böyle bir namazın üçüncü rek'atında bulunup da henüz secdesine varmamış ise, hemen ayakta veya oturarak selâm verip namazdan çıkar, imama uyar, tek başına kıldığı iki rek'at, nâfile olmuş olur. Fakat bu namazın üçüncü rek'atının secdesini de yapmış bulunursa, artık bunu tamamlar, farzı yerine getirmiş olur. Ancak bu namazı öğle veya yatsı namazı olursa tek başına kıldığı bu farzdan sonra imama yine uyabilir. İmamla kılacağı namaz nâfile olur. Fakat bu durumda ikindi namazı olursa imama uyamaz. Çünkü ikindi namazından sonra nâfile namaz kılmak mekruhtur.

Nâfile bir namaza başlamış olan kimse, yanında cemaatle namaza başlansa, bu nâfileyi iki rek'at olmak üzere kılar, bundan sonra selâm verip cemaate katılır. Üçüncü rek'ata kalkmış ise, onu da dördüncü rek'at ile tamamlamadıkça namazını kesmez. Ancak nâfile namaza başlayan kimse, kılınmaya başlanan bir cenaze namazını kaçırmaktan korkarsa, nâfile namazı hemen bırakır, cenaze namazı için imama uyar, sonra nâfileyi kazâ eder. Çünkü cenaze namazının telâfi imkânı yoktur.

Cemaatle sabah namazının kılındığını gören kimse, cemaate yetişeceğini zannederse hemen sabah namazının sünnetini kılar ve gerek görürse Sübhâneke ile eûzüyü ve sûre ilâvesini bırakarak yalnız Fâtiha ile, rükû ve secdelerde de birer tesbih ile yetinebilir. Bundan sonra imama uyar. Ancak imama yetişeceği kanaatinde olmazsa sünnete başlamayıp imama hemen uyar, artık bu sünneti kazâ da etmez. Eğer sünnete başlamış ise bunu tamamlar.

Öğle, ikindi ve yatsı namazlarının cemaatle kılınmaya başladığını gören kimse, bunların sünnetini kılmadan doğruca imama uyar, sonra öğlenin dört rek'at sünnetini kazâ eder. İkindinin sünnetini ise vaktin kerahati dolayısı ile kazâ edemez. Yatsı namazının dört rek'at ilk sünneti, gayr-i müekked bir sünnet olduğu için dilerse kazâ eder, dilerse etmez.

b) Lâhik

İmamla birlikte namaza başlamasına rağmen, namaz esnasında başına gelen bir durum sebebiyle namaza ara vermek zorunda kalan ve bu sebeple namazın bir kısmını imamla birlikte kılamayan kimseye **lâhik** denir. İmamla birlikte namaza başladığı halde uyku, gaflet, dalgınlık, abdestinin bozulması gibi mazeretler sebebiyle namaza ara vermek durumunda kalan kimse, namaza ara vermesini gerektiren durumun ortadan kalkmasından sonra konuşmadan, dünya işleriyle meşgul olmadan ve şayet abdesti bozulmuşsa, en kısa yoldan yeniden abdest alıp gelerek, bıraktığı yerden namazına devam eder. Şayet imam namazı bitirmişse, bu kişi sanki imamın arkasında namaz kılıyormuş gibi namazını tamamlar. Yani imama uymuş bulunan kimse gibi kıraat etmez, yaklaşık olarak imamın okuyacağı sure kadar bekler. Sadece rükû ve secdedeki tesbihleri, bir de oturuştaki dua ve salavatları okur. Bu arada sehiv secdesini gerektirecek bir iş yapsa, imama uyan kimse kendi hatasından ötürü sehiv secdesi yapmadığı için, kendisi de sehiv secdesi yapmaz. İmam sehiv secdesi yapacak olsa, lâhik olan kimse, imamla kılamadığı kısımları telâfi etmeden imama uymuş ise, bu secdeleri yapmaz ve hemen ayağa kalkıp namazını tamamlar ve imamla birlikte yapamadığı sehiv secdesini namazı tamamladıktan sonra yapar. Seferî bir imama uyan mukim bir kimse de kendisinin tamamladığı kısımlarda, lâhik gibidir.

Lâhik mümkün olursa, önce kaçırdığı rek'atları veya rükünleri kazâ eder, sonra imama tâbi olarak onunla selâm verir. Meselâ imama uyan kimse birinci rek'atın kıyamında uyuyup da imamın secdeye vardığı anda uyansa hemen rükûa varır, sonra secdeye vararak imama yetişir. Lâhik, imama yetişemeyeceğini anlarsa, hemen imama tâbi olur ve yetişemediği rek'at veya rükünleri imam namazdan çıktıktan sonra kazâ eder. Meselâ dördüncü rek'atta iken burnu kanasa saftan ayrılır, namaza aykırı düşecek bir şey ile uğraşmaksızın hemen abdest alır, yetişmiş olduğu yerde imama tâbi olur. İmam selâm vermiş olursa, bu dördüncü rek'atı kendi başına hiçbir şey okumaksızın imamın arkasında kılıyormuş gibi tamamlar. Çünkü lâhik, imamın arkasında namaz kılıyor hükmündedir.

İmama uyanın abdesti üçüncü rek'atta bozulsa abdest aldıktan sonra dördüncü rek'atta imama yetişse, önce kıraatsız olarak üçüncü rek'atı kılar. Bundan sonra imama uyar, onunla dördüncü rek'atı kılarak selâm verir. Fakat imama bu şekilde yetişemeyeceğini anlarsa, hemen imama tâbi olur, imam selâm verince kendisi kalkar, üçüncü rek'atı kıraatsiz olarak kılar ve selâm verir.

Bir kimse yukarıda sayılan mazeretler dışında da lâhik durumuna düşebilir. Meselâ imamla birlikte namaz kılarken imamdan önce rükû veya secdeye varan kimse ya da imamdan önce rükû veya secdeden kalkan kimse yahut da bir veya birkaç rek'atı imamla birlikte kılamayan kimse de imam selâm verdikten sonra tek başına tamamlayacağı kısımlarda lâhik durumundadır.

Bir kimse imama birinci rek'ata yetişemezse, yetişemediği rek'atlar bakımından mesbûk olduğu gibi, yetiştiği rek'atlardan birinde ârız olan durum sebebiyle de lâhik konumuna düşebilir ve böylece bir kişi aynı anda hem lâhik hem mesbûk olmuş olur.

Cemaat sevabından mahrum kalmamak için lâhikin hükümlerini yerine getirmekte yarar olmakla birlikte, bu ayrıntılara dikkat etmekte bazı güçlükler bulunduğu için, bu durumda kalan kimselerin namazlarına yeniden başlayıp kendilerinin kılması daha uygun görülmüştür.

c) Mesbûk

İmama namazın başında değil, birinci rek'atın rükûundan sonra, ikinci, üçüncü veya dördüncü rek'atlarda uyan kimseye **mesbûk** denir. Son rek'atın rükûundan sonra imama uyan kimse bütün rek'atları kaçırmış olur.

Mesbûkun hükmü, kaçırdığı yani imamla birlikte kılamadığı rek'atları kazâya başladıktan sonra, tek başına namaz kılan kimse gibidir. Sübhâneke'yi okur, kıraat için eûzü besmele çeker ve okumaya başlar. Çünkü bu kimse kıraat bakımından namazın baş tarafını kazâ etmektedir. Bu durumda eğer kıraati terkederse namazı fâsid olur.

Sübhâneke duasını okuma yeri, eğer kılınan namaz öğle ve ikindi namazı gibi gizli okunan namaz ise iftitah tekbirinden sonradır. Eğer açıktan okunan namaz ise ve imam kıraat etmekte iken yetişmiş ise, sağlam görüşe göre Sübhâneke'yi okumayıp imamın kıraatini dinler, Sübhâneke'yi kendi kazâ edeceği rek'atlarda okur ve tek başına namaz kılanlarda olduğu gibi Sübhâneke'den sonra eûzü besmele çeker.

Mesbûkla ilgili uygulama örnekleri:

1. Sabah namazının ikinci rek'atında imama uyan mesbûk, tekbir alıp susar, imam ile birlikte son oturuşta yalnız Tahiyyât okur, imam selâm verince kendisi ayağa kalkar, kaçırdığı ilk rek'atı kılmaya başlar. Sübhâneke ve eûzü besmeleden sonra Fâtiha ile bir miktar Kur'an okur, rükû ve secdelerden sonra oturup, Tahiyyât ile Salli-bârik ve Rabbenâ âtinâ dualarını okuyarak selâm verir.

2. Akşam namazının ikinci rek'atında imama uyan kimse de birinci rek'at için bu şekilde hareket eder.

Akşam namazının son rek'atında imama uyan kimse, Sübhâneke'yi okur, imamla beraber o rek'atı kılıp teşehhütte bulunur, bundan sonra kalkar. Sübhâneke'yi okuyup eûzü besmele çeker ve Fâtiha ile bir sûre veya bir miktar âyet okur; rükû ve secdelerden sonra oturur, sadece Tahiyyât okur, sonra Allahü ekber diyerek ayağa kalkar, besmele çekip Fâtiha ile bir sûre veya birkaç âyet okuyarak, rükû ve secdeleri ve son oturuşu yapar ve selâm ile namazdan çıkar. Bu durumda üç defa teşehhütte bulunmuş olur. Bununla birlikte mesbûk, ikinci rek'atın sonunda yanılarak oturmayacak olsa, kendisine sehiv secdesi gerekmez; çünkü bu rek'at bir yönüyle birinci rek'at mesabesindedir.

3. Dört rek'atlı namazın son rek'atında imama uyan kimse imam ile teşehhütte bulunduktan sonra kalkar, Sübhâneke, Fâtiha ve bir sûre okuyup oturur ve Tahiyyât okuduktan sonra kalkar. Geri kalan iki rek'atı tamamlar.

4. Dört rek'atlı namazın üçüncü rek'atında imama yetişen kimse, kendisinin birinci oturuşunu imamın son oturuşuyla birlikte yapar, kalkınca ilk iki rek'atı kaza edeceği için, kendisi bu ilk iki rek'atı nasıl kılacak idiyse öylece kılar.

5. Dört rek'atlı bir namazın ikinci rek'atında imama uyan kimse, üç rek'atı imamla kılmış olur, teşehhüt okuduktan sonra kalkar, kılamadığı ilk rek'atı kılıp oturur ve selâm verir.

İmama ilk rek'atın rükûunda yetişen kimse, mesbûk değil müdrik sayılır. Fakat imama rükûdan sonra yetişen kimse o rek'atı kaçırmış olur ve mesbûk durumuna düşer.

Teşehhüt miktarı oturduktan sonra imam daha selâm vermeden önce mesbûkun ayağa kalkması mekruh sayılmıştır. Ancak abdestinin veya vak-

tin sıkışık olması durumunda mesbûk imamın selâm vermesinden önce kalkıp namazını tamamlayabilir.

Ebû Hanîfe'ye göre, tek başına namaz kılan kimse teşrik tekbirleri ile yükümlü olmadığı halde, mesbûk kurban bayramında teşrik tekbirlerini imam ile birlikte alır, daha sonra ayağa kalkıp kaçırdığı rek'atları tamamlar.

İmam selâm vermeden önce Tahiyyât'ı okuyup bitirmiş olan mesbûk, isterse kelime-i şehâdeti tekrar eder, başka bir görüşe göre ise susar. En doğrusu Tahiyyât'ı yavaş yavaş okumaktır.

İmam dördüncü rek'atta oturup yanlışlıkla beşinci rek'ata kalksa, mesbûkun namazı bu kıyam ile fâsit olur. Fakat dördüncü rek'atta oturmadan beşinci rek'ata kalkmış ise, secdeye varmadıkça mesbûkun namazı bozulmaz.

X. CUMA NAMAZI

Cuma, İslâm dininde çok önemli kabul edilen haftalık toplu ibadet günüdür. Çeşitli hadislerden anlaşıldığına göre cuma günü, daha önce yahudi ve hıristiyanlar için haftalık ibadet günü olarak belirlenmiş, fakat onlar bunu değiştirerek yahudiler cumartesiyi, hıristiyanlar pazarı haftalık toplantı ve ibadet günü kabul etmişler; son olarak cuma günü, müslümanlar için yeniden haftalık ibadet günü kılınmıştır.

Cuma gününün önemine ve haftalık toplu ibadet günü seçilmesinin anlamına ilişkin olarak Hz. Peygamber'den birçok hadis rivayet edilmektedir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: *"Güneşin doğduğu en hayırlı gün cumadır; Âdem o gün yaratılmış, o gün cennete girmiş ve o gün cennetten çıkmıştır. Kıyamet de cuma günü kopacaktır"* (Müslim, "Cum'a", 18). Başka bir hadiste bu günde yapılan duaların kabul edileceği bir anın (icâbet saati) bulunduğu haber verilmektedir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber *"Ben icâbet saatinin, hangi an olduğunu biliyordum, fakat Kadir gecesi gibi, bu da bana unutturuldu"* (Hâkim, I, 279) buyurmuştur.

Âlimler Hz. Peygamber'in bu ifadesine dayanarak Allah'ın güzel isimleri arasında ism-i a'zamın, ramazanın son on günü içerisinde Kadir gecesinin gizli tutulması gibi icâbet saatinin de gizli tutulduğunu ve bu suretle insanların gün boyu Allah'a yönelmelerinin sağlanmasının hedeflendiğini söylemişlerdir. Yine cuma günü ile ilgili olarak, gerekli temizliği yaptıktan sonra camiye gidip hutbe dinleyen ve namazı kılan kimsenin daha önceki cuma ile

bu cuma arasında işlediği günahların affedileceği belirtilmiş (Buhârî, "Cum'a", 6, 19; Müslim, "Cum'a", 26), bu günü hafife alarak üç cuma namazını terkeden kimsenin kalbinin mühürleneceği bildirilmiştir (Ebû Dâvûd, "Salât", 204). Kurban bayramı arefesinin cumaya rastlaması halinde halk arasında o yıl yapılan haccın, "hacc-ı ekber" (büyük hac) olarak isimlendirilmesi de cumanın önemiyle ilgilidir.

Cuma günü müslümanlar açısından büyük önem taşıdığı ve âdeta bir bayram günü kabul edildiği için, perşembe günü akşamından başlamak üzere maddî ve mânevî temizliğe her zamankinden daha fazla önem vermek gerekir. Bunların başında boy abdesti almak gelir ki cuma günü boy abdesti almak bilginlerin çoğuna göre sünnet, bazılarına göre farzdır. Bunun yanında, cuma günü namaza gelmeden önce tırnak kesme, dişleri temizleme gibi bedenî temizlikler yapmak, temiz elbiseler giymek, başkalarını rahatsız etmeyecek, aksine onların hoşuna gidecek güzel kokular sürmek sünnet olan davranışlardır. Mümin, böyle değerli ve önemli bir günün mânevî havasına girmeli, dua ve tövbesini bu günde saklı olup dua ve tövbelerin kabul edileceği vakit olduğu bildirilen "icâbet saati"ne denk düşürmeye çalışmalı, ayrıca Kur'an okumalı, tezekkür ve tefekkür etmeli, Resûlullah'a salâtü selâm getirmeli ve samimi bir kalp ile yüce Allah'a dua ve istiğfarda bulunmalıdır.

Hutbe okunurken konuşmak, cuma vakti alışveriş yapmak ve cuma günü yolculuğa çıkmak gibi yapılması, cuma namazının terkine yol açabileceği endişesiyle hoş karşılanmayan davranışların hükümleri aşağıda ele alınacaktır.

A) DİNDEKİ YERİ ve HÜKMÜ

Cuma namazı farz-ı ayındır. Farz olduğu, Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Kur'ân-ı Kerîm'in 62. sûresi, cuma namazından bahsettiği için Cuma sûresi olarak adlandırılmıştır. Bu sûrede yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırılınca Allah'ı anmaya (namaza) koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. Namaz kılınınca yeryüzüne yayılın da Allah'ın lutfunu arayın ve Allah'ı çok çok anın ki felah bulasınız"* (el-Cum'a 62/9-10).

Hadis kitaplarında gerek cuma namazının fazileti, gerekse kuvvetli bir farz olduğu ve bu namazı özürsüz olarak terketmenin büyük günah sayıldığı konusunda sahih hadisler bulunmaktadır. *"Allah, önemsemediği için üç cumayı terkeden kimsenin kalbini mühürler"* (Ebû Dâvûd, "Salât", 204; İbn

Mâce, "İkāmetü's-salât", 93; Tirmizî, "Cum'a", 7; Nesâî, "Cum'a", 2) ve *"Birtakım kimseler, ya cuma namazını terketmekten vazgeçerler ya da Allah onların kalplerini mühürler ve artık onlar gafillerden olurlar"* (Müslim, "Cum'a", 12; Nesâî, "Cum'a", 2).

Hz. Peygamber'in cuma namazını ilk defa hicret esnasında, Medine yakınlarındaki Rânûnâ vadisinde Sâlim b. Avf kabilesini ziyaretleri sırasında oradaki namazgâhta kıldırmış olduğu bilginlerce kabul edilmektedir. Öte yandan, kaynaklarda daha hicretten önce Es'ad b. Zürâre'nin Medine'de cuma namazı kıldırdığı kaydedilmektedir. Bu durum karşısında cuma namazının ne zaman farz kılındığı hususunda iki farklı rivayet ve görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisine göre cuma namazı Mekke'de farz kılınmış olmakla birlikte müşriklerin baskıları yüzünden orada kılınamamıştır. Diğer rivayete göre, cuma namazı hicret esnasında farz kılınmıştır ve ilk cumayı Hz. Peygamber Rânûnâ vadisinde kıldırmıştır. Bu rivayeti benimseyenlere göre, Es'ad b. Zürâre'nin cuma namazı kıldırması uygulaması farz değil, nâfile hükmü kapsamındadır.

Bütün müctehidlere göre cuma namazı farz-ı ayın olup, Resûlullah zamanından itibaren farklı görüş açıklanmadığı için, bu hususta icmâ meydana gelmiştir.

Cuma namazı, cuma günü öğle namazı vaktinde kılınan ve farzı iki rek'at olan bir namazdır. Bu namazdan önce hatibin hutbe okuması namazın sıhhat (geçerlilik) şartlarındandır. Cuma namazı o günkü öğle namazının yerini tutar.

B) CUMA NAMAZININ ŞARTLARI

Cuma namazının farz olabilmesi için belli birtakım şartların gerçekleşmiş olması gerekir. Bu şartlar vücûb şartları ve sıhhat şartları olmak üzere iki çeşittir. Vücûb şartları, cuma namazı kılmakla yükümlü olmanın şartlarıdır; sıhhat şartları ise kılınan namazın sahih yani geçerli olmasının şartlarıdır. Sıhhat şartları yerine cuma namazının edasının şartları da denilir.

Aşağıda vücûb şartları ve sıhhat şartları ayrı ayrı sayılıp açıklanacaktır. Ancak, dikkat edilmelidir ki, aşağıda sıhhat şartları arasında sayılacak şeylerden üçü (ki bunlar; a) Vaktin girmiş olması. b) Devlet başkanının hazır bulunması veya izni ve c) Bulunulan yerin şehir veya şehir hükmünde olmasıdır), esasen hem vücûb hem sıhhat şartlarıdır. Zira bu şartları ileri sürenlere göre bunlardan biri bulunmadığında cuma namazı kişiye farz olmayacağı gibi, kılması halinde geçerli de olmaz.

a) Cuma Namazının Vücûb Şartları

Bir kimseye cuma namazının farz olması, o kimsede vakit namazlarının farz olması için aranan şartlardan başka şu şartların da bulunmasına bağlıdır:

1. Erkek olmak

Cuma namazı erkeklere farz olup kadınlara farz değildir. Bu konuda bütün fakihler görüş birliği etmiştir. Fakat kadınlar da camiye gelip cuma namazı kılsalar, bu namazları sahih (geçerli) olur ve artık o gün ayrıca öğle namazı kılmazlar.

Cuma namazı kılmayı emreden âyet genel içerikli olduğu halde kadınların niçin cuma namazı kılmadıkları hatıra gelebilir. Çok fazla teknik ayrıntıya girmeden bir iki nokta üzerinde durarak bu konuya açıklık getirmeye çalışalım. Burada gözden kaçırılmaması gereken hususların başında konunun Arap dilinin özelliği ile ilgisi gelmektedir. Arap dilinde erkek ve kadına yapılan hitap kalıbı birbirinden farklıdır. Kadınlara yapılan hitabın içinde erkeklerin bulunması, dilin yapısı bakımından imkânsızdır. Kadınlara yapılan hitap, sadece ve sadece kadınlara yapılmış bir hitaptır. Buna mukabil, erkeklere yönelik hitabın kapsamına kadınların girip girmediği, yani bu hitabın kadınlara da yönelik olup olamayacağı, dilciler arasında tartışmalı bir konudur.

Kimi dilciler erkeklere yönelik hitabın içerisine kadınların girmediğini, kimileri de girdiğini söylemişlerdir. Dilcilerin bu farklı iki kanaati, usulcülerin, o tür âyetlerin, yani erkeklere yönelik hitap içeren âyetlerin anlaşılmasında ister istemez etkili olmuştur. Kimi usulcüler, erkeklere yönelik hitabın içerisine kadınların dahil olmadığı yönündeki anlayışı kabul etmişler ve âyetleri bu doğrultuda anlamlandırıp, onlardan hüküm çıkarmışlardır. Bu anlayışa göre, erkeklere yönelik hitabın içerisine kadınlar dil kuralları gereği, girmezler. Fakat bazı dil dışı karîneler sebebiyle, erkeklere yönelik hitaba kadınlar da dahil olur. Bu dil dışı karînelerin başında, getirilen hükmün anlamı ve mahiyeti ile bu hükmün içerik bakımından erkek-kadın farkı dikkate alınacak türden olup olmadığı gelmektedir. Bu farklılık, tabii ki bir cinsiyet ayırımından değil, aksine fizikî yapı ile toplumsal statü ve buna bağlı olarak haklar ve sorumluluklar dengesinden kaynaklanan bir farklılıktır.

Kimi usulcüler ise dilcilerin öteki kanaatini esas alarak ve kural olarak, erkekler hitabının içerisine kadınların da girdiğini, fakat cuma namazı gibi bazı konularda, birtakım haricî karîneler ile kadınların hitap kapsamı dışında tutu-

lacağını ileri sürmüşlerdir. Kadınların hitap kapsamı dışına alınmasına gerekçe olan hâricî karîneler cümlesinden olmak üzere, o dönemdeki kadın telakkisi, kadının ailedeki görev ve sorumluluklarına ve cemaat kavramı ve dayanışması içerisinde kadınların yerine ilişkin anlayış gösterilebilir. Her hâlükârda, kadınların cuma namazı kılmakla yükümlü olup olmadıkları meselesi, sonucu bakımından dinî bir mesele olmakla beraber, bu sonuca ulaşmanın başlangıç ve hareket noktası bakımından öncelikle bir dil ve teâmül meselesidir. Bu itibarla, meseleyi tabii zemininin dışına çıkarıp abartmak ve Türkçemizde erkeklere hitap ile kadınlara hitap arasında dilin yapısı bakımından böyle bir ayırımın bulunmayışının sağladığı rahatlıktan yararlanarak "Allah, 'Ey inananlar, cuma için çağrı yapıldığı vakit, zikre yani cuma namazına koşun' diyor, kadınlar da inananlar grubunda olduğuna göre onların da gitmesi gerekir" demek, kolaycılık olması bir yana meseleyi saptırmak anlamına gelir ve bu tutum yarar yerine zarar verir. Belirtmek gerekir ki, dilcilerin ve bağlı olarak usulcülerin görüşlerinden her ikisine göre de, başlangıçtan beri kadınların cuma namazı ile mükellef olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Hâricî karîneler meselesini tüm detaylarıyla burada açıklamak yerine, bahsedeceğimiz ikinci nokta çerçevesinde ele almak yeterli olacaktır.

Bu meselede dikkate alınması gereken ikinci nokta, Hz. Peygamber'in uygulamasına ve on dört asırlık geleneğin durumuna bakılmasıdır. Hz. Peygamber'in, kadınları cuma namazı kılmakla yükümlü tutup tutmadığının bilinmesi, başlı başına bağlayıcı olmasının yanında, aynı zamanda, belirleyici bir karîne değerine de sahip olacaktır. İlk dönemlere ilişkin bütün literatür, kadınların zaman zaman cuma namazına katıldıklarını, fakat Hz. Peygamber'in kadınları cuma namazı kılmakla yükümlü tutmadığını çok açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in cuma namazının kadın, çocuk, hasta ve köle dışında, cemaat içerisinde bulunan her müslümana farz olduğunu bildiren bir sözü de bulunmaktadır (Ebû Dâvûd, I, 280; Hâkim, I, 425). Hz. Peygamber'in bu söz ve uygulaması, kadınların genel hitap içerisinde yer aldığı görüşünü öne sürenler tarafından hâricî bir karîne olarak değerlendirilmiş ve âyetin genel ifadesini daralttığı söylenmiştir.

Öte yandan, on dört asırlık süreç içerisinde, kadınların cuma namazı kılması gerektiğini söyleyen hiçbir âlim çıkmamıştır. Bu durum, kadınların cuma namazı kılmakla yükümlü olmadıkları konusunda bir icmâ gerçekleştiğini göstermektedir. Fakat bizim asıl söylemek istediğimiz böyle bir icmâın bulunması değil, belki ilâve olarak, hiçbir toplumda, hiçbir kültürde ve Sünnî

veya gayr-i Sünnî hiçbir mezhepte farklı bir görüşün ortaya çıkmamış olmasıdır.

Dinin ve dindarlığın simgesi olan ve belli bir biçimsellik hatta sembolizm taşıyan ibadetler, zaman ve zemin değişmesinden etkilenmezler. Bu onların mahiyetinden ileri gelir. Çünkü salt ibadet olan merasimlerin değişmesi, bir anlamda dinin değişmesi, yozlaşması sonucuna götürür. Salt ibadet olmamakla birlikte genel anlamda ibadet içerikli konularda bir ihtiyat payı ile hareket etmek uygun olmakla birlikte, uygulamasında birtakım güçlükler ortaya çıkmışsa veya uygulanması, konuluş espri ve amacıyla çelişir hale gelmişse, bu takdirde özü korumak üzere lüzumlu yeni düzenlemelerin yapılması gerekli hale gelebilir.

Sonuç olarak, kadınların cuma namazı kılması konusunda bir serbestlik vardır; müsait zaman ve zemin bulan kadınlar cuma namazı kılabilirler. Bu durum, dinin onlara tanıdığı bir muafiyettir. Dinî yükümlülükten muafiyetin ayırım olarak algılanmasının yanlışlığı kadar böyle bir ilâve yükümlülüğün kadınlara ne kazandıracağı hususu da üzerinde düşünülmeye değer bir husustur. Fakat cuma namazını kadınlara farz haline getirerek onları cuma namazı kılmaya mecbur etmek, hiçbir sebeple olmasa bile, asırlarca süregelen geleneği gereksiz yere ve haksız olarak hiçe saymak olduğu için yanlıştır ve asılsızdır.

2. Mazeretsiz Olmak

Bazı mazeretler, cuma namazına gitmemeyi mubah kılar ve böyle bir mazereti bulunan kişiye cuma namazı farz olmaz. Fakat böyle kimseler de kendilerine cuma namazı farz olmadığı halde, bu namazı kılarlarsa namazları sahih olur ve artık o gün ayrıca öğle namazı kılmazlar.

Cuma namazına gitmemeyi mubah kılan belli başlı mazeretler şunlardır:

1. Hastalık. Hasta olup cuma namazına gittiği takdirde hastalığının artmasından veya uzamasından korkan kimse cuma namazı kılmakla yükümlü olmaz. Yürümekten âciz durumda bulunan çok yaşlı kimseler de bu konuda hasta hükmündedirler. Cuma namazı için camiye gittiği takdirde hastaya zarar geleceğinden korkan hasta bakıcı için de aynı hüküm geçerlidir. Mikrobik ve bulaşıcı hastalıklara yakalanmış kimseler de cuma namazına gelmeyebilirler.

2. Körlük ve kötürümlük. Kör (âmâ) olan bir kimseye, kendisini camiye götürebilecek biri bulunsa bile, Ebû Hanîfe, Mâlikîler ve Şâfiîler'e göre, cuma namazı farz değildir. Hanbelîler'le, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise,

kendisini camiye götürebilecek biri bulunan âmâya cuma namazı farzdır. Kendisini camiye götürebilecek kimsesi bulunmayan âmâya ise, bütün bilginlere göre cuma namazı farz değildir. Ayakları felç olmuş veya kesilmiş kimselerle yatalak hastalara da cuma namazı farz değildir.

3. Uygun olmayan hava ve yol şartları. Cuma namazına gittiği takdirde kişinin önemli bir zarara veya sıkıntıya uğramasına yol açacak çok şiddetli yağmur bulunması, havanın çok soğuk veya sıcak olması veya yolun aşırı çamurlu olması gibi durumlarda cuma namazı yükümlülüğü düşer.

4. Korku. Cuma namazına gittiği takdirde malı, canı veya namusunun tehlikeye gireceğine dair endişeler taşıyan kimseye de cuma namazı farz değildir.

Cuma namazının farz olması için bu iki şartın (erkeklik ve mazeretsizlik) bulunması gerektiği hususunda fakihler görüş birliği içindedirler. Bundan sonraki şartlarda ise fakihler arasında görüş farklılıklarına rastlanır.

3. Hürriyet

Hür olmayan kimseler yani köle ve esirler, fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, cuma namazı ile yükümlü değildir. Esasen bu şartın konulmasının altında, kölelik uygulamasının devam ettiği dönemlerde, kölenin efendisine karşı sorumluluklarını tam ve eksiksiz olarak yerine getirmesi düşüncesi yatar. Cuma namazının kölelere farz olmadığını söyleyen fakihler bu hükmü, kölenin görev ve sorumluluğu konusundaki anlayış üzerine kurmuşlardır. Buna göre köle, tüm zamanını efendisine tahsis etmek durumundadır. Cuma namazı kılmakla yükümlü tutulacak olursa, efendisine karşı görevini aksatmış olacak ve bu sebeple efendisinden azar işitecek ve belki de ceza görecektir. Hz. Peygamber, kölenin cuma namazı kılması gerekmediğini söylerken, toplumda kölelerin statüsü konusundaki hâkim anlayışı dikkate almıştır. Zâhirîler, toplumsal olguyu dikkate almadıkları için, cuma namazı kılmak için hür olma şartını aramamışlardır.

Bu yönüyle düşünüldüğü zaman, hürriyet şartının hangi anlam üzerine getirildiği ve bu şartın hapis yattıkları için hürriyetleri kısıtlama altına alınmış olan kimselerle alâkası olmadığı anlaşılır. Bu bakımdan hapiste olan kişilerin, cuma namazı kılmalarına, fizikî şartlar ve bazı imkânların eksikliği dışında bir engel bulunmamaktadır. Mahpusların cuma namazı kılabilmeleri için fizikî şartların hazırlanması ve gerekli düzenlemenin yapılması istenebilir. Cuma namazının kılınacağı yerin herkese açık olması (izn-i âm) şartı, özel durumundan dolayı hapishaneyi içine almaz.

4. İkāmet

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre cuma namazının vâcip olması için, kişinin cuma namazı kılınan yerde ikāmet ediyor olması gerekir. Bu bakımdan cuma namazı dinen yolcu sayılan (seferî) kimselere farz değildir. Zührî ve İbrâhim Nehaî gibi bazı müctehidlere göre yolcu seyir halindeyken değil de, cuma namazı kılınan yerde konaklamış halde iken, orada kaldığı sürece cuma namazı kılmakla yükümlüdür. Zâhirîler'e göre ise cuma namazı yolculara da farzdır.

b) Cuma Namazının Sıhhat Şartları

1. Vakit

Cuma namazı, Hanbelîler'in dışındaki müctehidlere göre, cuma günü öğle namazı vaktinde kılınır; öğle namazının vaktinden önce veya sonra kılınması sahih değildir. Hanbelîler'e göre ise cuma namazı, cuma günü, güneşin bir mızrak boyu yükselmesinden itibaren öğle namazının vakti çıkıncaya kadar kılınabilir.

2. Cemaat

Cuma namazı ancak cemaatle kılınan bir namaz olup münferiden, yani tek başına kılınamaz. Bunun yanı sıra diğer farz namazlarda imamla birlikte bir kişinin bulunması cemaat için yeterli olduğu halde, cuma namazında cemaat olabilmek için daha fazla kişinin bulunması, yani cemaati oluşturanların belli bir sayının altında olmaması gerekir. Cuma namazı kılabilmek için gerekli asgari sayının kaç olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, cuma namazı için imamın dışında en az üç kişinin daha bulunması şarttır. Bunlar yolcu veya hasta da olsalar bu şart yerine gelmiş sayılır. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise, imamın dışında en az iki kişinin bulunması gerekir.

Cuma namazının geçerli olması için, cemaatin sayısı, İmam Ebû Hanîfe'ye göre en azından birinci rek'atın secdesine kadar aranılan asgari sayının altına düşmemeli, hiç değilse bu süre içinde imamla birlikte hazır olunmalıdır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre iftitah tekbiri alınıncaya kadar, Züfer'e göre ise ikinci rek'attan sonra teşehhüt miktarı oturuncaya kadar hazır bulunulmalıdır. Cemaati oluşturan kişiler daha önce dağılırlarsa cuma namazı geçersiz olur, yeni baştan öğle namazını kılmak gerekir.

Şâfiî'ye göre ise, bir yerde cuma namazı kılabilmek için akıllı (âkıl), bulûğa ermiş (ergen, bâliğ), hür, erkek, mukim ve oraya yerleşmiş olan en az kırk yükümlünün bulunması şarttır. Buna göre, bir yerde kırk kişi bulunsa da, bu kırk kişiden bir kısmı köle, kadın veya yolcu olsa, ya da ticaret veya öğrenim görme gibi bir amaçla orada bulunuyor olsalar, bu kimselerden oluşan kırk kişiyle cuma namazı kılınamaz. Ayrıca, bu kırk kişinin hepsi veya bir kısmı, yazın veya kışın ya da her iki mevsimde göç eden göçebelerden oluşuyorsa, bu durumda da, cuma namazı eda edilemez. Hatta bu kırk kişinin içinde Fâtiha sûresini okuyamayan bir ümmî bulunsa bu kimse sayıdan düşürülür ve bu durumda sayı kırktan aşağıya indiği için, bu kimselerle de cuma namazı sahih olmaz. Ancak Fâtiha sûresini okumayı öğrenmek için gayret gösterdiği halde bunu henüz başaramamış kimseler sayıya dahil edilir. Cuma namazını kıldıran kişinin yolcu olması durumunda, kendi dışında kırk kişinin bulunması gerekir. Ayrıca, bu mezhebe göre, namazın herhangi bir bölümünde veya hutbe esnasında sayı kırktan aşağıya düşerse namaz fâsid olur. Hanbelîler'in görüşü de genel hatlarıyla Şâfiî mezhebinin görüşü gibidir.

Mâlikî mezhebinde meşhur ve tercih edilen görüşe göre, cuma namazı için cemaatin imamdan başka en az on iki kişi olması şarttır. Ancak İmam Mâlik'ten bu konuda kesin bir sayı belirlemeksizin, kırk kişiden az sayıda olan bir cemaatle cuma namazı kılınabilirse de üç dört kişi gibi az bir sayı ile kılınamayacağı yönünde bir görüş de nakledilmektedir. Mâlikîler'e göre cuma namazında imamın mukim olması şarttır.

Bu görüşlerin dışında, Taberî'nin cuma namazı için imamdan başka bir kişinin bulunmasının yeterli olacağına dair bir görüşü olduğu gibi, bu sayıyı en az dört, yedi, dokuz, yirmi, otuz ve seksen olarak belirleyen ictihadlar da bulunmaktadır.

3. Şehir

İslâm bilginleri cuma namazı kılınacak yerin şehir veya şehir hükmünde bir yerleşim birimi olmasını şart koşmuşlardır. Fakat gerek bu şartın ayrıntıları konusunda gerekse bir yerleşim biriminde birden fazla yerde cuma namazı kılınıp kılınamayacağı hususunda görüş ayrılıkları vardır.

Hanefîler'e göre, cuma namazı kılınacak yerleşim biriminin şehir veya şehir hükmünde bir yer olması ya da böyle bir yerin civarında bulunması gerekir. Bir yerleşim biriminin hangi durumda şehir hükmünde sayılacağı hususunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde fetvaya esas

olan (müftâ bih) görüşe göre bu kriter "en büyük camisi orada cuma namazı ile yükümlü bulunanları alamayacak kadar nüfusa sahip olma" şeklinde belirlenmiştir. Bazı yazarlarca bu kriter, bir yöneticisi olan yerleşim birimi olarak ifade edilmiştir. Şehrin civarı ifadesiyle de bu şartlardaki yerleşim birimlerinin yakınlarında bulunan mezarlık, atış alanları ve çeşitli gayelerle toplanmak için hazırlanan sahalar ve bu uzaklıktaki yerler kastedilmektedir.

Kaynaklarda geçen bu şehir ifadesinin günümüzde, büyük veya küçük yerleşim birimi olarak anlaşılması gerektiği, bu bakımdan farzı eda edecek sayıda cemaatin yerleşik bulunduğu köy, belde gibi tüm birimlerde cuma namazının kılınabileceği bilginlerce kabul edilmektedir.

Mâlikîler'e göre cuma namazı kılınacak yerin, insanların devamlı oturdukları şehir, köy vb. bir yerleşim birimi veya buraların civarında bir yer olması gerekir. Bu bakımdan çadır vb. barınaklardan oluşan ve geçici olarak oturulan yerlerde cuma namazı kılınamaz. Mâlikîler ayrıca, cuma namazı kılınacak yerde cami bulunmasını da şart koşmuşlardır.

Şâfiîler'e göre de, cuma namazının insanların devamlı olarak oturdukları bir şehir veya köyün sınırları içinde kılınması gerekir. Çölde veya çadırlarda yaşayanlar, yani belli bir yerleşim birimi içinde oturmayanlar sayıca ne kadar çok olurlarsa olsunlar orada cuma namazı kılamazlar.

Hanbelîler'e göre ise, cuma namazının kılınabileceği yerin en az kırk kişinin devamlı olarak oturduğu yer olması şarttır.

4. Cami

Bir yerleşim biriminde birden fazla yerde cuma namazı kılınıp kılınamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bütün mezhepler bir şehirde kılınan cuma namazının mümkün olduğunca bir tek camide kılınması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Cuma, toplanma, bir araya gelme gibi anlamlar içerdiğinden, bu şart da esasen toplanma, bir araya gelme ve bu suretle birlik ve bütünlük oluşturma esprisiyle ilgilidir. Bu espriyi her zaman canlı tutmak gerekmekle birlikte, günümüzde çok büyük sayılarda insanların yaşadığı şehirler göz önüne alındığında, cuma namazını bir veya birkaç yerde kılmayı söz konusu etmek, hem bu büyüklükte cami olamayacağı için hem de ulaşım şartları açısından, mümkün ve anlamlı değildir.

Bu konuda Hanefî mezhebinin ve öteki mezheplerin görüşleri genel hatlarıyla şöyledir:

Ebû Hanîfe'den bu konuda nakledilen iki görüşten birine göre bir şehirde yalnız bir yerde cuma namazı kılınabilir; diğerine göre ise bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınabilir. İmam Muhammed bunlardan ikincisini benimsemiştir. Ebû Yûsuf'a göre ise, şehrin ortasından nehir geçip de şehri ikiye bölüyorsa veya şehir zayıf ve yaşlı kimselerin cuma kılınan camiye gelmelerini zorlaştıracak ölçüde büyük ise bir şehirde iki yerde cuma namazı kılınabilir; bu durumlar söz konusu değilse sadece bir yerde kılınır.

Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan ve kuvvetli bulunan görüş, bir şehirde birden fazla cami bulunması halinde bütün camilerde cuma namazı kılınmasına cevaz veren görüştür; ki bu zaten, Ebû Hanîfe'den nakledilen iki görüşten biri ve aynı zamanda İmam Muhammed'in görüşüdür.

Şâfiîler'e göre, bir şehirde birden fazla cami bulunsa bile, birden fazla yerde kılmayı zorunlu kılan sebepler olmadıkça sadece bir camide cuma namazı kılınır; böyle bir sebep yokken, birden fazla camide cuma namazı kılınsa, sadece namaza ilk başlayanların cuma namazları sahih olur, diğerlerininki sahih olmaz. Bu durumda diğerlerinin sonradan öğle namazı kılmaları gerekir. Ancak, şehrin çok büyük olması sebebiyle, cuma namazı için herkesin bir yere toplanması çok zor olursa veya güvenlik, sağlık vb. konularda ciddi endişeler bulunması sebebiyle bir yerde toplanılmasında sakınca varsa, ihtiyaç durumuna göre, bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınabilir. Bu tür sebeplerden dolayı, bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınırsa, buralarda cuma namazı kılanların ayrıca öğle namazı kılmaları gerekmez.

Mâlikîler'deki tercih edilen görüşe göre de, Şâfiî mezhebinde olduğu gibi, birden fazla yerde kılmayı zorunlu kılan sebepler olmadıkça, bir şehirde sadece bir yerde cuma namazı kılınır. Böyle bir sebep olmadığı halde bir beldede birden fazla camide cuma namazı kılınsa sadece o beldedeki en eski camide (öteden beri o beldede cuma namazının kılınageldiği camide) kılanların cuma namazları sahih olur.

Hanbelîler'e göre de, zorlayıcı sebepler yoksa, bir şehirde sadece bir yerde cuma namazı kılınır. Bir cami yeterli olduğu halde iki camide, iki cami yeterli olduğu halde üçüncü camide cuma namazı kılınamaz. Hanbelîler'e göre ihtiyaç bulunmadığı halde, birden fazla yerde cuma namazı kılınsa, bu durumda sadece devlet başkanı veya temsilcisinin kıldırdığı cuma namazı sahih olur; bu durumda, cuma namazını önce veya sonra kılmak önemli değildir.

5. İzin

Hanefîler, cuma namazını devlet başkanı veya temsilcisinin ya da bunlar tarafından yetkili kılınan bir kişinin kıldırması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'in dışındaki diğer mezhepler cuma namazının geçerliliği için bu şartı aramazlar. Ancak Hanefîler'in dışındaki bazı bilginlere göre de, bazı durumlarda meselâ zorunlu olmadığı halde birden fazla yerde cuma namazı kılınması durumunda sadece devlet başkanı veya temsilcisinin kıldırdığı cuma namazı sahihtir. Bir camide cuma namazı kıldırması için kendisine yetki verilen kimse, o camide cuma namazını kendisi kıldırabileceği gibi bir başkasına da kıldırtabilir. Namaz için verilen izin hutbe için de geçerlidir.

Cuma namazı, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden hemen sonra siyasî bir içerik kazanmaya başlamıştır. Bazı yörelerde ve dönemlerde, hutbelerde Ali'ye, bazı dönemlerde veya yerlerde de Muâviye'ye lânet okunduğu görülmüş; hutbe bir anlamda, siyasî kanaatin ve hangi tarafta olunduğunun göstergesi haline gelmiştir. İleriki zamanlarda ise hutbenin biri adına okunması, onun isyan bayrağını çektiği ve siyasî bağımsızlığını ilân ettiği anlamına gelmeye başlamış, dolayısıyla hutbe ve cuma namazı âdeta siyasî bir sembol olmuştur. Tarih kitaplarında, adına hutbe okutmak veya adına hutbe okunmak şeklinde yer alan ifadeler de cuma namazının zaman içerisinde siyasal bir içerik kazandığını göstermektedir. Özellikle Abbâsîler'den itibaren resmî veya yarı resmî mezhep durumunda olan Hanefî mezhebinin âlimleri ister istemez bu siyasî konjonktürden etkilenmişler ve cuma namazı için daha önce bulunmayan birtakım şartlar ileri sürmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla cuma namazı kılmak için devlet başkanının izninin aranması şartı eski siyasî içeriğini kaybetmiş olduğu için, günümüzde bu şartı aramaya gerek kalmamıştır. Öte yandan, bu şartın hâlâ geçerliliğini koruduğu düşünülse bile, bir ülkede camilerin yapılmasına izin verilmesi, imamların maaşlarının devlet tarafından ödenmesi ve bu işler için kamusal bir örgütlenmenin mevcut olması, cuma namazının kılınması için de izin sayılır ve şart yerine gelmiş olur.

Sonraki Hanefî fıkıhçılar, devlet başkanının veya izninin bulunmaması durumunda bir cemaat teşkil edebilen müslümanların, aralarından birine cuma imamlığı selâhiyeti vererek bu namazı kılabileceklerine fetva vermişlerdir.

Cuma kılınan yerin herkese açık olması anlamında genel izin de (izn-i âm), bazı kitaplarda ayrı bir şart olarak değerlendirilmekle birlikte, bir anlamda devlet başkanının izni kapsamında yer alır.

Hanefîler'e göre, bir yerde cuma namazı kılınabilmesi için, o yerde cuma namazı kılınmasına, yetkili kimse tarafından herkese açık olmak üzere izin verilmesi şarttır. Buna göre, belli bir yerde bulunan kimseler, cuma namazı kılınmasına izin verilmiş camide, sadece belirli kimseler girmek kaydıyla cuma namazı kılamazlar. Ancak başka kimselerin de girmesine müsaade edildiği halde, başka kimseler gelmese ve sadece oradaki kimseler kılsalar, cuma namazları sahih olur.

Güvenlik ve gizliliğin korunması gibi sebeplerle herkese açık olmayan yerlerde bulunan cemaat cuma namazı kılabilir. Burada izn-i âm şartı zaruret sebebiyle kalkmış olur.

6. Hutbe

Cuma namazının sıhhat şartlarından birisinin de hutbe olduğu hususunda fakihler görüş birliği içindedirler. Ancak cuma namazının sıhhat şartlarından olan hutbenin rükünleri ve geçerlilik şartları konusunda mezhepler arasında görüş farklılıkları vardır.

Hutbe, birilerine hitap etmek, bir şeyler söylemek demektir. Haftada bir gün bir mekânda toplanmış olan müminlerin başta dinî konular olmak üzere, onların hayatlarını kolaylaştıracak, ilişkilerini uyumlu hale getirecek her konuda aydınlatılması için hutbe bir vesile ve bir fırsattır. Hutbe esasen bu amacı gerçekleştirmek için düşünülmüştür; bu sebeple cemaatin bilip anladığı bir dille irad edilir.

Cuma namazının bir parçasını teşkil eden hutbenin varlığı, fıkhen geçerliliği veya en güzel şekilde ifası için bazı şartlar aranır. Bunlar ilmihal dilinde hutbenin rükünleri, şartları ve sünnetleri olarak anılır.

aa) Hutbenin Rüknü

Ebû Hanîfe'ye göre hutbenin rüknü yani temel unsuru Allah'ı zikretmekten ibaret olduğu için, hutbe niyetiyle "elhamdülillah" veya "sübhânallâh" veya "lâ ilâhe illallah" demek suretiyle hutbe yerine getirilmiş olur. Fakat bu kadarla yetinilmesi mekruhtur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise hutbenin rüknü, hutbe denilecek miktarda bir zikirden ibarettir ki, bu zikrin uzunluğunun da en az teşehhüd miktarı kadar yani Tahiyyât duası kadar olması gerekir.

İmam Mâlik'e göre hutbenin rüknü, müminlere hitaben müjdeli veya sakındırıcı ifade taşımasıdır.

İmam Şâfiî'ye göre ise hutbenin beş rüknü vardır. Bu rükünler şunlardır: 1. Her iki hutbede (hutbenin her iki bölümünde) Allah'a hamdetmek. 2. Her iki hutbede Peygamberimiz'e salavat getirmek. 3. Her iki hutbede takvâyı tavsiye etmek. 4. Hutbelerden birinde bir âyet okumak (âyetin birinci hutbede okunması efdaldir). 5. İkinci hutbede müminlere dua etmek. Hanbelîler'e göre ise hutbenin rükünleri, sonuncu hariç, Şâfiîler'deki ile aynıdır.

bb) Hutbenin Şartları

Hanefîler'e göre cuma namazı hutbesinin sahih olabilmesi için şu şartların bulunması gerekir:

1. Vakit içinde okunması. 2. Namazdan önce olması. 3. Hutbe niyetiyle okunması. 4. Cemaatin huzurunda irad edilmesi. Son şartın yerine gelmiş olması için, kendisiyle cuma sahih olan en az bir kişinin bulunması gerekir. Her ne kadar Hanefî mezhebinde hutbenin sıhhati için cemaatin şart olmadığına dair bir görüş mevcut ise de, mezhepte daha doğru kabul edilen görüş, bir kişi bile olsa cemaatin huzurunda okunmasının gerektiği şeklindedir ve bunun kendisiyle cuma namazı sahih olabilecek bir kişi olması da şarttır. Ancak, hutbenin sıhhati için cemaatin işitmesi şart olmayıp sadece hazır bulunması yeterlidir. 5. Hutbe ile namaz arasının, yiyip içmek gibi namaz ve hutbe ile bağdaşmayan bir şeyle kesilip ayrılmaması.

Hatibin hadesten tahâret ve setr-i avret şartlarını taşıyor olması ve hutbeyi ayakta okuması şart değildir. Fakat bunlara riayet edilmesi gerekir. Çünkü bunlar, kabul edilen görüşe göre sünnet olmakla birlikte bunların vâcip olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.

Hanefîler'e göre cuma hutbesinin Arapça olması şart değildir.

Mâlikîler'e göre ise cuma namazı hutbesinin geçerli olmasının şartları şunlardır: 1. Hatibin ayakta olması. 2. Her iki hutbenin de öğle vakti girdikten sonra irad edilmesi. 3. Her iki hutbenin de hutbe olarak nitelendirilebilecek içerikte olması. 4. Mescidin içinde irad edilmesi. 5. Namazdan önce olması. 6. En az on iki kişilik bir cemaatin huzurunda olması. 7. Açıktan okunması. 8. Arapça olması. 9. Hutbelerin arasına ve hutbe ile namaz arasına başka bir meşguliyetin sokulmaması. Mâlikîler'e göre de hatibin abdestli olması şart olmadığı gibi hutbede niyet de şart değildir.

Şâfiîler'e göre cuma namazı hutbesinin sahih olabilmesi için gerekli şartlar da şunlardır: 1. Hutbenin beş rüknünden her birinin Arapça olması. 2. Öğle vakti içinde olması. 3. Hatibin, gücü yetiyorsa hutbeleri ayakta

okuması. 4. Bir mazereti yoksa iki hutbe arasında oturması. 5. İki hutbenin rükünlerini en az kırk kişinin dinlemesi. 6. Hutbenin namazdan önce okunması ve gerek hutbelerin arasına gerekse hutbe ile namazın arasına başka bir meşguliyetin katılmaması. 7. Hatibin hadesten ve necâsetten temiz olması. 8. Hatibin setr-i avrete riayet etmesi. 9. Hatibin erkek olması. 10. Hatibin kırk kişinin duyabileceği şekilde sesini yükseltmesi. 11. Hatibin imamlığının sahih olması. 12. Hatibin namazın farz ve sünnetlerini birbirinden ayıracak kadar bilgi sahibi olması, hiç değilse farzı sünnet olarak bilmemesi. Şâfiîler'e göre de hutbe için niyet şart değildir.

cc) Hutbenin Sünnetleri

1. Hatibin, hutbe için minbere kolayca ve kimseye eziyet etmeden çıkabilmesi için minbere yakın bir yerde bulunması, cumanın ilk sünnetini minberin önünde kılması. Böyle yapmaması yani mihrapta veya minbere uzak bir yerde kılması mekruhtur.

2. Hatibin minbere çıktıktan sonra cemaate dönük olarak oturması ve okunacak ezanı bu şekilde dinlemesi.

3. Ezanın, hatibin huzurunda okunması.

4. Hatibin ezandan sonra kalkıp, her iki hutbeyi ayakta okuması. Hutbenin ayakta okunmasının vâcip olduğu yönünde de görüş bulunmaktadır.

5. Hutbe okurken hatibin yüzünün cemaate dönük olması.

6. Hutbeye gizlice eûzü çektikten sonra sesli olarak Allah'a hamd ve sena ile başlaması.

7. Kelime-i şehâdet okuması ve Hz. Peygamber'e salavat getirmesi.

8. Müslümanlara nasihatte bulunması.

9. Eûzü ile Kur'an'dan bir âyet okuması.

10. Hutbeyi iki bölüm halinde yapması ve iki hutbe arasında kısa bir süre, ortalama üç âyet okuyacak kadar oturması.

11. İkinci hutbeye de birincide olduğu gibi Allah'a hamd ederek ve Hz. Peygamber'e salavat getirerek başlaması.

12. İkinci hutbede müminleri af ve mağfiret etmesi, onlara afiyet ve esenlik vermesi ve onları muzaffer kılması için Allah'a dua etmesi.

13. İkinci hutbeyi birinciye göre daha alçak sesle okuması.

14. Hutbeyi kısa tutması.

15. Hutbeyi cemaatin işitebileceği bir sesle okuması.

16. Abdestli olması ve avret yerleri örtülü bulunması. Bunların vâcip olduğu da söylenmiştir.

17. Hutbeden sonra namaz için kāmet getirilmesi.
18. Cuma namazını hutbe okuyan kişinin kıldırması.

Hanefîler'in hutbenin sünnetleri olarak kabul ettiği birçok husus Şafiîler'de hutbenin sahih olmasının şartı olarak görülür.

dd) Hutbenin Mekruhları

Hutbenin sünnetlerini terketmek mekruhtur. Ayrıca, hutbe okunurken konuşmak ve konuşan birini konuşmaması için uyarmak tahrîmen mekruhtur. Hatta hatip ile cemaatin dinî meselelerde soru-cevap şeklindeki konuşması dahi -Hz. Peygamber'den bu yönde bazı uygulamalar rivayet edilmekle birlikte- cami disiplinini bozacağı gerekçesiyle hoş karşılanmamıştır. Hutbe dinleyenlerin sağa sola bakmaları, selâm verip almaları da mekruhtur. Hatta Hz. Peygamber'in adı anıldığı zaman ya sessiz kalmalı ya da içinden salâtü selâm etmelidir. Hutbe esnasında namaz kılmak dahi mekruhtur.

C) CUMA NAMAZININ KILINIŞI

Cuma günü öğle vaktinde ezan okunur (dış ezan). Camiye girince vakit uygunsa iki rek'at tahiyyetü'l-mescid, ardından dört rek'at sünnet kılınır. Bu, cumanın ilk sünnetidir. Hatip minbere çıkmadığı sürece bu namazlar kılınabilir. Ama hatip minbere çıkmış ise, onu dinlemek daha uygundur. Sonra cami içinde bir ezan daha okunur (iç ezan), arkasından minberde imam, cemaate hutbe okur. Bu hutbeden sonra kāmet getirilerek cuma namazının iki rek'at farzı cemaat halinde kılınır ve imam açıktan okur. Bundan sonra dört rek'at sünnet kılınır. Bu dört rek'at, cumanın son sünnetidir.

Burada yeri gelmişken cuma namazının farz ve sünnetlerinden sonra kılınan dört rek'atlık "zuhr-i ahîr" namazı ve onun devamında "vaktin sünneti" adıyla kılının iki rek'atlık namaz hakkında bilgi verilecek, bundan sonra da cuma namazının vaktiyle ve cuma namazıyla ilgili bazı fıkhî meselelere temasla konu tamamlanacaktır.

1. Zuhr-i Ahîr Namazı. Esasen cuma namazının farzından sonra kılınan sünnet namazın kaç rek'at olduğu konusunda farklı rivayetler ve buna bağlı olarak farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre cumanın farzından sonra tek selâmla dört, Şâfiî'ye göre iki selâmla dört, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre dört artı iki (toplam altı) rek'at nâfile kılınır. Bazı âlimler, cumanın farzından sonra kılınacak sünnetin eğer camide kılınacaksa dört,

cami dışında bir yerde kılınacak ise iki rek'at kılınmasının uygun olacağını söylemişlerdir.

Zuhr-i ahîr namazı, son öğle namazı demektir. Cuma namazı, öğle namazının vaktinde kılınıp, onun yerini tuttuğuna göre, ayrıca bir "son öğle namazı" kılmanın anlamı nedir?

Esasen Hz. Peygamber'den ve ilk dönemlerden gelen rivayetler arasında zuhr-i ahîr diye bir namaz yoktur. Bu namaz, cumanın sıhhat şartlarının, özellikle cuma namazının bir bölgede bir tek camide kılınması şartının şehirlerin nüfusunun artması sebebiyle gerçekleşmemesi, dolayısıyla bir şehirde birkaç yerde namaz kılma mecburiyetinin ortaya çıkmasıyla birlikte gündeme gelmiş bir namazdır. Bunun anlamı şudur: Cumanın her yerleşim biriminde tek bir camide kılınması namazın sahih olması için şart görüldüğü takdirde, bir şehirde sadece bir camide cuma namazı kılmanın da artık imkânsız hale geldiği göz önünde bulundurulursa, bir şehirde birkaç camide kılınan namazlardan sadece birinin sahih, ötekilerin bâtıl olması kaçınılmaz olur. Cuma namazı bâtıl olan kişilerin de öğle namazını kılmaları gerekir. Hangisinin sahih, hangilerinin bâtıl olduğu bilinmediğine göre, hepsinin ihtiyaten yeniden öğle namazı kılması en uygun çözümdür. İşte bu son öğle namazı, böyle bir ihtiyatın hatta kaygının ürünü olup o günün öğle namazını kurtarma düşüncesiyle kılınmaktadır. Fakat, bu tedbirin kaynağı olan kaygı ve var sayıma mahal yoktur. Çünkü cuma namazının bir camide kılınması, cumanın anlamına uygun olmakla birlikte, nüfusu milyonlara ulaşan büyük şehirlerin ortaya çıktığı günümüzde bu şartın yerine getirilmesi mümkün değildir. Fakihlerin böyle bir şart ileri sürmüş olmasını kendi dönemlerindeki şartlarla irtibatlandırmak gerekir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in görüşüne uyularak, izdiham olsun olmasın bir şehirde birden fazla camide cuma namazı kılınabileceğinin tercih edilmesi kaçınılmazdır. Nitekim sonraki Hanefî fıkıhçılar da bu ictihadı fetvaya esas almışlardır. Böyle olunca, her bir camide kılınan cuma namazının ayrı ayrı sahih olması, bu yönden aralarında bir fark gözetilmemesi esas olup cuma namazı kılanların ayrıca son öğle namazı (zuhr-i ahîr) kılmaları gerekmez. Son öğle namazının niyetinde ve gerekçesinde "cumanın sahih olmadığı" kaygısı vardır. Halbuki yukarıda sayılan şartlar yerine getirilerek kılınan cuma namazı sahih bir namaz sayılacağından, bunu telâfi maksadıyla ikinci bir namazın kılınması gereksiz olduğu gibi böyle bir telâfi niyeti de doğru değildir.

2. Cuma Vakti ve Cuma Namazıyla İlgili Bazı Meseleler. Hanefî mezhebine göre cuma namazına imam selâm vermeden önce yetişen kimse cuma namazına yetişmiş olur. Bu kişi imamın selâm vermesinden sonra

namazını kendisi tamamlar. Muhammed, Mâlik ve Şâfiî'ye göre ise, cumaya yetişmiş sayılabilmek için en az bir rek'atı imamla birlikte kılmak gerekir. Buna göre, imam ikinci rek'atın rükûundan doğrulduktan sonra yetişip uyan kimse, namazını öğle namazı olarak dörde tamamlar.

Cuma namazını kılmakla yükümlü olmayan yolcunun ve mazeret sahibi kimselerin, cuma günü cuma namazı kılınan bir yerde öğle namazını cemaatle kılmaları mekruhtur. Cuma namazını kaçıran kimseler de öğle namazını ezansız, kāmetsiz ve cemaatsiz kılarlar. Cuma ile mükellef olanların, cuma kılınan bir beldede cuma kılmayıp, cumadan önce veya cuma namazı esnasında öğle namazını kılmaları haramdır.

Cuma günü öğle (zeval) vaktinden önce yolculuğa çıkmakta bir sakınca yoktur. Zevalden/ilk ezandan sonra cuma namazını kılmadan yolculuğa çıkmak tahrîmen mekruhtur. Otobüs, tren veya uçağın hareket saati tam da bu saate denk geliyorsa, kişinin kendi ihtiyarını aşan bir durum olduğu için bu kerâhet kalkar. Bununla birlikte diğer mezheplerin, cuma namazının kaçırılması endişesine binaen cuma günü fecirden sonra yolculuk yapmaya sıcak bakmadıklarını göz önüne alarak mümkün oldukça, cuma günü yapılacak yolculuğu cuma namazına göre ayarlamak daha uygun olur.

Cuma günü cuma ezanını işiten kimselerin çarşı ve pazardaki alışverişlerini bırakıp cuma namazına koşmaları gerekir. Cuma namazı ile yükümlü kişilerin cuma günü zeval vaktinden sonra hatibin minberde olduğu sırada alışveriş yapmaları Hanefîler'e göre tahrîmen mekruh olmakla birlikte yapılan alışveriş geçerlidir. Diğer mezheplere göre bu vakitte alışveriş yapmak haramdır ve bu esnada yapılan akdin geçerli olmayacağı kanaati hâkimdir.

XI. VİTİR NAMAZI

Vitir (vitr) Arapça'da çiftin karşıtı olan "tek" anlamındadır. Hz. Peygamber, günün kılınan son namazının tek (vitr) olmasını tavsiye ve teşvik etmiş (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 53) ve kılınma vaktine ilişkin olarak da sabah namazının sünnetinden biraz önceki vakti, yani sabah namazı vaktinin girmesine yakın bir vakti önermiş (Tirmizî, "Vitr", 12; Ebû Dâvûd, "Vitr", 8), bununla birlikte gece uyanamayacağından endişe edenlerin yatmadan önce kılabileceklerini belirtmiştir (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 21).

Ebû Hanîfe vitir namazının vâcip olduğunu söylerken, Ebû Yûsuf ve Muhammed ile diğer üç mezhep imamı bunun müekked sünnet olduğunu söylemişlerdir. Vitir namazının vakti, yatsı namazının sonrasından fecrin

doğmasına kadardır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, fecirden sonra kılınmaz. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'e göre ise, sabah namazını kılmadığı müddetçe, fecirden sonra da vitir namazı kılınabilir.

Vitir namazı Hanefîler'e göre akşam namazı gibi bir selâmla kılınan üç rek'attan ibaret olup akşam namazından farkı, bunun her rek'atında Fâtiha ve ardından bir sûre ve son rek'atta rükûdan önce tekbir alınarak Kunut duası okunmasıdır. Bu tekbiri almak ve Kunut duasını okumak Ebû Hanîfe'ye göre vâciptir ve hangisi terkedilse sehiv secdesi gerekir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre Kunut duası okumak sünnettir.

Mâlik, üç rek'at vitir namazı kılmayı müstehap görmüştür. Bu üç rek'atın arası selâmla ayrılmalıdır, yani her birinde selâm verilmelidir. Mâlikîler'e göre vitir bir rek'at olarak da kılınabilir.

Vitir namazı binek üzerinde kılınabilir, binek nereye yönelirse yönelsin, sakınca yoktur. Çünkü Hz. Peygamber bunu binek üzerinde kılmıştır. Bu husus, vitir namazının farz olmadığına da gerekçe yapılmaktadır. Şöyle ki; Hz. Peygamber hiçbir farz namazı binek üzerinde kılmadığı halde, vitiri binek üzerinde kılmıştır. Öyleyse vitir namazı farz değildir.

Hanefîler'e göre Kunut duası sadece vitir namazında okunur. Şâfiî ve Mâlik'e göre, her zaman sabah namazının farzında rükûdan sonra ayakta Kunut duası okunabilir. Bu Kunut duası, Mâlikîler'e göre müstehap, Şâfiîler'e göre sünnettir. Sabah namazında Kunut duasını okuyan bir Şâfiî veya Mâlikî imama uyan Hanefî, susup bekleyebileceği gibi içinden Kunut duasını da okuyabilir.

Vitir namazı, müstakil bir namaz olduğu için yatsı namazıyla birlikte kazâya kaldığı vakit kazâ edilmesi gerekir.

Kunut duası:

Allâhümme! İnnâ nesteînüke ve nestağfiruke ve nestehdîk; ve nü'minü bike ve netûbü ileyke ve netevekkelü aleyke ve nüsnî aleyke'l-hayra kullehü neşkuruke, velâ nekfüruk; ve nahleu ve netrukü men yefcüruk.

Allâhümme! İyyâke na'büdü ve leke nüsallî ve nescüdü ve ileyke nes'â ve nahfidü nercû rahmeteke ve nahşâ azâbek. İnne azâbeke bi'l-küffâri mülhık.

Bu duayı okuyamayan kimse "Rabbenâ âtinâ" duasını okur veya üç kere "Allahümmağfir lî" veya üç kere "Yâ Rabbi" der.

Vitir namazı tek kılınır. Cemaatle kılınması sadece ramazan ayına mahsustur. Diğer günlerde vitir namazını, yatsı namazını kılıp uyuduktan sonra gecenin sonuna doğru kılmak daha faziletli olmakla birlikte ramazanda cemaatle kılmak gecenin sonuna bırakmaktan evlâdır.

XII. BAYRAM NAMAZI

Bayram namazı, biri ramazan bayramında diğeri kurban bayramında olmak üzere yılda iki defa kılınan iki rek'atlık bir namazdır. Bayram namazı Hanefî mezhebinde, cuma namazının vücûb şartlarını taşıyan kimselere vâciptir. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre müekked sünnet, Hanbelîler'e göre ise farz-ı kifâyedir.

Bayram namazının sıhhat şartları, Hanefîler'e göre, hutbe hariç, cuma namazının sıhhat şartları ile aynıdır. Sadece hutbenin hükmü bakımından aralarında fark vardır. Yani cuma namazında hutbe sıhhat şartı olduğu halde, bayram namazında sünnettir. Yine hutbe cuma namazında namazdan önce, bayram namazında ise namazdan sonra okunur.

Şâfiîler'e göre kadınlar da bayram namazı ile yükümlüdürler. Şu var ki bu namazın cemaatle kılınması şart olmayıp, münferiden de kılınabilir, fakat camide cemaatle kılınması daha faziletlidir.

Bayram namazının diğer namazlardan kılınış bakımından farkı, bunun her rek'atında üçer fazla tekbir olmasıdır. Bu fazla tekbirlere "zâit tekbirler" denir. Bu ilâve tekbirler vâcip olup birinci rek'atta kıraatten önce, ikinci rek'atta kıraatten sonra alınır. Tekbirle birlikte eller kaldırılır ve yanlara bırakılır (ref' ve irsâl). İlk rek'atta iftitah tekbirinden sonra eller bağlanır (itimâd) ve "Sübhâneke" okunur. Bundan sonra imamla birlikte zâit tekbirlere geçilir. İmamın tekbiri diğer tekbirlerde olduğu gibi sesli, cemaatin tekbirleri ise alçak sesle olur. Allahüekber denilerek eller kaldırılır ve yanlara salınır, üç kere "sübhânellah" diyecek kadar beklendikten sonra yeniden tekbir alınır; aynı şekilde eller kaldırılır, yanlara bırakılır ve biraz beklendikten sonra bu rek'attaki zâit tekbirlerin sonuncusu olan üçüncü tekbir alınır ve bu defa eller bağlanır. Cemaat susar, imam gizlice eûzü ve besmele çektikten sonra açıktan okumaya başlar. Fâtiha'dan sonra bir sûre daha okur, rükû ve secdeden sonra ikinci rek'ate kalkılır. İkinci rek'atta imam, Fâtiha ve arkasından bir sûre okuduktan sonra üç defa tekbir alınır ve eller yanlara salıverilir. Dördüncü tekbir rükûa geçiş tekbiri olup bu tekbirle rükûya gidilir ve namaz tamamlanır.

Diğer mezheplerde tekbir sayısı ile ilgili farklı uygulamalar da vardır.

Namazdan sonra imam minbere çıkar ve hiç oturmaksızın hutbe okur. Cuma hutbesindeki hamdü senâya bedel olarak bu hutbede, **Allâhü ekber, Allâhü ekber; lâ ilâhe illellâhü vallâhü ekber. Allâhü ekber ve lillâhi'l-hamd** der, cemaat bu tekbirlerde imama eşlik eder. İmam, cuma hutbesinde olduğu gibi, hutbeyi iki hutbe yapıp arasını kısa bir oturuşla ayırır.

Bayram namazına giderken yolda tekbir getirilir. Bu tekbirler ramazan bayramında sessiz, kurban bayramında ise açıktan yapılır. Camiye varıldıktan sonra her ikisinde de namaz vaktine kadar hep birlikte tekbir alınır. Camide vaaz ediliyorsa oturup sessizce dinlenir.

Bayram namazının vakti, güneşin doğuşu sırasındaki kerâhet vaktinin çıkmasından sonradır. Bir mazeret sebebiyle bir beldede bayram namazı birinci gün kılınamamışsa, ramazan bayramı 2. gün, kurban bayramı ise 2. gün yine kılınamazsa 3. gün kılınabilir. Ancak bayram namazı özürsüz olarak terkedilmişse artık kılınmaz, kurban bayramı ise kerâhetle birlikte 2. veya 3. gün kılınabilir.

Bayram namazının ilk rek'atına zâit tekbirlerin alınmasından sonra yetişip imama uyan kimse, iftitah tekbirini aldıktan sonra Sübhâneke okumaz, hemen zâit tekbirleri alır. Eğer imam rükûda iken yetişmiş ise bu takdirde, ayakta tekbir alıp imama iktidâ eder ve hemen rükûa gider ve rükû tesbihlerinin yerine zâit tekbirleri ellerini kaldırmaksızın orada yapar. Yetiştiremezse zâit tekbirler ondan düşmüş olur. İmama ikinci rek'atta yetişmiş olan kimse ise imam selâm verdikten sonra, kılamadığı birinci rek'atı kazâ etmek için kalktığında zâit tekbirleri kıraatten sonraya bırakır.

Teşrik Tekbirleri

Peygamberimizin, kurban bayramının arefe günü sabah namazından başlayarak bayramın 4. günü ikindi namazına kadar, ikindi namazı da dahil olmak üzere farzlardan sonra teşrik tekbirleri getirdiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre arefe günü sabahından bayramın 4. günü ikindi namazına kadar 23 vakit, her farzın selâmından sonra teşrik tekbiri getirmek, kadın erkek ve seferî mukim ayırımı olmaksızın her mükellefe vâciptir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüş budur. Teşrik günlerinde kazâya kalan namaz, yine o günlerde kazâ edilirse teşrik tekbirlerini de kazâ etmek gerekir. Bunun dışında teşrik tekbirleri kazâ edilmez.

Ebû Hanîfe'ye göre ise bu tekbirler, kurban bayramının arefe gününden 1. gün ikindi namazına kadar sekiz vakit, cemaatle kılınan farz namazlardan sonra vâciptir. Dolayısıyla bu vâciplik cemaate katılması gerekmeyen seferî ve mukim kişiler için söz konusu değildir.

Teşrik tekbirleri, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre sünnet, Mâlikî mezhebine göre ise menduptur.

XIII. NÂFİLE NAMAZLAR

Nâfile, farz ve vâcip olan ibadet yerine getirildikten sonra, onlar dışında daha fazla sevap elde etme amacıyla yapılan ilâve ibadeti ifade eder. Bunun ötesinde aşağıda görüleceği gibi nâfile kapsamında yer alan sünnet namazları mümkün oldukça kılmak, kılmaya çalışmak, Peygamberimiz'e olan muhabbeti ve bağlılığı pekiştirme bakımından son derece yerinde bir tutum olur.

A) REVÂTİB SÜNNETLER

Bir vakti bulunan nâfile namazlara revâtib sünnetler denir. Bunlar belli bir düzen ve tertip içinde, beş vakit farz namazlarla birlikte kılındığı için bu şekilde adlandırılmıştır. Bunların bazıları müekked, bazıları gayr-i müekked sünnettir. Hanefî literatüründe, sünnet-i müekkede olan nâfile namazlar kısaca "sünnet" diye, gayr-i müekked olanlar ise "müstehap" veya "mendup" diye adlandırılmıştır. Ramazan ayında yatsı namazından sonra kılınan teravih namazı da, sünnet-i müekkede türündendir ve ramazan ayına mahsus olmak üzere teravihten sonra düzenli olarak kılındığı için aynı zamanda revâtib kapsamında yer alır.

a) Vakit Namazlarıyla Birlikte Düzenli Olarak Kılınan Sünnetler (Farzlara Tâbi Olan Nâfile Namazlar)

Farzlara tâbi nâfile namazlar; sabah namazının farzından önce iki; öğle namazının farzından önce dört, farzından sonra iki; ikindi namazının farzından önce dört; akşamın farzından sonra iki; yatsının farzından önce dört, farzdan sonra iki olmak üzere toplam 20 rek‘attır. Cuma namazının farzından önce ve sonra kılınan dörder rek‘atlık nâfile namazlar da farzlara tâbi nâfile kapsamında yer alır. Bunların bir kısmı müekked, bir kısmı gayr-i müekkeddir.

aa) Müekked Sünnetler

Sabah, öğle, akşam ve cuma namazının sünnetleri ile yatsının son sünneti müekked sünnettir. Hz. Peygamber bunları daima kılmış, ender olarak terketmiştir. Mümkün oldukça bunlara riayet etmelidir.

Şâfiî mezhebine göre müekked sünnetler, sabahın farzından önce iki, öğlenin farzından önce ve sonra ikişer, akşamın farzından sonra iki ve yatsının farzından sonra iki olmak üzere toplam 10 rek'attır. Cuma namazının farzından önce ve sonra kılınan ikişer rek'at sünnet de müekked sünnettir.

bb) Gayr-i Müekked Sünnetler

İkindi namazının sünneti ile yatsı namazının ilk sünneti gayr-i müekkeddir. Peygamberimiz bunları bazan kılmış bazan terketmiştir. Bunları da kılmaya çalışmalı, kılmamayı alışkanlık haline getirmemelidir.

Şâfiî mezhebine göre, öğlenin sünnetlerini dörder rek'at kılmak, ikindinin farzından önce dört rek'at, akşamın farzından önce iki rek'at namaz kılmak gayr-i müekked sünnet sayılmıştır. Cuma namazının sünnetlerini dörder rek'at olarak kılmak da böyledir. Hanefîler'den farklı olarak Şâfiîler'de, yatsının farzından önce dört rek'at sünnet yoktur, buna mukabil yine Hanefîler'in tersine olarak akşam namazından önce iki rek'at sünnet vardır.

Nâfile namazların en kuvvetlisi sabah namazının sünnetidir. Bu yüzden bütün nâfile namazlar oturarak kılınabildiği halde, sabah namazının sünnetini mazeret olmaksızın oturarak kılmak câiz görülmemiştir. Aynı şekilde, cemaat imamla birlikte namaza başladıktan sonra mescide gelen kişinin nâfile namaz kılması câiz değilken, sabah namazı bundan istisna edilmiştir. Buna göre, sabah namazının farzı kılınırken, imamın selâm vermesinden önce farza yetişebileceğini kestiren kişi önce sabah namazının sünnetini, gerekirse en kısa şekilde kılar, sonra imama uyar. Sabah namazının sünnetinin ilk rek'atında Fâtiha'dan sonra Kâfirûn, ikincisinde İhlâs sûresini okumak sünnettir.

Sabah namazının sünnetinden sonra en kuvvetli sünnet, bazı âlimlere göre akşamın sünnetidir ve bundan sonra öğle namazının ilk sünneti gelir. Kimi âlimler ise sabah namazının sünnetinden sonra en kuvvetli sünnetin öğle namazının ilk sünneti olduğunu, geri kalanların aynı kuvvette bulunduğunu söylemişlerdir.

İlgili olduğu farz namazın vaktinde kılınamayan sünnetler, daha sonra kazâ edilmezler. Fakat sabah namazının kazâya kalması durumunda, henüz

başka bir vakit namazının vakti girmediği için, farzıyla birlikte sünneti de kuşluk vaktinde kazâ edilebilir. O gün öğle namazından önce kuşluk vaktinde kılınamamışsa sabah namazının sünneti artık kazâ edilmez.

Başlanmış nâfile namazın tamamlanması gerekir. Başlanmış nâfile namaz herhangi bir nedenle bozulacak olursa kazâ edilmesi Hanefîler'e göre vâcip, Mâlikîler'e göre farzdır. Şâfiîler'e göre ise bozulan nâfile namazın kazâ edilmesi gerekmez.

Mekruh vakitler dışında olmak üzere gece-gündüz istenilen vakitte nâfile namaz kılınabilir. Nâfile namazların evde kılınması daha faziletlidir.

Nâfile namazların bütün rek'atlarında kıraat farzdır. Şâfiîler'e göre nâfile namazlarda iki rek'atta bir selâm vermek sünnet iken, Hanefîler'e göre iki veya dört rek'atta bir selâm verilebilir. Gündüz kılınan nâfilelerde dört, gece kılınan nâfilelerde sekiz rek'attan fazlasını tek selâm ile kılmak mekruhtur.

Diğer dört rek'atlı nâfilelerden farklı olarak ikindinin sünneti ile yatsının ilk sünnetinin birinci oturuşunda Tahiyyât'tan sonra Salli-Bârik ve ayağa kalkınca namaza yeni başlıyormuş gibi Sübhâneke okunur.

Nâfile namazlarda mutlak niyet yeterlidir. Yani bir belirleme yapmaksızın namaz kılmaya niyet edilebilir. Farz namazlarla kazâ namazlarında ve vâciplerde hangi namazın kılındığının belirlenmesi ve ona niyet edilmesi gerekir.

Nâfile namazlar, farz namazlardan farklı olarak binek üzerinde kılınabileceği gibi binek üzerinde olmaksızın istenirse oturarak da kılınabilir. Fakat ayakta kılmak daha faziletlidir. Hz. Âişe'nin anlattığına göre Peygamberimiz gece namazını hiçbir zaman oturarak kılmamış, fakat yaşı ilerleyince, nâfile namazlarda kıraati oturarak yapmış, rükûa gitmek istediğinde ayağa kalkarak otuz kırk âyet kadar ayakta okuduktan sonra rükû yapmıştır. Zaten nâfile namazın oturarak kılınabileceği hükmü, kıraatin oldukça uzun tutulma geleneği dikkate alınarak verilmiş bir hükümdür. Yoksa normal şartlarda, Fâtiha'dan sonra Kevser ve İhlâs sûresinin okunacağı iki rek'at nâfile namazın oturarak kılınması tabii ki uygun değildir. Nâfile namazlarda uzun kıraat esprisi, teravih namazında da söz konusudur. Nitekim rivayetlere göre Hz. Peygamber'in sekiz rek'at olarak kıldırdığı teravih namazı, bazan gecenin ilk üçte birlik kısmını, bazan yarısını kaplamış ve bir keresinde bu sekiz rek'atlık namaz sahur vaktine kadar sürmüştür. Bu bakımdan teravih namazında sünnet olan sekiz rek'at kılmaktır derken, bu sekiz rek'atın ne kadar sürdüğünün de dikkate alınması uygun olur.

Hz. Peygamber'in farzların evvelinde ve sonrasında, kaçar rek'at nâfile kıldığı net olarak tesbit edilememiştir. Bununla birlikte bazı farzların öncesinde, bazılarının sonrasında, bazılarının ise hem öncesinde ve hem sonrasında düzenli olarak nâfile kıldığı bilinmektedir. Bu noktayı her zaman göz önünde tutmalı, nâfile namazların rek'at sayısındaki ihtilâfları bir tarafa bırakarak, vaktin müsaadesine göre bu revâtib sünnetleri kılmaya çalışmalıdır. Önemli olan farzlara bağlı nâfile namazlarının kılınması olup rek'at sayıları ikinci planda gelir. Meselâ Peygamberimiz, öğle ve yatsı namazlarının ikişer rek'at olan son sünnetlerini bazan dört, akşam namazının sünnetini de altı rek'at olarak kılmıştır. Bu sebeple Hanefî mezhebine göre, öğle ve yatsının son sünnetlerine iki rek'at daha ilâve edilerek dörder rek'at kılmak ve akşam namazının sünnetini altı rek'at olarak (evvâbîn) kılmak mendup sayılmıştır.

Nâfile namazların kılınışına ilişkin olarak Peygamberimiz'den nakledilen bilgiler, bu namazlarda uzun sûrelerin okunması, kıyam şartının aranmaması ve binek üzerinde kılınabilmesi gibi noktalarda toplanmaktadır. Bu hükümler toplu olarak değerlendirildiğinde, nâfile namazın anlamı da daha belirgin hale gelmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, uzun okuma, okuduğu üzerinde düşünme, tefekkür ve tezekkür etme işi özellikle nâfile namazlarda yapılmaktadır. Belki de bu uzun okuma, tezekkür ve tefekkür etme sebebiyle, oturarak kılınabileceği söylenmiştir. Hal böyle olunca nâfile namazlar, yeterli vakti ve imkânı bulunan insanlar için âdeta özel bir ibadet ve münâcât halidir. Bu namazlarda kişinin dilediği dilde dilediği duaları yapabilmesini, okuduğu Kur'an âyetleri üzerinde uzun uzun düşünmesini câiz gören ve tavsiye eden âlimler de bu noktadan hareket etmişlerdir.

b) Teravih Namazı

Teravih, Arapça tervîha kelimesinin çoğulu olup "rahatlatmak, dinlendirmek" gibi anlamlara gelir. Ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan sünnet namazın her dört rek'atının sonundaki oturuş, tervîha olarak adlandırılmış, sonradan bu kelimenin çoğulu olan **terâvih** kelimesi ramazan gecelerinde kılınan nâfile namazın adı olmuştur.

Teravih, sünnet-i müekkededir. Kadın ve erkek için orucun değil ramazan ayının sünnetidir. Teheccüt namazı 12 rek'atı geçmediği halde, teravih namazı yirmi rek'attır. Yatsı namazı kılındıktan sonra ve vitirden önce kılınır. Teravihin cemaatle kılınması kifâî sünnettir. Teravih on selâm ile kılınır ve beş tervîha (dinlenme) yapılır. Yani her iki rek'atta bir selâm verilip, her dört rek'atta bir istirahat edilir. Beşinci tervîhadan sonra yine cemaatle vitir namazı kılınır.

Peygamberimiz ramazan gecelerini ihyaya daha fazla önem vermiş olmakla birlikte, rivayetlerden anlaşıldığına göre bu, o gecelerde Peygamberimiz'in daha çok sayıda nâfile namaz kıldığı anlamına değil, gecenin her zamankine göre daha büyük bir bölümünü ibadetle geçirdiği anlamına gelmektedir.

Teravih namazının 20 rek'at olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmekle ve müslümanlar arasında yerleşik teamül de bu yönde olmakla birlikte, zaman zaman bunun 20 rek'at kılınmasının sünnete aykırı olduğu, 8 rek'at kılınmasının daha doğru olacağı iddiaları gündeme gelmektedir. Bu sebeple teravihin rek'at sayısını tesbit amacıyla teravih uygulamasının tarihçesine bir göz atmak istiyoruz.

Hz. Peygamber, teravih namazını birkaç gece dışında sürekli olarak tek başına kılmış ve arkadaşlarını *"Kim ramazan namazını (teravih) inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek kılarsa onun geçmiş günahları bağışlanır"* diyerek bu namaza teşvik etmiştir (Buhârî, "Salâtü't-terâvîh", 1; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 174).

Bu husustaki rivayetlerden birisi şöyledir: Hz. Peygamber ramazanda Mescid-i Nebevî'de itikâf için hasırdan bir hücre edinmişti. Ramazanın son on gününde birkaç gece (Âişe'nin rivayetine göre iki veya üç gece) buradan çıkıp cemaatle hem yatsı namazını hem de teravih namazını kılmıştı. İnsanların yoğun ilgisini görünce bir gece yatsı namazını kıldırıp hücresine çekilmiş ve teravihi kıldırmak için çıkmamıştı. İnsanlar Hz. Peygamber'in çıkacağını umdukları için beklemişler, hatta uyuduysa uyansın diye öksürmeye başlamışlardı. Hz. Peygamber (sabah namazı vaktinde) dışarı çıkıp, orada bekleyenlere şöyle demiştir: "Sizin teravih kılmak hususundaki arzunuzun farkındayım, bu namazı size kıldırmam için bir engel de yoktur, fakat teravihin size farz kılınmasından endişe ettiğim için çıkıp kıldırmadım. Şayet farz kılınacak olsa bunu hakkıyla yerine getiremezsiniz. Haydi evlerinize gidiniz. Farz namazlar dışında, kişinin kıldığı en faziletli namaz evinde kıldığı namazdır" (Buhârî, "Salâtü't-terâvîh", 2; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 178).

Ebû Zerr'in bir rivayeti ise şöyledir: Hz. Peygamber ramazanın bitmesine bir hafta kalıncaya kadar bize farz dışında hiçbir namaz kıldırmadı. Ramazanın 23. gecesinde gecenin ilk üçte biri geçinceye kadar bize namaz kıldırdı. Ramazanın bitmesine altı gece kalınca bize namaz kıldırmadı. Beş gece kalınca, gecenin yarısı geçene kadar bize namaz kıldırdı. Ben, "Ey Allah'ın resulü, gecenin kalan yarısında da bize namaz kıldırsaydınız" deyince, Hz. Peygamber cevaben "*İmam namazı bitirinceye kadar onunla namaz kılmak*

bütün geceyi ihya etmeye eşdeğerdir" buyurdu. Ramazanın bitmesine dört gece kala, gecenin üçte birine kadar beklediğimiz halde, Hz. Peygamber bize namaz kıldırmadı. Ramazandan üç gece kalınca Hz. Peygamber ehlini, kadınlarını ve arkadaşlarını topladı, bize bütün gece namaz kıldırdı. Namaz o kadar uzadı ki biz sahuru geçireceğiz sandık. Ramazanın geri kalan gecelerinde Hz. Peygamber bize namaz kıldırmadı (Ebû Dâvûd, "Salât", 318).

Kuvvetli rivayetler, Hz. Peygamber'in ramazanın son birkaç günü mescidde teravih namazı kıldırdığını göstermektedir. Bu rivayetlerde, teravihin kaç rek'at olduğu belli değildir. Yine teravih namazına ilişkin bu rivayetlerin sunuluş şekli ve içeriğine bakılarak teravih namazının, sadece Hz. Peygamber'in son ramazan ayında söz konusu olduğu gibi bir izlenim de edinilmektedir. Çünkü teravih uygulaması, birkaç ramazan devam etmiş olsaydı, hiç değilse sayısı konusunda bir netlik elde edilmiş olurdu.

Buhârî'deki ifadeye göre "Hz. Peygamber'in gece namazı" hususunda sorulan bir soruya cevaben Âişe şöyle demiştir:

"Hz. Peygamber ramazan geceleri de dahil hiçbir gece on bir rek'attan fazla nâfile namaz kılmamıştır. Öyle bir dört rek'at namaz kılardı ki, o dört rek'atın ne kadar uzun ve ne denli güzel olduğunu hiç sorma! Ardından aynı şekilde bir dört rek'at daha kılardı. Daha sonra üç rek'at daha kılardı. Ben bir keresinde 'Ey Allah'ın resulü! Vitir kılmadan mı uyuyacaksın?' diyecek oldum, bana dedi ki: Ey Âişe, benim gözlerim uyur ama kalbim uyumaz" (Buhârî, "Salâtü't-terâvîh", 1).

Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in geceleyin kıldığı nâfile namaz üç rek'atlık vitir hariç tutulacak olursa toplam sekiz rek'at olmaktadır. Hz. Peygamber'in, arkadaşları ile sekiz rek'at teravih, sonra da vitir kıldığına dair olan rivayetler de dikkate alınacak olursa, teravih namazını sekiz rek'at kıldığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber'in teravih namazını 20 rek'at kıldırdığına dair bir rivayet de bulunmaktadır. Hadis bilginleri bu rivayetin, öteki meşhur rivayetlere aykırı olduğu ve senedinde cerhedilmiş bir kişi bulunduğu için zayıf olduğunu söylemişlerdir.

Teravih namazı konusunda sahâbe uygulamasına gelince; Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ebû Bekir ve kısmen de Ömer döneminde teravih namazı münferiden, yani cemaat olmaksızın kılınmaktaydı. Bir ramazan gecesi Ömer mescide çıktığında, halkın dağınık bir şekilde teravih namazı kıldığını görmüş ve dağınık bir şekilde kılmak yerine insanları bir imamın arkasında toplayıp teravih namazının cemaatle daha derli toplu ve düzenli

bir şekilde kılınmasının uygun olacağını düşünmüş ve ertesi gün Übey b. Kâ‘b'ı teravih imamı tayin etmiştir. Ömer insanların bu şekilde derli toplu ve düzenli olarak teravih namazı kılmalarını da "Bu ne de güzel bir yeniliktir!" diye nitelemiştir. Yenilik diye tercüme ettiğimiz bid‘at kelimesi, Hz. Peygamber zamanında olmayıp, ondan sonra ortaya çıkan anlayış ve uygulamalar için kullanılmaktadır. Teravih namazı, Hz. Peygamber tarafından birkaç kez cemaatle kılındığına göre, Hz. Ömer'in "Bu ne güzel bir yeniliktir" sözü, teravih namazı kılmanın bir yenilik olduğunu göstermez. O halde Hz. Ömer bu sözle ya teravihin düzenli olarak cemaatle kılınmasını, ya Hz. Peygamber'in kıldığı sayıya ziyade yapılmış olmasını, yani sekizden yirmiye çıkarılmış olmasını, ya da her ikisini birlikte kastetmiş olacaktır.

Öte yandan, sahâbe zamanında teravih namazının yirmi rek‘at kılındığı konusunda icma bulunduğu ileri sürülmektedir. Mâlik, *Muvatta* adlı eserinde Hz. Ömer'in, Übey b. Kâ‘b ile Temîm ed-Dârî'yi ramazanda cemaate 11 rek‘at namaz kıldırmak üzere teravih imamı tayin ettiğini, imamın her rek‘atta yaklaşık 100 âyet okuduğunu, kıyamın uzaması sebebiyle bir kısım cemaatin bastona dayanmak ihtiyacını hissettiğini ve fecrin doğmasına yakın bir zamanda evlere dağıldıklarını kaydetmiştir. Kimi bilginler teravih namazının 11 rek‘at kılındığı rivayetinin yanlış olduğunu ileri sürerken, kimileri 11 rek‘at kılma uygulamasının teravihin cemaatle kılınmaya başladığı ilk günlere ait olduğu, sonraları teravih namazının 20 olarak yerleştiği yorumunda bulunmuşlardır. Bu yorum, Hz. Peygamber'in 11 rek‘at dışında gece namazı kılmadığı rivayetiyle uyumludur.

Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre teravih namazı sekiz rek‘at olarak kıldırılıyor, fakat her bir rek‘atta yaklaşık 100 âyet okunduğu için bu namaz oldukça uzun sürüyordu. Maksat belli bir sayıda namaz kılmak değil, geceyi ihya etmek olduğu için gitgide, her bir rek‘atta okunan âyet sayısı azaltılmış, buna mukabil teravihin rek‘at sayısı artırılmıştır. Ömer'in uygulamasıyla bu sayı 20 olarak yerleşmiş, Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında ve daha sonraları bu şekilde devam etmiştir. Gerek Sünnî gerek Şiî fıkıh mezhepleri içinde teravih namazının 20 rek‘attan az olduğunu söyleyen bir mezhep yoktur.

Bu açıklamalara göre teravih namazının sekiz rek‘atının Hz. Peygamber'in sünneti, geri kalan 12 rek‘atının ise, teravihin 20 rek‘at olduğuna dair zayıf rivayet dikkate alınmayacak olursa, sahâbenin sünneti ve İslâm ümmetinin ramazan ayını ihya gayesiyle yaşattığı geleneği olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumu birbirinden ayırmak için bazı Hanefîler teravih namazının ilk sekiz rek‘atının râtibe sünnet, geri kalan 12 rek‘atının ise müstehap olduğunu söylemişlerdir.

B) DİĞER NÂFİLE NAMAZLAR

Revâtib sünnetler dışındaki nâfile namazlar ise sünen-i regāib adını alır. Bunlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak belirli zamanlarda veya bazı vesilelerle ya da kişinin kendi isteğiyle herhangi bir zamanda Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak amacıyla kılınan namazlardır. Bunlar gönüllü olarak kendiliğinden kılındığı için "gönüllü (tatavvu) namazlar veya arzuya bağlı namazlar" olarak da adlandırılır.

a) Teheccüt Namazı

"Hem uyumak hem uyanmak" anlamına gelen **teheccüd** sözcüğü, terim olarak "geceleyin uyanıp namaz kılmak ve gece namazı" anlamındadır. Dilimizde teheccüt kelimesi, farz ve vâcip namazlarla teravihin dışında, geceyi ihya için kılınan namazların tümünü ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.

Rivayet edildiğine göre Peygamberimiz yatsıyı kıldıktan sonra ve vitiri kılmadan uyur, gecenin ortalarından sonra uyanıp bir müddet namaz kıldıktan sonra vitir namazını ve daha sonra sabah namazının sünnetini kılardı (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 26).

Teheccüt namazının rek'at sayısı, bu konuda çeşitli rivayetler bulunmasından dolayı net olarak belli olmamakla birlikte dört veya sekiz rek'at olarak kılınabileceği gibi iki rek'at olarak da kılınabilir.

b) Kuşluk Namazı

Diğer adı, "duhâ namazı"dır. Peygamberimiz'in kuşluk vaktinde nâfile namaz kıldığına ve arkadaşlarına bu vakitte namaz kılmayı tavsiye ettiğine dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Peygamberimiz'in kuşluk vaktinde 12 rek'at namaz kılan kişi için Allah'ın cennette bir köşk bina edeceğini söylediği nakledilmektedir (Tirmizî, "Vitr", 15).

Kuşluk namazı kılmak müstehap olup, güneşin bir mızrak boyu yükselmesinden, yani güneşin doğması üzerinden takriben 45-50 dakika geçmesinden zeval vaktine kadar olan süre içerisinde iki veya dört veya sekiz veya on iki rek'at kılınabilirse de, en faziletlisi sekiz rek'at kılmaktır.

c) Evvâbîn Namazı

Evvâb "tövbe eden, sığınan" anlamına geldiğine göre evvâbîn namazı, tövbe eden ve Allah'a sığınanların namazı demektir. Peygamberimiz *"Kim akşam namazından sonra kötü bir şey konuşmaksızın altı rek'at namaz kı-*

larsa, bu kendisi için on senelik ibadete denk kılınır" demiştir (Tirmizî, "Salât", 202). Ayrıca kendisinin de akşam namazından sonra altı rek'at namaz kıldığı rivayet edilmektedir (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 64). Bununla birlikte Peygamberimiz'in evvâbîn namazının kuşluk vakti kılınacağını ifade ettiği de hadis kitaplarında yer almaktadır (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 19).

Altı rek'atlık bir namaz olan evvâbîn namazı, tek selâmla kılınabileceği gibi üç selâmla da kılınabilir.

d) Tahiyyetü'l-mescid

Tahiyyetü'l-mescid, mescidin selâmlanması, saygı gösterilmesi demek ise de esasında mescidlerin sahibi olan Allah'a saygı ve tâzim anlamını içermektedir. Bu bakımdan Peygamberimiz *"Biriniz mescide girdiğinde, oturmadan önce iki rek'at namaz kılsın"* buyurmuştur (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 11).

Şâfiî mezhebine göre mescide ne zaman girilirse girilsin bu namazın kılınması müstehaptır. Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre ise kerâhet vakitlerinde mescide giren kimsenin bu namazı kılması mekruhtur. Kişi bunun yerine tesbih ve tehlîlde bulunarak ve salavat getirerek mescidi selâmlamış olur. Normal vakitlerde mescide girdiği halde tahiyyetü'l-mescid kılamayan kimsenin, bunun yerine dört defa "Sübhânellahi ve'l-hamdü lillâhi velâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber" demesi menduptur.

Cuma vakti hatip hutbedeyken mescide giren kimse Hanefî ve Mâlikîler'e göre tahiyyetü'l-mescid kılamaz. Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre ise uzatmamak ve iki rek'atı geçmemek şartıyla bu durumda tahiyyetü'l-mescid kılınır.

Mescide günde birden fazla girilmesi halinde bir kere tahiyyetü'l-mescid kılmak yeterlidir. Mescide girildikten sonra tahiyyetü'l-mescid kılmadan oturulursa, Hanefî ve Mâlikîler'e göre bu namaz, yine de kılınabilir; ancak oturmadan önce kılmak daha faziletlidir. Şâfiîler'e göre ise eğer kişi kasten oturmuşsa bu namaz sâkıt olur.

Bir mescide, herhangi bir namazı kılmak için veya farz kılmak ve imama uymak niyetiyle girmek ve oturmadan o namaza başlamak da tahiyyetü'l-mescid yerine geçer.

e) Abdest ve Gusülden Sonra Namaz

Peygamberimiz *"Her kim şu benim aldığım gibi abdest alır ve aklından bir şey geçirmeyerek iki rek'at namaz kılarsa geçmiş günahları affolunur"*

buyurmuştur (Buhârî, “Vudû”, 14; Müslim, “Tahâret”, 5, 6, 17). Bu sebeple, abdest alındıktan sonra veya gusül yapıldıktan sonra iki rek‘at namaz kılmak güzel karşılanmıştır. Bu namaz, Hanefîler'e göre mendup (müstehap), Şâfiîler'e göre sünnettir. Bununla birlikte abdest aldıktan hemen başka bir sünnet veya farz namaz kılınacaksa, kılınan namaz aynı zamanda abdest namazı yerine de geçer.

İhrama girmek için iki rek‘at namaz kılmak da müstehap görülmüştür.

f) Yolculuğa Çıkış ve Yolculuktan Dönüş Namazı

Peygamberimiz’in yolculuğa çıkarken ve yolculuktan döndükten sonra iki rek‘at namaz kıldığı rivayet edilmektedir (bk. Müslim, “Müsâkāt”, 21). Bu namaz, yolculuğa çıkarken işlerini kolaylaştırması ve sağ salim yuvasına kavuşturması için Rab Teâlâ'ya yakarmak, yolculuktan döndükten sonra da yuvasına, eşine, dostuna kavuşturduğu için teşekkür etmek için kılınır ve menduptur. Faziletli olan, yolculuğa çıkarken evde, yolculuktan döndükten sonra mescidde kılmaktır.

g) Hâcet Namazı

İnsanlar hayatları boyunca birçok şeye ihtiyaç duyarlar, birçok şeye kavuşmayı arzu ederler. Bunlar doğaldır. Dünyalık veya âhiretlik bir isteği ve dileği bulunan, bir şeye ihtiyaç duyan kimse ihtiyaçlarını karşılamak veya arzularına ulaşmak için öncelikle onlara götürecek sebeplere tutunmalı, ayrıca bunların gerçekleşmesi için Allah'tan yardım istemelidir. Peygamberimiz bu hususta şöyle buyurmuştur:

"Kimin Allah'tan veya insanlardan bir dileği varsa, şartlarına uygun güzel bir abdest alsın, sonra Allah'ı övgüleyip senâ etsin, Allah resulüne salât ve selâm getirsin. Daha sonra şöyle desin:

Lâ ilâhe illallâhü'l-halîmü'l-kerîm. Sübhânallâhi Rabbi'l-arşi'l-azîm. Elhamdü lillâhi rabbi‘l-âlemîn; Es'elüke mücîbâti rahmetike ve azâime mağfiretik; ve'l-ismete min külli zenbin ve'l-ganîmete min külli birrin ve's-selâmete min külli ism. Lâ teda' lî zenben illâ gaferteh; ve lâ hemmen illâ ferrecteh; velâ hâceten hiye leke rıdan illâ kadaytehâ. Yâ Erhame'r-râhimîn!" (Tirmizî, “Salât”, 140, 348).

Hâcet namazı dört veya on iki rek‘at olarak kılınır. Dört rek‘at olarak kılındığı takdirde birinci rek‘atında Fâtiha'dan sonra üç Âyetü'l-kürsî, diğer üç rek‘atında ise Fâtiha'dan sonra birer kere İhlâs, Felâk ve Nâs sûreleri okunur.

Namazdan sonra hadiste bildirilen hâcet duasını okur ve isteğini Cenâb-ı Rabbi'l-âlemîn'e iletir.

"Hak tecellî eyleyince her işi âsân eder
Halk eder esbâbını bir lahzada ihsân eder."

h) İstihâre Namazı

İstihâre "hayırlı olanı istemek" anlamına gelir. İnsanlar, kendileri için önemli olan bir karar verecekleri veya bir seçim yapacakları zaman, bazan belki eldeki verilerin yetersizliği sebebiyle veya çeşitli sebeplerle dünya ve âhiret bakımından kendileri için hangi seçimin hayırlı olacağını kestiremezler ve bunu bilmek için çeşitli çarelere başvururlar. Meselâ, Peygamberimiz'in nübüvvetle görevlendirildiği sıralarda Araplar'dan bir kimse yolculuğa çıkmak istediğinde, bu yolculuğun kendisi için hayırlı olup olmadığını anlamak için fal oklarına başvururdu. Peygamberimiz bu âdeti kaldırarak onun yerine istihâreyi getirmiş ve şöyle buyurmuştur:

"*Biriniz bir iş yapmaya niyetlenince farzın dışında iki rek'at namaz kılsın ve şöyle desin:* **Ey Allahım, ilmine güvenerek senden hakkımda hayırlısını istiyorum, gücüme güç katmanı istiyorum. Sınırsız lutfundan bana ihsan etmeni istiyorum. Ben bilmiyorum, ama sen biliyorsun, ben güç yetiremem ama sen güç yetirirsin. Ey Allahım! Yapmayı düşündüğüm bu iş, benim dinim, dünyam ve geleceğim açısından hayırlı olacaksa, bu işi benim hakkımda takdir buyur, onu bana kolaylaştır, uğurlu ve bereketli eyle. Yok eğer benim dinim, dünyam ve geleceğim için kötü ise, onu benden, beni ondan uzaklaştır. Ve hayırlı olan her ne ise sen onu takdir et ve beni hoşnut ve mutlu eyle!**" (Buhârî, "Teheccüd", 25; Tirmizî, "Vitr", 15).

Peygamberimiz'in öğrettiği duanın anlamından da anlaşılacağı gibi istihâre, bir bakıma yapılacak işin hayırlı olmasını veya hayırlı ise gerçekleşmesini Allah'tan dilemek ve O'na danışmak demektir. İstihâre yapmak isteyen kişi, kalbinden her şeyi atarak ve kalbini bütünüyle bu işe teksif ederek iki rek'at namaz kılmalı ve ardından Peygamberimiz'in öğrettiği bu duayı yapmalıdır. Samimi olarak yapıldığı takdirde Allah'ın hayırlısını lutfedeceğine ümit bağlanır, kalbe doğuş olabilir. İstihârenin sonucunda bir rahatlık ve ferahlık hissedilirse o işin hayırlı olacağına, buna karşılık sıkıntı ve darlık hissedilirse, olumsuz olacağına yorulur. İstihâre gündüz yapılabileceği gibi tam konsantre olmak, iyice yoğunlaşmak için geceleyin hemen yatmadan önce yapılması tavsiye edilir. İstihâre namazını kılıp yattıktan sonra, Allah

bunu samimi olarak isteyenlere bir işaret veya ipucu verir. Birinci defada sonuç alınamazsa üç kere veya yedi defa tekrarlanabilir. Kişi bu duanın Arapça'sını okuyabileceği gibi Türkçe anlamını da okuyabilir. İstihâre için uykuya yatma ve rüya bekleme şartı yoktur.

i) Tövbe Namazı

Günah ve çirkin sayılan işleri yapmaktan kaçınmak dinimizin emridir. Bununla birlikte insanlar suç ve günah işleyebilirler. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde bir günah işlenmesi durumunda, kişinin günahta ısrar etmeyerek hemen tövbe etmesi gerektiği ve Allah'ın içten yapılan tövbeleri kabul edeceği belirtilmiştir. Esasen tövbe ve istiğfarda bulunmak için günah işlemiş olmak gerekmez. Peygamberimiz, geçmiş-gelecek günahlarının affolunduğu/affedileceği bildirildiği halde, günde yetmiş kere, yüz kere tövbe istiğfarda bulunmuştur. Özellikle mübârek gecelerde ve seher vakitlerinde olmak üzere, kıldığı namazların sonunda selâm vermeden önce ve selâmdan sonraki tesbîhatın ardından kulun tövbe ve istiğfarda bulunması durumunda, Cenâb-ı Allah'ın bağışlaması umulur. Ayrıca Peygamberimiz tövbe namazına ilişkin olarak, *"Bir kul günah işler de sonra kalkıp güzelce abdest alıp temizlenir ve iki rek'at namaz kılarak Allah'tan bağışlanmak dilerse Allah onu mutlaka affeder"* buyurmuş ve arkasından şu âyeti okumuştur: *"Onlar çirkin bir iş yaptıklarında ya da kendilerine zulüm ve haksızlık ettikleri zaman hemen Allah'ı hatırlayıp, günahlarının affedilmesini isterler; zaten günahları Allah'tan başka kim affedebilir ki! Bunlar o günahı bile bile bir daha yapmazlar"* (Âl-i İmrân 3/135).

Tövbe namazı iki rek'at olarak kılınabileceği gibi daha fazla da kılınabilir.

j) Tesbih Namazı

Tesbih namazı, ömürde bir kez olsun kılınması tavsiye edilen mendup bir namazdır. Peygamberimiz amcası Abbas'a *"Bak amca sana on faydası olan bir şey öğreteyim; bunu yaparsan günahlarının ilki-sonu, eskisi-yenisi, bilmeyerek işlediğin-bilerek işlediğin, küçüğü-büyüğü ve gizli yaptığın-açıktan yaptığın on türlü günahını Allah bağışlar"* diyerek bu namazı tavsiye etmiş ve öğretmiş, Abbas bunu her gün yapamayız deyince Peygamberimiz, bu namazın haftada bir, ayda bir, yılda bir veya ömürde bir defa kılınmasının yeterli olacağını belirtmiştir (Ebû Dâvûd, "Tatavvu'", 14, "Salât", 303; Tirmizî, "Salât", 350, "Vitr", 19).

Tesbih namazı dört rek'at olup şöyle kılınır: Allah rızâsı için namaz kılmaya niyet edilerek namaza başlanır. Sübhâneke'den sonra 15 kere

Sübhânellâhi ve'l-hamdülillâhi velâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber denir. Sonra eûzü besmele çekilir, Fâtiha ve sûre okunduktan sonra 10 kere daha tesbih edilir yani 'Sübhânellâhi ve'l-hamdülillâhi velâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber' denilir. Bu tesbih, rükûa varınca 10 kere, rükûdan doğrulunca 10 kere, birinci secdede 10 kere, secdeden kalkınca 10 kere, ikinci secdede 10 kere söylenir. Böylece her rek'atta 75 tesbih yapılmış olur. İkinci rek'ata kalkılınca yine 15 kere tesbih okunur, ardından geri kalan kısım aynı şekilde tekrarlanır ve böylece 4 rek'at tamamlanmış ve toplam üç yüz tesbih edilmiş olur. Aslolan herkesin bu namazı tek başına kılmasıdır.

Tesbih namazında sehiv secdesini gerektiren bir şey olursa, sehiv secdesi normal olarak yapılır, o secdelerde bu tesbih yapılmaz.

k) Yağmur Duası

Bir bölgede kuraklık olması durumunda o bölge sakinlerinin mümkünse topluca bölge dışına, açık bir alana çıkıp tövbe istiğfardan sonra Cenâb-ı Allah'tan bolluk ve berekete vesile olacak yağmur göndermesini istemeleri, bunun için dua etmeleri, yalvarıp yakarmaları sünnettir. Bu duaya "istiskā duası" denir ki, su isteme, yağmur isteme anlamına gelir. Yağmur duasına çıkıldığında duadan önce iki rek'at namaz kılınabilir.

Rivayet edildiğine göre Peygamberimiz bir cuma günü hutbe okurken bir adam gelip,

- "Ey Allah'ın elçisi! Hayvanlar telef oldu, dua et de Allah bize yağmur versin!" demiş, Peygamberimiz de bunun üzerine ellerini kaldırarak,

"Allahümme, eskınâ! Allahümme, eskınâ!" (Ey Allahım! Bize su ver, yağmur ver)" diye dua etmiş ve bu duanın ardından gökte hiçbir yağmur belirtisi yokken birden bulutlar görünmüş ve ardından yağmur yağmaya başlamıştı. Bu durum bir hafta sürdü. Ertesi cuma bir adam gelerek "Ey Allah'ın elçisi, yağmur sebebiyle, mallarımız telef oldu, yollarımız kapandı. Allah'a dua etseniz de şu yağmuru durdursa!" dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz **Allahümme havâleynâ velâ aleynâ. Allâhümme! ale'l-âkâm ve'd-dırâb ve butîni'l-evdiye ve menâbiti'ş-şecer** (Allahım! Üzerimize değil, çevremize; Allahım, dağlara, tepelere, vadilerin içlerine ve ağaç biten yerlere) diye dua etti ve yağmur hemen kesildi (Buhârî, "İstiskā", 6; Müslim, "İstiskā", 2, 8).

Bazı rivayetlerde, yağmur duasına çıkıldığında Peygamberimiz'in iki rek'at namaz kıldırdığı, namazda açıktan okuduğu, namazdan sonra ridâsını

çıkarıp ters çevirerek giydiği ve kıbleye dönüp ellerini omuz hizasına kadar kaldırarak dua ettiği belirtilmiştir (Müslim, "İstiskā", 1).

Yağmur duası, sulamak ve bol yağmur almak için başka tedbirler almaya engel değildir; müminler hem tabii ve teknik tedbirleri alır, hem de her şey iradesine bağlı bulunan Rablerine dua ederler.

l) Küsûf ve Hüsûf Namazları (Güneş ve Ay Tutulması Esnasında Namaz)

Güneş tutulmasına küsûf, ay tutulmasına hüsûf denir. Peygamberimiz oğlu İbrâhim'in öldüğü gün güneş tutulması üzerine şöyle demiştir: *"Ay ve güneş Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren alâmetlerdir. Bunlar hiç kimsenin ölümünden veya yaşamasından/doğmasından dolayı tutulmazlar. Ay veya güneş tutulmasını gördüğünüz zaman, açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin"* (Buhârî, "Küsûf", 1, 15).

Güneş tutulduğu zaman, ezansız ve kāmetsiz olarak, en az iki rek'at olmak üzere toplu olarak namaz kılınır. İmam her rek'atta normal namazlara göre daha uzun ve açıktan kıraatte bulunur. Namazdan sonra imam kıbleye karşı ayakta veya cemaate dönük şekilde oturarak dua eder. Cemaatle kılınmadığı durumlarda bu namaz tek başına da kılınabilir.

Küsûf namazının sünnet olduğu ve cemaatle kılınmasının daha faziletli sayıldığı konusunda müctehidler arasında görüş birliği bulunmakla birlikte, hüsûf namazının sünnet olup olmadığı ve cemaatle kılınıp kılınmayacağı tartışmalıdır.

Ebû Hanîfe ve Mâlik, ay tutulması güneş tutulmasından daha fazla olduğu halde Peygamberimiz'in bu sebeple namaz kılmadığını öne sürerek, hüsûf namazının sünnet olmadığını söylemişlerdir. Ancak böyle bir durumda tek başına iki rek'at namaz kılınabilir, müstehaptır. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise hüsûf namazı da küsûf namazı gibi sünnettir, cemaatle kılınır.

Şiddetli rüzgâr, aşırı yağmur, aşırı soğuk ve benzeri durumlarda, bunların can ve mal kaybına yol açabilecek doğal âfete dönüşmemesi için dua etmek ve bu anlamda iki rek'at namaz kılmak güzel (müstehap) bulunmuştur. Nitekim Peygamberimiz şiddetli bir rüzgâr estiğinde şöyle dua etmiştir:

"Allahım! Senden rüzgârın en hayırlısını, rüzgârla gönderdiklerinin en hayırlısını isterim. bu rüzgârın kötülüğünden, bu rüzgârdakilerin kötülüğünden ve rüzgârla gönderdiğin şeylerin kötülüğünden sana sığınırım" (Tirmizî, "Da'avât", 48, 88; Müslim, "İstiskā", 15).

Bu durumlarda namaz ve dua, tabiat olaylarının insanlarda ve çevrede hâsıl edebileceği olumsuz etkilere karşı Allah'tan yardım dileme mahiyetindedir.

m) Mübarek Gecelerde Namaz Kılmak

Müslümanlar için çeşitli sebeplerle mübarek sayılan birçok gece mevcuttur. Üç ayların birincisi olan recep ayının ilk cuma gecesi Regaib gecesi ve 27. gecesi de Mi'rac gecesidir. Üç ayların ikincisi olan şâban ayının 15. gecesi Berat gecesidir. Üç ayların üçüncüsü olan ramazan ayının 27. gecesi ise Kadir gecesidir.

Bu mübarek gecelerle ilgili özel nâfile namaz yoktur. Fakat bu geceleri vesile ederek nâfile namaz kılmak, Kur'ân-ı Kerîm okuyarak üzerinde düşünmek, tezekkür ve tefekkür etmek yararlı olur. Peygamberimiz Kadir gecesinde nasıl dua edebileceğini soran Âişe vâlidemize şöyle demesini tavsiye etmiştir: **Allahümme, inneke afüvvün tühibbü'l-afve fa'fü annî** (Ey Allahım! Sen şüphesiz çok affedicisin, affetmeyi seversin, beni affet) (Tirmizî, "Da'avât", 84).

XIV. NAMAZLA İLGİLİ BAZI MESELELER

Namaz İslâm dininde önemli bir ibadet olduğu için, olağan durumlarda kılınmasına özen gösterildiği gibi, olağan dışı durumlarda da çoğu zaman terkine müsamaha edilmemiş, bunun yerine, olağan dışı durumun mahiyetine ve ağırlığına göre, namaz kılışta bazı kolaylıklar sağlanmış ve böylece her gün namaz ibadeti vasıtasıyla yüce Rab ile bağlantı kurma imkânı devam ettirilmiştir.

A) HASTA NAMAZI

Hastalık ve yolculukta genel olarak meşakkat ve sıkıntı bulunduğu için bu durumlar, bedenî ibadetlerden özellikle namaz ve oruçta bir hafifletme, kolaylaştırma sebebi sayılmıştır.

Taat, takata göre olduğundan, yani buyruğun yerine getirilmesi kişinin gücü ölçüsünde olduğundan hastanın namazı kendi gücüne göre belirlenmiş, hastalığın artması ve şiddetlenmesi nisbetinde namazın eda biçiminde eksiklik ve kolaylığa izin verilmiştir. Bu itibarla meselâ kıyam, namazın önemli bir rüknü olduğu halde ayakta duramayan veya zorlukla duran kimseler nasıl mümkün ve kolay ise o şekilde oturarak kılabilirler. Oturarak dahi kılamayan, yani bu durumda rükû ve secde etmekten âciz olan kimse, im-

kânına göre durarak veya oturarak veya yatarak ima (başıyla, hatta bazı müctehidlere göre gözüyle işaret) eder. Tabiatiyla aslolan şekillerin korunması değil, özün yani Allah'la kurulan ilâhî bağlantının sürdürülmesi olduğundan, olağan dışı durumlarda kişi, her zaman olması gerektiği gibi, namazı kurtulunmak istenen bir yük, üzerinden atılması gereken bir borç haline getirmeden, kendi durumuna uygun bir şekilde yerine getirmeye çalışmalıdır.

Hasta bir şekilde farz namazı kılmaya güç yetirememişse, aklı başında olduğu sürece geçirdiği namazları beşten çok değilse, sağlığına kavuştuğu zaman kazâ eder. Sağlığına kavuşamaz ise bu durumda kimi âlimlere göre ıskat etmeleri için vârislerine vasiyet eder. Aklı başında değilse yahut kaçırdığı namazları beşten fazla ise sıhhatine kavuştuğu zaman onları kazâ etmesi gerekmez (Iskāt-ı salât ve devir konusu için bk. Cenaze bölümü).

B) YOLCU NAMAZI

a) Seferîliğin Mahiyeti

Kişinin herhangi bir nedenle ikāmet ettiği yerden kalkıp başka bir yere gitmesi veya gitmek için yola koyulması, Arapça'da sefer veya müsaferet olarak adlandırılmakta olup, bu şekilde yola çıkmış kişiye de seferî veya müsafir denilir. Seferînin mukabili mukimdir ve mukim bir yerde yerleşik bulunan, yolcu olmayan kişi anlamındadır. Türkçemiz'de seferîlik veya müsaferet yerine, çoğunlukla yolculuk tabiri kullanılmaktadır. Fıkıh ve ilmihal kitaplarında seferîlik veya yolculuk sözlük anlamına yakın olmakla birlikte, ondan farklı olarak, belirli bir mesafeye gitmek anlamındadır. Yolcu olan kişiyi ilgilendiren bazı özel ruhsat hükümleri bulunduğu için seferin tanımının ve mahiyetinin iyi belirlenmesi gerekir.

Önceki fakihler yolcu olmanın tanımında iki farklı kriteri göz önünde bulundurmuş; kimi gidilecek mesafeyi, kimi de bu mesafe katedilirken harcanan zamanı ölçü almıştır. Her iki kriter de yaya yürüyüşü veya kafile içerisindeki deve yürüyüşüne göre hesaplanmıştır. Hanefîler'in çoğunluğunun kabulüne göre yolculuk, orta bir yürüyüşle üç günlük bir mesafeden ibarettir. Buna "üç konak" veya "üç merhale" de denir. Bir kişinin günde ancak altı saat yolculuk yapabileceği kabul edilince üç günlük yolculuk on sekiz saatlik bir zamana tekabül etmiş olmakta ve buna göre karada böyle bir yürüyüş ile, denizde ise mutedil bir havada yelkenli bir gemi ile on sekiz saat sürecek bir mesafe "sefer süresi" sayılmıştır. Seferîlik belirlenirken yolun

yalnız gidiş mesafesi esas alınır, dönüş mesafesi hesaba dahil edilmez. Yolculuk yapan kimse süratli gider ve bu mesafeyi daha kısa sürede katederse, bu mesafe hesabına göre yine yolcu sayılır.

Yolculukta üç günün esas alınması ve üç günün zaman ve mesafe olarak ifade edilmesi konusunda herhangi bir âyet ya da hadis bulunmayıp, bu ayarlama İslâm hukukçuları tarafından yapılmıştır. Onlar bu zaman ve mesafe ayarını yaparken büyük ölçüde, sahâbenin Hz. Peygamber'in uygulamasını tavsif edişlerine ve onların kendi uygulamalarına dayanmışlardır. Meselâ Hanefîler üç günlük yolculuğun seferîlik hükümlerine esas olduğunu tesbit ederken büyük ölçüde, yolcu olan kişinin üç gün üç gece mest üzerine meshedebileceğini bildiren şu hadisi esas almışlardır: *"Mukim kimse tam bir gün bir gece, yolcu ise üç gün üç gece mesh eder"* (Müslim, "Tahâret", 85; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 60).

Daha sonra bu üç günlük yol veya on sekiz saatlik yolculuk asrımızda değişik ince hesaplarla kilometreye çevrilmiştir. Bu çevirmenin de asıl sebebi, çağımızda hızlı ulaşım araçlarının ortaya çıkması sonucu, üç günlük süre ölçütünü uygulamanın neredeyse imkânsız hale gelmiş olmasıdır. Bu hesaplara göre, kişinin yolcu sayılacağı ve yolculuk ruhsatlarından istifade edeceği mesafe, küçük bazı farklılıklarla 85-90 km. arasında tesbit edilmiştir. Ancak her iki ölçüyü yani zaman veya mesafeyi esas almanın ayrı ayrı problemleri vardır. Mesafe esas alındığında, son derece hızlı ve konforlu vasıtaların ortaya çıkması sebebiyle, bu 90 kilometrelik yolun oldukça meşakkatsiz ve çok kısa bir süre içerisinde katedilebilmesidir. Zamanın esas alınması durumunda ise yine birçok problem ortaya çıkmakta, gelecek birkaç yıl içinde seferîlik ruhsatları diye bir şey kalmayacağı, hatta zamanın esas alınması halinde bugün bile seferîlik hükümlerinden istifade edilemeyeceği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte çağdaş İslâm bilginleri, bu ikisinden mesafe ölçüsünün daha objektif veya uygulanabilir olduğu kanaatindedirler. Hanefîler dışındaki çoğunluğa göre, namazların kısaltılmasını mubah kılan yolculuk, ortalama iki günlük yolculuk veya ağır yükle ve yaya olarak iki konaklık mesafedir.

Seferîlik meselesinin üzerinde durulması, doğru bir tanımının yapılmaya çalışılması, bu durum için tanınmış bazı ruhsat ve kolaylıklardan istifade edilebilmesine yöneliktir. Başka bir ifadeyle, seferin ne olduğu sağlıklı bir şekilde ortaya konulmalı ki, seferî değilken seferîlik hükümlerinden istifa edilmiş olmasın veya seferî olunduğu halde sefer ruhsatlarından mahrum kalınarak gereksiz yere sıkıntı çekilmesin.

Sefer bir yerde yerleşik bulunan kişi için normal ve sıradan bir iş değil, gelip geçici ve olağan dışı bir durumdur. Olağan dışı bir durum olduğu için sefer halindeki meşakkat, kişiye birtakım ruhsatların verilmesine sebep olmuştur, fakat hamallık gibi ağır bir işte çalışmada daha fazla meşakkat bulunduğu halde, olağan durum olması sebebiyle bu gibi ağır işler yolculuk durumuna kıyas edilmemiştir.

Yolculuktaki ruhsatların veriliş nedeni, yolculuğun meşakkat, telâş ve normal düzenin bozulmasını içermesidir. Fakat bunlar değişken (izâfî) bir kavram olduğu için fakihler meşakkat yerine daha objektif ve herkes için geçerli bir kriter arayışına girmişler ve mesafe ayarı yapmak zorunda kalmışlardır.

Yolculuğun içerdiği meşakkat tek boyutlu değildir. En başta yolculuğun getirdiği yorgunluk ve bedensel sıkıntılar vardır. Bunun yanında yolcunun, yolculuğun amacıyla ilgili endişe ve korkuları, geride bıraktığı işi, eşi, ailesi ile ilgili endişeleri bulunabilir. Buna bir de yol güvenliği endişesi eklenirse yolcu için tanınan ruhsatların mânası daha iyi anlaşılır. Hal böyle olunca, yolculuğa çıkan kişinin zaman kaybına tahammülü yoktur. O bir an önce işini bitirmek ve normal yerleşik hayatına dönmek arzusundadır. O halde onun yolculuk esnasında zaruri ihtiyaçları dışında oyalanmaması gerekir. İşte yola çıkan kişinin bir an önce normal yaşantısına, evine, işine dönme doğal arzusunu çabuklaştırmak için dinimizde, bazı kolaylıklar getirilmiştir. Bunların başında namazla ilgili olan "namazın kısaltılması" (kasr) ve "iki namazın bir vakitte kılınması" (cem‘) gelir. Dikkat edilirse hem kasr, hem de cem‘ zaman kaybını en aza indirmek gibi bir amaca mebnidirler. Kişi namazı tam kılarak vakit kaybetmeyecek veya bir namaz vaktinde durmayıp onu öteki vakit namazıyla birlikte eda edecek ve mola zamanını ona göre ayarlayacaktır.

Dikkat etmek gerekir ki bu ruhsatlar daha ziyade yaya olarak veya at, deve gibi hayvanlarla yolculuk yapanlar ve böyle olduğu için de yolculuğun kontrolünü elinde tutanlar için söz konusu edilmiş olmaktadır. Buna göre günümüzde toplu ulaşım vasıtalarıyla yapılan yolculuklarda bu anlam, yani namazın kısaltılması veya cemedilmesi sayesinde zamandan kazanılması durumu söz konusu değildir. Otobüslerin gidilen mesafeyi kaç saatte alacakları, nerede ve kaç dakika süreyle mola verecekleri yaklaşık olarak bellidir. Namazdan kesip zamandan kazanma durumu toplu ulaşım vasıtalarında söz konusu değildir. Ancak bu durumda da yolcunun genel seyahat programına uyma zorunluluğu, molalarda ihtiyaca göre zaman darlığı gibi sıkıntıları vardır.

Özel arabasıyla yolculuğa çıkan kişinin bir an önce normal hayatına dönme gibi bir endişesi hem olabilir, hem de olmayabilir. Nitekim günümüzde, eskiden hiç söz konusu edilmeyen bir tatil olgusu bulunmaktadır. İnsanlar yılın belli zamanlarında denize, ormana gitmeye, tarihî ve turistik yerleri gezmeye zaman ayırıyorlar. Tatil çoğu kimseler için artık hayatın bir parçası olmuş durumda. Dolayısıyla tatil için yola çıkanların, en azından yolculuğa çıkarken, bir an önce normal hayata dönmek gibi bir endişeleri ve aceleleri yoktur.

Bu defa da, yolculuğun hangi amaçla yapıldığı sorusunu sormak gerekiyor. Yolculuğun hangi amaçla yapıldığını sınırlama ve belirleme imkânı olmamakla birlikte genel olarak üç başlık altında toplanabilir: a) İş amaçlı yolculuklar. b) Tatil, gezi amaçlı yolculuklar. c) İç ve dış güvenlik amaçlı yolculuklar (daha ziyade ordu ve emniyet güçleri için söz konusudur).

Esasen bu tür konularda objektif kriter getirildiği zaman hükmün anlaşılması ve tatbik edilmesi kolaylaşıyor ise de getirilen kriter sabitleştirilince gitgide hüküm ile hükmün konuluş amacı arasında uçurum meydana gelmekte ve hükmün konuluş esprisinin tamamen ortadan kalkması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Sefer hükümlerinin iş ve güvenlik amaçlı yolculuklarda kural olarak uygulanabileceğini, bunun dışındaki yolculuklarda ise kişinin kendi inisiyatifine bırakılmasının doğru olacağını söyleyebiliriz. Yolculuk hali genel olarak güçlük ve sıkıntılardan hâlî olmayacağı için kişi, yerleşik bulunduğu yerden ayrıldıktan sonra ruhsatlardan istifade ihtiyacını hissettirecek bir meşakkatle karşılaşıyorsa bu ruhsatlardan istifade etmeli, ruhsata ihtiyaç duymuyorsa istifade etmemelidir. Bu durumda kişi ruhsatlardan istifade konusunda kararı kendisi vereceği için Allah katında sorumluluk da kendisine ait olacaktır. Ruhsatların kullanılmasının gerekli olup olmadığı konusundaki -aşağıda gelecek olan- mezheplerin farklı görüşleri, yukarıdaki formülü uygulamayı kolaylaştırmaktadır.

b) Seferîliğin Hükümleri

Yolculuk durumu, genel olarak meşakkat ve sıkıntı içerdiğinden bu durumdaki kişi için bazı kolaylıklar getirilmiştir. Bunlar yolcuya tanınan ruhsatlardır. Bunların başında ramazan ayında yolculuk yapan kişi için tanınan, orucu yolculuk anında tutmayıp sonraya bırakma ruhsatıdır. Normalde bir gün bir gece olan mest üzerine mesih süresi, yolcu için üç gün üç geceye

çıkarılmıştır. Ayrıca yolcu olan kişinin, dört rek'atlı farz namazlarını ikişer rek'at olarak kılmasına da izin verilmiştir. Buna "kasrü's-salât" denir.

Yolculukta dört rek'atlı namazların kısaltılarak kılınmasının câizliği konusunda âyet ve Peygamberimiz'in uygulaması bulunmakta olup ayrıca bilginler bu hüküm üzerinde icmâ etmişlerdir.

Namazların kısaltılmasına ilişkin âyet şudur: *"Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman, eğer kâfirlerin size kötülük etmesinden (fitne) korkarsanız, namazları kısaltmanızda bir sakınca yoktur"* (en-Nisâ 4/101). Bu âyette kısaltmanın korku şartına bağlanmış olması, bir önceki âyette Allah uğrunda hicretten ve bir sonraki âyette savaş durumunda Peygamberimiz'in nasıl namaz kıldıracağından bahsedilmesi, bu âyetin savaş vb. gibi olağan üstü durumlara ilişkin olduğu, olağan dışı olmakla birlikte sıradan yolculuklara ilişkin olmadığı izlenimini verse de, öteden beri seferîlik konusundaki hükümler bu âyetle irtibatlı olarak ele alınmıştır.

Bunun yanında umre, hac ve savaş için yaptığı yolculuklarda Hz. Peygamber'in namazları kısaltarak kıldığına dair şöhret derecesini aşmış haberler bulunmaktadır. İbn Ömer, Hz. Peygamber'le yaptığı yolculuklarda, Hz. Peygamber'in iki rek'attan fazla kıldığını görmediğini; aynı şekilde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da böyle davrandıklarını ifade etmiştir.

Yolcunun dört rek'atlı farz namazları kısaltması mecburi midir, yoksa kısaltma konusu tamamen yolcunun tercihine mi kalmıştır?

Bu konuda inisiyatifin tamamen yolcu olan kişiye bırakılmasının uygun olacağını yukarıda açıklamıştık. Burada, mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarına kısaca yer vereceğiz.

Hanefîler, namazların kısaltılması hükmünün Allah'tan bir bağış olduğu yönündeki rivayeti esas aldıkları için, kısaltmanın bir ruhsat değil bir azîmet hükmü olduğunu ileri sürerek bu konuda yolcuya tercih hakkı tanımamış ve kısaltmanın vâcip olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre yolcunun bilerek dört rek'atlı namazı ikiye indirmeyip dört olarak kılması mekruhtur. Bununla birlikte kişi, iki rek'at kılıp teşehhütte bulunduktan sonra iki rek'at daha kılacak olsa farzı eda etmiş, son iki rek'at da nâfile olmuş olur. Ancak selâmı tehir etmiş olmasından ötürü kötü bir iş yapmış sayılır. Seferî olan kişi, şayet birinci teşehhüdü terketmiş veya ilk iki rek'atta kıraatte bulunmamış ise farzı eda etmiş olmaz. Bu görüşün bir devamı olarak, seferde iken kazâya kalan dört rek'atlık namazların normal duruma dönüldüğünde yine ikişer rek'at olarak kılınması gerektiği söylenmiştir. Hanefîler'in bu konuda, Hz. Ömer'den nakle-

dilen seferde namazların kısaltılması hükmünün bir hediye olduğu şeklindeki ifadenin dışında, Hz. Âişe ve İbn Abbas'ın şu sözlerini de delil almışlardır: Hz. Âişe "Namaz ikişer rek'at olarak farz kılındı; sonra hazarda ziyade olundu, seferde ise olduğu gibi bırakıldı" demiş, İbn Abbas da "Allah Teâlâ namazı Peygamberimiz'in dili ile hazarda dört rek'at, seferde iki rek'at olarak farz kılmıştır" demiştir (Buhârî, "Salât", 1; Müslim, "Salâtü'l-müsafirîn", 1).

Mâlikîler'e göre, seferde namazı kısaltarak kılmak müekked sünnettir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise yolculukta namazları kısaltarak kılmak bir ruhsat olup, kullanıp kullanmamak kişinin tercihine bırakılmıştır.

Seferî kimse bir beldede on beş gün ve daha fazla kalmaya niyet edince mukim olur ve artık namazlarını tam kılar. Eğer on beş günden az kalmaya niyet ederse seferîliği devam eder. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise, yolcu bir yerde dört gün kalmaya niyet ederse namazlarını tam kılar. Hanbelîler'e göre dört günden fazla veya yirmi vakitten fazla kalmaya niyet ederse namazlarını tam kılar.

Namaz cemaatle kılındığında mukim yolcuya, yolcu mukime uyabilir. Mukim kişi, seferî kişiye uymuşsa, seferî iki rek'atın sonunda selâm verince, mukim selâm vermeyip kalkar, namazı dörde tamamlar. Namazın baş tarafını imamla kılmış ve farz kıraat yerine gelmiş olduğu için bu kişi sağlam görüşe göre, namazı başkaca kıraat etmeksizin tamamlar, yanılırsa secde etmez. Çünkü bu mukim, lâhik mesabesindedir. Yolcu, vakit içinde mukime uyduğunda dört rek'atlı bir farz namazı mukim gibi tam olarak kılar.

Aslî vatana dönmekle yolculuk hali sona erer. Burada sefer hükümleriyle ilişkili olarak oluşturulan üç vatan anlayışından kısaca bahsedelim.

a) Vatan-ı aslî. Bir insanın doğup büyüdüğü veya evlenip içinde yaşamak istediği veya içinde barınmayı kastettiği yere vatan-ı aslî denir. Vatan-ı aslîden başka yere iş, görev vb. sebeplerle veya yerleşmek üzere göçülünce yeni yer vatan-ı aslî olur, eski yer bu vasfını kaybeder.

b) Vatan-ı ikāmet. Bir kimsenin doğduğu, evlenip ailesini yerleştirdiği veya kendisi yerleşmeye karar verdiği yer olmamak kaydıyla, kişinin on beş günden fazla kalmak istediği yere vatan-ı ikāmet denir.

c) Vatan-ı süknâ. Bir yolcunun on beş günden az kalmayı planladığı yere vatan-ı süknâ denir.

Bir kimse doğup yerleştiği veya karısının yerleştiği yere varınca seferî olmaz. Sadece gideceği bu yer sefer mesafesi uzaklığında ise yolculuk esnasında seferî olur.

C) İKİ NAMAZI BİR VAKİTTE KILMAK (CEM‘)

Cem‘ kelimesi, sözlük anlamı itibariyle "iki veya daha fazla şeyi bir araya getirmek, toplamak" anlamlarına gelir. Cem‘in fıkıhtaki terim anlamı ise, "birbirini takip eden iki namazın (öğle ile ikindinin veya akşam ile yatsının), bu ikisinden birinin vaktinde, birlikte ve peşipeşine kılınması"dır. Eğer bu birlikte kılma birinci namazın vaktinde ise buna cem‘-i takdîm, ikincisinin vaktinde ise cem‘-i te'hîr denilir.

Âlimler, hac zamanında Arafat'ta öğle ile ikindinin öğle namazının vaktinde birlikte kılınması (cem‘-i takdîm) ve Müzdelife'de akşam ile yatsının yatsı namazının vaktinde birlikte kılınması (cem‘-i te'hîr) konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bu iki yer dışında iki namazı cemederek birlikte kılmanın câiz olup olmadığında ve cemetmeyi câiz kılan mazeretlerin neler olduğunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

Hanefî mezhebinde, hac zamanında Arafat ve Müzdelife'deki cem‘in dışında, iki namazın bir vakitte cemedilmesi câiz görülmez. Bununla birlikte Hanefîler'e göre yolculuk, yağmur gibi cem‘i mubah kılan mazeretlerin bulunması durumunda şöyle bir cem‘ uygulaması mümkündür: Bir namaz (öğle veya akşam), diğer namazın (ikindi veya yatsı) vaktinin girmesine yakın bir zamana kadar geciktirilip, bu namazın kılınmasından sonra diğerinin vaktinin girmesi ve bu namazın da kendi vaktinde kılınması mümkündür. Bu uygulamada, bir namaz hemen diğerinin ardından kılındığı için buna "cem‘ü'l-fiil" ve "cem‘ü'l-muvâsala" denildiği gibi, bir namaz son vaktinde diğeri de ilk vaktinde olmak üzere her namaz kendi vakti içinde kılınmış olacağı için buna "mânevî cem‘" ve "şeklî (sûrî) cem‘" de denilir. Bu şekildeki cem‘, yukarıda tanımı verilen gerçek anlamda bir cem‘ değildir. Çünkü bu uygulamada vakit değil, fiil birleştirilmektedir.

Ebû Hanîfe, arefe günü Arafat'ta birlikte kılınan öğle ve ikindi namazının cemaatle kılınmasını şart koştuğu halde diğer mezhepler bu şartı aramazlar. Cem‘ ile namaz kılınırken bir ezan okunur, fakat iki namaz için ayrı ayrı kāmet getirilir. Öğle namazının farzı eda edildikten sonra sünnet kılınmaksızın ikindi namazına geçilir. İkindi namazı öğle namazına tâbi olduğundan, öğle namazı herhangi bir nedenle sahih olmamışsa ikindi namazı-

nın da öğle ile birlikte iade edilmesi gerekir. Müzdelife'de ise akşam ile yatsı namazı tek ezan ve tek kāmet ile kılınır. Akşamın farzı ile yatsının farzı arasında sünnet namaz kılınmaz. Arada sünnet kılınmışsa yatsı için tekrar kāmet getirilir.

Diğer mezheplerde cem‘, belirli sebep ve şartlarla câiz görülmüştür. Şiî-Ca‘ferî mezhebinde ise, hiçbir mazerete gerek olmaksızın iki namazın bir vakitte cemedilmesi câizdir. Cem‘i kabul edenlere göre, iki namazın cemedilmesini câiz kılan sebepler, ayrıntıdaki görüş ayrılıkları bir tarafa bırakılacak olursa şunlardır: 1. Yolculuk (sefer), 2. Yağmur, çamur, kar, dolu, 3. Hastalık, 4. İhtiyaç ve meşguliyet.

1. Yolculuk. Hanefîler dışındaki çoğunluk âlimler, yolculuğu bir mazeret kabul ederek, yolculukta cem‘ yapılmasını câiz görmüşlerdir. Ancak bazı ayrıntılarda aralarında görüş ayrılığı vardır. Buna göre Mâlikîler, cem‘ yapmanın câiz olabilmesi için yolculuğun yorucu bir yolculuk olmasını şart koşarken, Şâfiîler ve Hanbelîler, yorucu olup olmamasına bakılmaksızın yolculuğun her hâlükârda cem‘ için bir mazeret olduğunu söylerler. Bu noktada Şâfiîler, Mâlikîler'in ve Hanbelîler'in aksine, ayrı bir şart ileri sürerek, cem‘ yapmayı câiz kılan yolculuğun, herhangi bir yolculuk değil, namazların kısaltılmasını câiz kılan nitelik, süre veya mesafedeki yolculuk olduğunu söylerler. Bu arada yolculuğun türüne ve amacına bağlı olarak da bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Kimi Mâlikîler, deniz yolculuğunu da sefer hükmünden istisna etmişlerdir.

2. Yağmur, Kar, Dolu. Yağmur, şiddeti konusundaki görüş ayrılıkları bir tarafa bırakılacak olursa, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, yolcu olmayan (mukim) kişiler için bir mazeret kabul edilmiş ve böyle günlerde namazın cem‘i belli şartlarla câiz görülmüştür. Mâlikîler ve Hanbelîler, sadece akşam ile yatsının mescidde cem‘-i takdîm olarak cemedilmesini câiz görürken, Şâfiîler buna öğle ve ikindinin cem‘ini de ilâve etmişlerdir. Bu ve benzeri sebepler, evde değil, sadece mescidde cemaatle birlikte cem‘ yapmayı câiz hale getirir.

Şâfiîler, yerlerin çamurlu olmasını cem‘ yapmayı câiz kılan mazeret kabul etmezken, Hanbelîler bunu bir mazeret saymış, Mâlikîler ise cem‘in câiz olabilmesi için çamurla birlikte zifiri karanlık durumunun bulunmasını şart koşmuşlardır.

3. Hastalık. Mâlikîler'e göre hasta bir kişi, ikinci bir namazın vaktine kadar durumunun namaz kılamayacak derecede kötüleşeceğinden veya

bayılacağından endişe ediyorsa, cem‘ yapabilir. Hanbelîler de hastalık sebebiyle meşakkat söz konusu olduğunda cem‘i câiz görmüşler ve emzikli kadını, istihâze kanı gören kadını, özür sahibi kişileri ve her vakit için abdest almaktan âciz olan kişileri de aynı hükümde tutmuşlardır. Şâfiîler'e göre ise hastalık sebebiyle cem‘ câiz değildir.

4. İhtiyaç, Meşguliyet ve Sıkıntı. İhtiyaç ve sıkıntı sebebiyle cem‘ genelde câiz görülmemiştir. Cem‘ konusunda en geniş görüşe sahip olan Hanbelî mezhebinde sıkıntı ve meşguliyetin cem‘i câiz kılacağı söylenmektedir. Hanbelî fakihi Ebû Ya‘la'nın bu hususta getirdiği ölçü şudur: "Cumanın ve cemaatle namazın terkedilmesini câiz kılan her sebep, cem‘i de câiz kılar". İbâzî mezhebine göre ise, namazın vaktinde kılınmasında sıkıntı doğuran her mazeret cem‘ için bir sebep teşkil eder. İbn Sîrîn, İbn Şübrüme, Eşheb gibi ünlü âlimler ve bazı Şâfiî fakihleri, bir sebep olmaksızın cem‘ yapılmasını da -itiyat haline gelmemesi şartıyla- câiz görmüşlerdir. Saîd b. Müseyyeb'in de bu yönde bir fetvası bulunmaktadır.

Mezheplerin cem‘ konusunda görüş ayrılığına düşme sebepleri üç noktada toplanabilir:

1. Namazların vakitlerini tayin eden hadisler yanında, cem‘ konusunda birbiriyle çelişir gözüken haberlerin bulunması. Bu durumda kimi âlimler, cem‘ konusundaki haberlerin, vakitlemeye ilişkin hadisleri tahsis ettiğini ileri sürerek cem‘i câiz görürken, kimileri de cem‘ konusundaki haberleri te’vil ederek cem‘e karşı çıkmışlardır.

2. Arafat ve Müzdelife'de cem‘ yapmanın meşrûluğunda ittifak vardır. Diğer zaman ve yerlerdeki namazın buna kıyas edilip edilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Bu kıyası câiz görenler, cem‘i de câiz görmüşlerdir.

3. Namazların müşterek vakitleri olup olmadığı noktasındaki tartışma da, cem‘ konusundaki görüş ayrılığının önemli bir nedeni olmuştur.

Beş vakit namazın ilk ve son vakitleri, ayrıntıdaki ihtilâflar bir yana, bellidir ve herkes tarafından kabul edilmektedir. Ca‘ferî mezhebinin vakit anlayışı, Ehl-i sünnet'ten farklı olup, olağan durumlarda bile cem‘e imkân veren bir şekildedir. Şiîler genelde cem‘ yaparak namaz kıldıkları için, onların namazı üçe indirdiği zannedilir.

Burada cem‘i câiz görenlerin ve câiz görmeyenlerin gerekçelerini tartışmayacağız. Hanefîler iki yer dışında cem‘i kabul etmemiş, diğer mezhepler belli mazeretler sebebiyle cem‘i kabul etmişlerdir. Hanefî mezhebinin görüşü, teorik olarak daha tutarlı ve savunulabilir olmakla birlikte, günümüzde

cem'in yapılmasının namaz kılanlara sağlayacağı birtakım kolaylıklar bulunmaktadır. Cem' yapmak sonradan ortaya çıkmış, uydurulmuş bir uygulama değildir. Nitekim Arafat ve Müzdelife'de cem' yapılacağını bütün mezhepler söylemektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in çeşitli zamanlarda ve çeşitli durumlarda iki namazı birleştirerek bir vakitte kıldığı yönünde rivayetler bulunmaktadır. Gerek Arafat ve Müzdelife'deki cem'in, gerekse öteki rivayetlere göre çeşitli zamanlarda yapılan cem'in gerekçesi ve hikmeti namaz kılanlara kolaylık sağlanmasıdır. Hz. Peygamber'in, korku ve yolculuk durumu olmaksızın da öğle ile ikindiyi ve akşam ile yatsıyı birlikte kıldığına dair rivayetler bulunduğu gibi (*Muvatta*, I, 144; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 49), bazı sahâbîlerin de cem' yaptığı nakledilmektedir.

Cem'in Arafat ve Müzdelife dışında câiz olmadığını savunan Hanefîler ise büyük ölçüde, namazların belli vakitlere göre belirlendiğini bildiren âyetlere (el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/103) ve Cibrîl'in peş peşe iki gün Hz. Peygamber'e imamlık yaparak namazların ilk ve son vakitlerini göstermesine dayanmışlardır. Bu âyetler ve bu rivayet, her bir namazın kendine özel bir vakti bulunduğuna ve bu vaktin öncesine veya sonrasına alınmasının câiz olmadığına delâlet etmektedir. Hanefîler ayrıca, namazın kasten geciktirilerek vaktinin çıkmasına yol açmayı tehditli ifadelerle yasaklayan hadislere ve İbn Mes'ûd'dan gelen mukabil rivayetlere de tutunmuşlardır.

Namaz için özel vakitler konulmuş ve bu vakitler namazın vücûbu için sebep kılınmıştır. Kur'an'da mücmel olarak belirtilen vakitler, Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş ve namaz vakitleri tevâtürle sabit olmuştur; tevâtürle sabit olan bir şeyi de haberi vahidle terketmek kesinlikle câiz değildir. Şu kadar ki, namaz vakitlerini fiilî olarak uygulayan ve belirten Hz. Peygamber olduğu gibi, cem'in meşruiyetini söz ve fiili ile belirten de odur. Sünnetin bir kısmı alınıp bir kısmı atılamayacağına göre, bunların arasını uzlaştırmak gerekir.

Buna göre, olağan ve normal durumlar için beş vakit namazın vakitlerine titizlikle uyulması kuraldır. Ancak bazı özel durumlarda, ihtiyaç ve zaruret sahiplerine de cem' ruhsatı tanınmış olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Cem', bir ruhsat ve kolaylaştırmadır; gerektiğinde bu ruhsattan istifade edilmelidir. Sünnî fıkıh mezheplerine göre kural, her namazın kendi özel vaktinde kılınmasıdır. Ancak geçerli bir mazeretin olması durumunda cem' yapılabilir. Namaz dinin direği kabul edildiği için, hiçbir mazeret nedeniyle terkine izin verilmemiş, fakat kılınabilmesi için birtakım kolaylıklar getirilmiştir. Bu bakımdan olağan dışı durumlarda, alışkanlık haline getirmemek kaydıyla ve belirli şartlarla cem' yapılabilir. Namazı vaktinde kılmalarında

bir sıkıntı ve güçlük söz konusu olan kişilerin, kendi durumlarını yukarıdaki bilgi ve ruhsatlar çerçevesinde değerlendirerek netice itibariyle Allah'a karşı şahsî sorumluluğunu ilgilendiren bu konuda kendilerinin karar vermesi en uygun olan yoldur. Ayrıca bilinmelidir ki, cem‘-i takdîm veya cem‘-i te'hîr yapmak, namazın amacının gerçekleşmesi bakımından, namazın kazâya kalmasından daha uygun bir çözüm olarak görünmektedir.

Cem‘ Yaparken Dikkat Edilecek Hususlar

Sabah namazı hiçbir şekilde cemedilemez. Cem‘ yalnızca öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı arasında olabilir.

Şayet cem‘-i takdîm yapılacaksa, meselâ öğle ile ikindi, öğlenin vaktinde birlikte kılınacaksa, öğle namazına başlarken cem‘ yapmaya niyet etmek gerekir. Kimilerine göre, birinci namazı bitirmedikçe de niyet edilebilir. Cem‘-i tehîrde ise, birinci namazın vakti içerisinde cem‘ yapmaya niyet etmek gerekir. Aksi takdirde, namazı vaktinden sonraya ertelemiş olur ki bu haramdır.

Cem‘-i takdîmde, sırayı gözetmek (tertibe riayet etmek) gerekir. Öğle ile ikindi cem‘ ediliyorsa önce öğle, sonra ikindi kılınmalıdır. Cem‘-i te'hîrde ise sıraya riayet edilmezse Hanbelîler'e göre sahih olur; Şâfiîler'e göre de sahih olmakla birlikte ikinci namaz kazâ olarak kılınmış olur.

Cem‘ yapılırken, iki namazın ara vermeksizin peşi peşine kılınması (muvâlât) gerekir. Mâlikîler, birlikte kılınan iki farzın arasına nâfile katmayı dahi uygun görmemişlerdir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre eğer cem‘ birinci namazın vaktinde yapılıyor (cem‘-i takdîm) ise, peş peşelik şarttır; ikinci namazın vaktindeki yapılıyor ise bu şart değildir. İki namaz arasında verilebilecek aranın belirlenmiş bir miktarı olmayıp, abdest alacak ve kāmet getirecek kadar bir süre olduğu söylenmektedir.

Akşam ile yatsının cem‘-i takdîm olarak birlikte kılınması durumunda vitir namazının ne olacağı konusunda da ağırlıklı görüş, bunun yatsı namazına tâbi olduğu ve dolayısıyla yatsı namazı kılındıktan sonra kılınabileceği yönündedir.

D) KORKU NAMAZI

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in cephede namazı nasıl kıldıracağına ilişkin ayrıntılı açıklama getiren bir âyet ve bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamasının bulunması sebebiyle fıkıh kitaplarında ve buna bağlı olarak ilmihal kitaplarında "korku namazı" adıyla bir bahis açılmıştır. Namazların

kısaltılması hükmünü getiren âyetin (en-Nisâ 4/101) hemen devamındaki bu âyette yüce Allah Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurmaktadır:

"Sen aralarında olup onlara namaz kıldıracağın vakit, onların bir kısmı seninle namaza dursun ve silâhlarını da alsınlar. Secdeyi tamamladıkları zaman bunlar arkaya geçsinler; namaz kılmamış olan öteki grup gelsin ve seninle namaz kılsınlar; bunlar da silâhlarını alsınlar, tedbiri elden bırakmasınlar. Kâfirler sizi gafil avlamak için fırsat kolluyorlar ..." (en-Nisâ 4/102).

Bu âyetin hükmünün devam edip etmediği konusunda âlimler farklı görüşlere sahiptirler. Fakihlerin çoğunluğu bu âyetin hükmünün devam ettiğini, dolayısıyla böyle bir savaş durumunda aynı hükmün uygulanabileceğini ve âyetin önerdiği kılınış usulünün, aynı zamanda cemaatle namaz kılmanın önemini vurgulamayı amaçladığını ileri sürerler. Ebû Yûsuf'un da içlerinde bulunduğu bazı âlimler, bu hükmün Hz. Peygamber'e has olduğunu ve günümüze hitap etmediğini söylemişlerdir. Âyetin üslûbu yanında, Hz. Peygamber'le birlikte, onun cemaati olarak namaz kılma şeref ve fazileti ve sahâbenin bu konudaki iştiyakı da dikkate alınacak olursa, korku namazı denilen bu özel namaz kılma biçiminin sadece o döneme ait olduğu şeklindeki görüşün daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre korku namazı, düşman saldırısı gibi ciddi bir tehlike anında cemaatin iki gruba ayrılarak, imamın arkasında farz bir namazı nöbetleşe kılmalarıdır. İki rek‘atlı bir namazın ilk rek‘atını, dört rek‘atlı bir namazın ilk iki rek‘atını imamla birlikte kılan birinci grup, ikinci secdeden veya ilk oturuştan sonra cemaatten ayrılıp görev başına gider, ikinci grup gelerek imamla birlikte kalan rek‘atları tamamlar ve göreve döner. İmam kendi başına selâm verir. Daha sonra da birinci grup kıraatsiz, ikinci grup kıraatli olarak nöbetleşe namazlarını tamamlar, böylece hem cemaatle namaz ifa edilmiş, hem de görev aksatılmamış olur.

XV. NAMAZLARIN KAZÂSI

Bir namazı vaktinde kılmaya eda, vaktinden sonra kılmaya kazâ denir. Vaktinde kılınamayan namaza **fâite** çoğulu **fevâit** denir ki, vakti içinde yakalanamamış namaz anlamındadır. Vaktinde kılınamamış namazı ifade için "kaçmış" anlamındaki fâite kelimesinin kullanılmış olması, bir müslümanın namazı kasten terketmeyeceğini, vakti içinde eda edeceğini, ancak uyuma ve unutma gibi elde olmayan nedenlerle namazın "kaçmış" olabileceğini hissettirmesi bakımından manidar bir seçimdir.

A) Sebepler

Namaz belli vakitlerde yerine getirilmesi gereken bir farz olduğu için, bir mazeret olmaksızın tembellik ve ihmal yüzünden bile bile namazı vaktinde kılmayan kimse günahkâr olur. Hz. Peygamber, uyuyakalma ve unutmayı bir mazeret kabul etmiş ve bu iki sebepten biriyle bir namazın vaktinde kılınamaması durumunda, hatırlanıldığı vakit kılınmasını söylemiştir. Hz. Peygamber'in bu husustaki ifadesi şöyledir: *"Biriniz uyuyakalır veya unutur da bir namazı vaktinde kılamaz ise, hatırladığı vakit o namazı kılsın; o vakit, kaçırdığı namazın vaktidir"* (Buhârî, "Mevâkīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 314-316).

Hadîs-i şeriflerde genel olarak namazın sadece uyku ve unutma durumunda, vaktinin haricinde kılınabileceği üzerinde durulmuştur. Bazı bilginler bu iki mazeretin sınırlayıcı olduğunu düşünerek, tembellik ve ihmal yüzünden bilerek ve farkında olarak namazın kılınmaması durumunda, bu namazı kazâ etmenin gerekmediği kanaatine varmışlar ve namazı farkında olarak vaktinde kılmayanların, o namazı kazâ etme haklarının olmadığını, tövbe ve istiğfar etmeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir. Zâhirîler'den İbn Hazm ve daha birkaç bilgin bu görüştedir. Bu görüş sahipleri, namazın kendi vaktinde kılınmasının önemini, bu hususa titizlik göstermek gerektiğini ve namazı ihmal ve tembellik sebebiyle bilerek vaktinde kılmamanın içten yapılacak tövbe dışında, telâfi edilemez bir günah olduğunu vurgulamışlardır.

Ancak Hanefîler'in de içinde bulunduğu büyük çoğunluğu oluşturan fakihlere göre; uyku veya unutma gibi insanın iradesini elinden alan bir özür nedeniyle bir namazı kazâ etmek gerekince, bilerek kılmama halinde haydi haydi kazâ gerekir. Bu görüş sahipleri de, namazı kazâya bırakmanın büyük bir günah olduğunu, bundan dolayı tövbe etmek gerektiğini söylemişler, fakat namaz müslümanın Allah'a karşı olan bir borcu olduğu için, bunu gecikmeli de olsa ödemek durumunda olduğunu dikkate almışlar ve kazâyı bir telâfi yolu olarak görmüşlerdir. Bu durumda kişi, namazı vaktinde kılmadığı için günahkâr olmuştur, fakat daha sonra kazâ ettiği için, namazı terketme günahından kurtulmuş veya bu günahının affedilmesi yönünde önemli bir adım atmıştır.

Vaktinde kılınamamış olan beş vakit farz namazın kazâsı farz, vitir namazının kazâsı ise vâcip olur. Sünnet namazlar, kural olarak, kazâ edilmez. Bununla birlikte bazı durumlarda, başka bir namazın vakti girmediği sürece kazâ edilebilir. Meselâ sabah namazının farzı ile birlikte sünneti de vaktinde kılınmamışsa, o günün öğle namazı vaktinden önce farz ile birlikte kazâ

edilir. Yine, öğle namazının ilk sünneti cemaatle farza yetişmek için terkedilecek olsa, farzdan sonra kazâ edilebilir. Kazâya kalan ilk sünnetin, farzdan hemen sonra, son sünnetten önce kazâ edileceği görüşü fetvaya esas olmuştur. Bununla birlikte son sünnetten sonra kazâ edilebileceği görüşü de vardır. Böylece hem bir sünnet vakti içinde iki defa geri bırakılmamış hem de son sünnetin yeri değişmemiş olur. Namazın tertibinin iki defa değişmemesi için bunu uygun görenler de vardır. Cuma namazının ilk dört rek'at sünneti hakkında da bu öne alma veya geriye bırakma uygulaması geçerlidir. Terkedilen diğer sünnetler kazâ edilmez. Başlandıktan sonra her nasılsa tamamlanmadan yarıda kesilen veya bozulan herhangi bir nâfile namazın kazâsı gereklidir ve bu konu sünnetlerin kazâsı konusuyla ilgili değildir. Meselâ öğle namazının son sünnetine başlamış olan kimse cenaze namazını kaçırmamak için bu sünneti yarıda bıraksa, başlanmış bir nâfile ibadetin tamamlanması gerektiği için, bu iki rek'at sünneti kılması sünnet olmaktan çıkar, vâcip haline gelir.

Namaz belli vakitlerde yerine getirilmesi gereken bir farz olduğu için, bir özür olmaksızın namazın vaktinde kılınmayıp kazâya bırakılması büyük günahtır ve namazı kazâ etmek bu günahı kaldırmaz. Kaçırılan namazı kazâ etmek, namazı terketme günahını kaldırır, fakat vaktinden sonraya bırakma günahını kaldırmaz. Bunun için ayrıca tövbe ve istiğfar etmek gerekir.

Meşrû bir mazeret sebebiyle namazın kazâya kalması veya bırakılması günah olmaz. Düşman korkusu veya bir ebenin doğum yapacak kadının başından ayrılması halinde çocuğun veya annesinin zarar göreceğinden korkması meşrû birer mazerettir. Nitekim Hz. Peygamber Hendek Savaşı'nda namazlarını tehir etmiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un bu olaya ilişkin anlatımı şöyledir: "Müşrikler, Hendek Savaşı'nda Resûlullah'ı dört vakit namaz kılmaktan alıkoydular. Nihayet, gecenin Allah'ın bildiği kadar bir kısmı geçtikten sonra Bilâl ezan okudu ve kāmet getirdi; Hz. Peygamber ikindiyi kıldırdı; sonra Bilâl kāmet getirdi, Hz. Peygamber akşam namazını kıldırdı; sonra kāmet getirdi, Hz. Peygamber yatsı namazını kıldırdı" (Buhârî, "Mevâkīt", 36, 38; *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, II, 535).

Bunu mazeret sebebiyle ikiden fazla namazın cem'i olarak da değerlendirmek mümkündür ve bu örnek saatlerce süren ameliyatlarda doktorlar için bir ruhsat kapısı oluşturmaktadır.

Uyku ve unutma gibi bir özür sebebiyle namazı geçen kimse günahkâr olmaz. Çünkü Hz. Peygamber, uyku sebebiyle namazı kılamadıklarından şikâyet edenlere şöyle demiştir: *"Uyku ihmal değildir. İhmal ancak uyanık-*

lık halinde olandır. Sizden biri namazını unutur veya uyku yüzünden kılamazsa, hatırladığı zaman onu kılsın" (Müslim, "Mesâcid", 311; Ebû Dâvûd, "Salât", 11).

Ancak namazı kaçırmamak için vaktinde uyanmak üzere tedbir almak elbetteki uygun olur.

Hayız ve nifas hallerinde kadınlardan namaz borcu düşer. Yani kadınlardan bu hallerinde namaz kılmaları istenmediği gibi, bu halde iken kılmadıkları namazları daha sonra kazâ etmeleri de istenmemiştir.

Beş vakit namaz süresince ve daha fazla devam eden akıl hastalığı veya bayılma yahut koma halinde namaz borcu düşer. Ancak bu durumlar beş vakit ve daha az bir müddet devam ederse bakılır: Ayıldığı zaman abdest alıp, iftitah tekbiri alacak kadar bir zaman kalmışsa o vaktin namazını kazâ etmesi gerekir.

Dinden dönmüş (mürted) kişinin, irtidat süresince veya daha önce kılmadığı namazları kazâ etmesi gerekmez. Daha önce hac yapmışsa, yeniden bu görevi eda etmesi gerekir. Müslüman toplumların dışında başka bir toplumda İslâm'a giren, yani yabancı bir ülkede müslüman olan kimse namazın farz olduğunu ve nasıl kılındığını öğreninceye kadar mâzur sayılır. Çünkü böylesi bir durumda bazı emir ve yasakların ayrıntılarını bilmemek mazeret kabul edilir.

B) İfa Şekli

Hanefîler'e göre kazâya kalmış bir namaz, vakti içinde nasıl eda edilecek idiyse daha sonra kazâ edilirken o şekilde kılınır. Meselâ seferde iken dört rek'atlı bir namazı kaçıran kimse bunu ister seferde isterse aslî vatanına döndükten sonra kazâ etsin, iki rek'at olarak kılar. Aynı mantığın gereği olarak, normal zamanda kazâya kalmış olan dört rek'atlı bir namazı sefer esnasında kazâ edecek olan kişi de sefer haline bakılmaksızın bu namazı dört rek'at olarak kaza edecektir.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kazâ namazı kılınırken, kazânın yapılacağı yer ve zaman dikkate alınır. Seferî olan kimse kazâya kalmış dört rek'atlı namazı iki rek'at olarak kazâ eder. Bu namazın seferde veya ikāmet halinde iken kazâya kalmış olması, hükmü değiştirmez. Seferde kazâya kalan namaz da, ikāmet halinde kazâ edilince dört rek'at olarak kılınır. Çünkü kısaltmanın sebebi olan yolculuk kalkmıştır.

Namazlar kazâ edilirken gizli okunacak namazda kıraat gizli yapılır. Açıktan okunacak namazı imam kıldırırsa açıktan okur; tek başına kılınırsa açık veya gizli okumak tercihe kalmıştır.

Namazı kazâ edecek kişi tertip sahibi ise, yani o zamana kadar altı vakit veya daha fazla namazı kazâya kalmamış bir kimse ise, kazâ namazı ile vakit namazı arasında sıraya uyması gerekir. Tertip sahibi değilse bu namazı kazâ etmeden diğerlerini kılabilir.

Tertip sahibi olan bir kimsenin bir farz namazını veya Ebû Hanîfe'ye göre vâcip olan vitir namazını özürsüz yere veya hayız, nifas gibi namazı düşüren nitelikte olmayan bir özür sebebiyle vaktinde kılmamış olması halinde bu namazı ilk vakit namazından önce kazâ etmesi gerekir. Meselâ tertip sahibi kimse sabah namazı vaktinde uyuyup kalsa bu namazı öğle namazından önce kazâ etmesi gerekir. Eğer öğle namazını önce kılarsa sıra gözetilmediği için bu namaz İmam Muhammed'e göre fâsid olur. Ebû Yûsuf'a göre ise namaz fâsid olmaz, fakat farzlıktan çıkıp nâfileye dönüşmüş olur. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu namazın sıhhati askıdadır. Şöyle ki, kişi bundan sonra o sabah namazını kazâ etmeden beş vakit namazını daha eda edecek olursa bu altı vaktin hepsi de sahihe dönüşür. Fakat böyle beş vakit namazını kılmadan kılamadığı o sabah namazını kaza ederse arada kılmış olduğu vakit namazları fâsid olup yeniden kılınmaları gerekir.

Tertip sahibinin sıra gözetmesinin delili, Resûlullah'ın Hendek Savaşı'nda dört vakit namazı kılamayınca bunları sıraya koyarak ve vakit namazından önce kılmasıdır. İbn Ömer'in "Sizden her kim bir namazı kılamaz da, ancak imamla birlikte namaz kılarken hatırlarsa namazını tamamlasın. Bundan sonra unuttuğu namazı kılsın. Sonra da imamla birlikte kıldığı namazı iade etsin" (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 62) şeklindeki ifadesi de bu konudaki dayanaklardan biridir.

Tertip, üç durumda düşer: 1. Kazâya kalan namazların sayısının vitir dışında altı vakit ve daha fazla olması. 2. Vaktin hem kazâ hem de vakit namazı kılmaya yetmeyecek kadar sıkışık ve dar olması. 3. Vakit namazının kılınışı sırasında kazâya kalmış namazı olduğunun hatırlanmaması.

Tertip düştükten sonra, kazâ için belirli bir vakit kalmaz; mekruh vakitler dışında istediği zamanda kazâ namazı kılınabilir. Mekruh vakitlere girmemesi şartıyla, sabah namazından ve ikindi namazından sonra da kazâ kılınabilir.

Kazâya kalmış namazları kazâ ile meşgul olmak, nâfile namaz kılmaktan önemli ve önceliklidir. Hanefî mezhebinde tasvip edilen görüşe göre, vakit namazlarıyla birlikte kılınan düzenli nâfileler (revâtib sünnetler) bunun dışındadır. Yani revâtib sünnetlere de riayet gösterilmeli ve bu sünnetler, kazâ namazı kılmak gerekçesiyle terkedilmemelidir. Fakat üzerinde kazâ namazı bulunan kimselerin bunlar dışında teheccüt, tesbih gibi diğer nâfile namazları kılması uygun değildir.

Üzerinde çok sayıda kazâ namazı bulunan, meselâ namaza geç yaşlarda başlamış olan kişi, geçmiş namazları kazâ ederken "Vaktine yetişip de kılamadığım ilk sabah /ilk öğle /ilk ikindi /ilk akşam /ilk yatsı namazını kılmaya" şeklinde niyet edebileceği gibi, "Vaktine yetişip de kılamadığım son sabah ... namazını kılmaya" şeklinde de niyet edebilir. Böylece hangi namazı kazâ ettiği bir ölçüde belirli (muayyen) hale gelmiş olur.

XVI. SECDELERLE İLGİLİ MESELELER

A) SEHİV SECDESİ

Sehiv "yanılma, unutma ve dalgınlık" gibi anlamlara gelir. Buna göre sehiv secdesi, yanılma, unutma veya dalgınlık gibi durumlar yüzünden namazın vâciplerinden birini terk veya tehir etme durumunda, namazın sonunda yapılan secdelere denilir. Sehiv secdeleri sayesinde namazda meydana gelen kusur ıslah edilmiş, eksiklik telâfi edilmiş olur. Namaz esnasında pür dikkat olmak ve titiz davranmak esas olmakla birlikte, çeşitli nedenlerle insanlar namazlarında yanılabilirler. Peygamberimiz bu tür durumlarda, namaz kılan kişinin "Allah'ın huzurunda saygısızlık ettim, kusur işledim" diyerek kendini suçlamasının ve karamsarlığa düşmesinin önüne geçerek onu rahatlatmak, vesveseden kurtarmak ve her yanılmada namazı yeni baştan kılma sıkıntısının önüne geçmek maksadıyla, aslî olan bir farzın terkedilmediği durumlarda bir telâfi ve düzeltme mekanizması olarak sehiv secdesi uygulamasını öngörmüştür. Bununla birlikte unutmamalı ki, bir kimsenin tedavi imkânı var diye sağlığını koruma konusunda dikkatsizlik göstermesi nasıl uygunsuz bir davranış ise, telâfi imkânı var diye de namazda gevşek davranmak da öyle, hatta daha da uygunsuz bir davranıştır.

Hz. Peygamber'in sehiv secdesinin anlamına ve amacına ilişkin olarak söylediği sözlerden ikisi şöyledir:

"Biriniz namazında şüpheye düşerse doğrusunu araştırsın ve namazını kanaatine göre tamamlasın, sonra selâm versin ve sehiv secdesi yapsın" (Buhârî, "Salât", 31).

"Biriniz namazı dört rek'at mı yoksa üç rek'at mı kıldığında şüpheye düşerse, şüpheyi atsın ve yakînen bildiğine göre davranıp namazını tamamlasın. Selâm vermeden önce iki secde yapsın. Eğer beş kılmış ise bu secdeler namazına şefaatçi olur, eğer namazını tam kılmış ise bu secdeler şeytanın uzaklaştırılmasına vesile olur" (Buhârî, "Sehv", 6-7).

Sehiv secdesini gerektiren bir durum bulununca bu secdenin yapılması Hanefîler'e göre vâciptir. Sehiv secdesi gerektiği halde bunu yapmayan kişi günah işlemiş olur; fakat namazı bâtıl olmaz. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre sehiv secdesi namazın sünnetlerinden bir veya birkaçının terkedilmesi durumunda yapıldığı için, sehiv secdesi yapmak sünnettir. Hanbelîler'e göre ise sehiv secdesi duruma göre bazan vâcip, bazan sünnet, bazan da mubah olur. Meselâ namazın bir sünnetini terketmekten dolayı sehiv secdesi yapmak mubahtır.

a) Sehiv Secdesinin Yapılış Biçimi

Son oturuşta "Tahiyyât" duası okunup iki yana selâm verildikten sonra iki secde daha yapılır ve oturulur. Bu oturuşta Tahiyyât duası, "salavat (Salli ve Bârik)" ve "Rabbenâ âtinâ" duası okunarak, her zamanki gibi önce sağa sonra sola selâm verilir. Son oturuşta, sehiv secdesi öncesinde her iki tarafa selâm verileceği görüşü, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a aittir. İmam Muhammed'e göre ise, sadece sağ yanına selâm verdikten sonra sehiv secdesini yapar. Sonraki Hanefî âlimler, imamın sehiv secdesi için iki yanına selâm vermesi durumunda cemaatten birinin namazı bozacak bir iş işlemesinin veya namaz bitti zannıyla dağılmalarının mümkün olduğu gerekçesiyle, İmam Muhammed'in görüşünün imam olan kişi için, diğer ikisinin görüşünün ise tek başına namaz kılan için münasip olduğunu belirtmişlerdir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre sehiv secdesi selâmdan hemen önce yapılır.

Zâhir rivayette Şâfiî ile Hanefî imamlar arasındaki görüş ayrılığının fazilet ve evleviyet bakımından olduğu söylenirken, nevâdir kitaplarında bu görüş ayrılığının câizlik (cevaz) noktasında olduğu söylenmektedir. Görüş ayrılığının fazilet noktasında olması durumunda, Hanefî imamlara göre sehiv secdesini selâmdan sonra Şâfiî'ye göre ise selâmdan önce yapmak daha uygun ve faziletlidir (evlâ). Fakat görüş ayrılığının cevaz noktasında olması durumunda ise, Hanefî imamlara göre sehiv secdesini selâmdan sonra yap-

mak gerekir, selâmdan önce yapılması câiz değildir. Sehiv secdesi selâmdan önce yapılacak olursa, selâmdan sonra secdelerin tekrarlanması gerekir. Şâfiî'ye göre ise sehiv secdesi selâmdan önce yapılmalıdır, selâmdan sonra yapılırsa, sehiv geçersiz sayılır.

İmam Mâlik'e göre ise, sehiv secdesi namazda ziyade bir fiil işlemek yüzünden yapılacaksa selâmdan sonra, bir noksanlık yüzünden yapılacaksa selâmdan önce yapılır. Hem bir fazlalık hem de bir eksiklik yüzünden yapılacaksa, bu durumda sehiv secdesi selâmdan önce yapılır. Namazda noksanlık yapmak, namaz içindeki bir müekked sünneti veya en az iki gayr-i müekked sünneti terketmek durumunda olur. Namazda ziyade yapmak ise, namazın cinsinden olsun veya olmasın namazı bozmayacak kadar az bir fiil ilâve etmek durumunda söz konusu olur. Meselâ namazın rükünlerinden rükû ve secde gibi bir fiilin fazladan yapılması namazda fazlalık yapmak olur.

Sehiv için yapılacak iki secde vâcip olduğu gibi, secdeden sonraki oturuşta Tahiyyât okumak ve selâmla çıkmak da vâciptir. Sehiv secdesi yapması gereken kişinin, salavat duasını (Salli ve Bârik), namaz oturmasında mı yoksa sehiv secdesi oturmasında mı okuyacağı konusunda iki görüş bulunmaktadır. Hanefî fakihlerinden Kerhî'ye göre salavat duası, sehiv secdesi ka'desinde okunur. Tahâvî'ye göre ise, selâm bulunan her ka'dede, salavat duasının okunması gerekir. Kerhî'nin görüşü daha sahih, Tahâvî'nin görüşü ise daha ihtiyatlı görülmüştür. Bir kısım âlimlere göre, imam hakkında Kerhî'nin görüşü evlâdır; çünkü imam tezce selâm verince halk imamın sehiv secdesi yapacağını sezer ve dikkatli davranır. Münferid hakkında ise Tahâvî'nin görüşü evlâdır.

Sehiv secdesi imam için ve tek başına namaz kılan kişi için söz konusudur. İmamın sehvi yani yanılması, kendisi hakkında asaleten, kendisine uyan cemaat hakkında tebean sehiv secdesini gerektirir. İmama uymuş bulunan kişi (muktedî), imam sehiv secdesi yaptığında onunla birlikte yapar, kendisi sehiv secdesini gerektiren bir şey yapmışsa bundan dolayı sehiv secdesi yapmaz. İmam sehiv secdesini gerektiren bir şey yaptığı halde sehiv secdesi yapmazsa muktedî de yapmaz.

b) Sehiv Secdesini Gerektiren Durumlar

Bilindiği gibi namazın kıraat, rükû ve secde gibi farzları, Fâtiha okumak ve ardından başka bir sûre eklemek (zamm-ı sûre), tertibe riayet etmek gibi vâcipleri ve ka'delerde salavat okumak gibi sünnetleri bulunmaktadır. Na-

mazın tam ve mükemmel olabilmesi için bunların hepsine riayet etmek, namazın gereklerini tam ve yerli yerinde yapmaya çalışmak ve tam kalp huzuru içinde namaz kılmaya özen göstermek gerekir. Bununla birlikte çeşitli nedenlerle bu şartlara riayetsizlik söz konusu olabilir. Bu bakımdan riayetsizlik söz konusu olabilecek fiilleri ve riayetsizlik durumunda ne yapılmak gerektiğini bilmek önem arzeder.

Namazda riayetsizlik edilmesi yani terkedilmesi söz konusu olabilecek fiil ya farz ya vâcip ya da sünnettir. Bunlardan her birinin terkedilmesinin hükmü farklıdır. Şimdi bunların terkedilmesinin hükümlerini ayrı ayrı görelim.

1. Namazın farzlarından birinin terkedilmesi durumunda, bu farzın namaz içinde telâfi (tedârik) edilmesi mümkün ise, farz olan bu fiilin -namaz içinde- kazâ edilmesi gerekir. Kazâ yoluyla telâfinin mümkün olduğu durumların her birinde sehiv secdesi yapmak gerekir. Namaz içinde kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkün olmayan durumlarda, namazın farzlarından birinin terkedilmesi sebebiyle oluşan eksiklik sehiv secdesiyle giderilemez. Namaz fâsid olur ve yeniden kılınması gerekir (Terkedilmiş farzın namaz içinde kazâ edilebileceği durumlar aşağıda gösterilmiştir).

2. Namazın sünnetlerinden birinin veya birkaçının terkedilmesi durumunda bir şey yapılmaz. Sünnetler, namazın rükünlerinden olmadığı için terkedilmesi durumunda namazda bir eksiklik olmaz ve sehiv secdesi yapmak gerekmez.

3. Namazın vâciplerinden birinin terkedilmesi ise sehiv secdesini gerektirir. Sehiv secdesini gerektiren durumlar sayılırken, farzın tehir edilmesi, vâcibin terk ve tehir edilmesi diye sayılan üç ayrı durum esasında bir tek duruma râcidir. Şöyle ki, namazın farzlarından ve vâciplerinden her birini yerli yerinde, zamanında, hakkını vererek ve tertibini bozmadan yapmak vâciptir. Buna göre, namazın farzlarından veya vâciplerinden biri tehir edildiği zaman namazın vâciplerinden biri terkedilmiş olacağından, sehiv secdesi yapmanın bir tek sebebi vardır, o da bir vâcibin terkedilmesidir. Bu bakımdan namazın farzlarından birini tehir etme yani yapılması gereken yerden geriye bırakma durumu da bir vâcibin terkedilmesi anlamına gelmekte ve bu durumda farzın tehiri ve vâcibin terki yüzünden sehiv secdesi yapmak gerekmektedir. Yine namazın fiillerinden birini yeri değilken fazladan yapmak da vâcibin terki sayılır.

Namazın önemini ve anlamını bilen ve bunu inanarak yerine getiren bir kimsenin namazın vâciplerinden birini kasten terketmesi düşünülemez. Bunula birlikte, fakihler, her türlü ihtimali göz önüne alarak vâcibin kasten terkedilmesinin hükmünü de belirlemişlerdir. Buna göre, vâcibin kasten yani bilerek terkedilmesi ile sehven (yanılarak) terkedilmesinin hükmü birbirinden farklıdır. Bir vâcip sehven terkolunmuşsa, sehiv secdesi gerekir. Vâcibin kasten terkolunması ise isâet yani yakışıksız ve kötü bir davranış olmakla birlikte, sehiv secdesi yapmayı gerektirmez. Fakat bu şekilde kılınan namaz eksik olur. Âlimlerin birçoğu, yaptığı işten pişman olduğunun ve hatasını anladığının bir göstergesi olarak bu namazı iade etmenin uygun olacağını söylemişlerdir. Bu şuurda olmayan ve namazı aslî amacıyla bütünleştiremeyen kimse, vâcibi kasten terk veya tehir etmişse, böyle birine de iadeyi teklif etmek mânasız bulunmuştur. Sehiv secdesini gerektiren bir şeyi kasten işlemek durumunda, kural olarak sehiv secdesi gerekmemekle birlikte bu kural için iki istisna getirilmiştir: Birisi Fâtiha sûresinin, diğeri birinci oturuşun kasten terkedilmesi durumudur. Yani Fâtiha'yı veya birinci oturuşu gerek sehven gerek kasten terketme durumunda sehiv secdesi vâciptir.

aa) Terkedilmiş Bir Farzın Namaz İçinde Kazâ Yoluyla Telâfi Edilebileceği Durumlar

a) Bir kimse iftitah tekbiri alarak namaza durup kıyamı da yerine getirdikten sonra kıraat etmeden rükûa varır da kıraati unuttuğunu rükûda hatırlarsa, unutulan bu kıraatin kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkündür. Bu kişi rükû halinde iken Kur'an'dan bir âyet okursa, bu suretle terkettiği farzı (ki bu kıraattir) telâfi etmiş olur. Fakat kişi kıraat etmediğini rükûda iken değil de secdede iken hatırlayacak olursa artık unutulan kıraatin namaz içinde kazâ yoluyla tedarik edilmesi mümkün olmaz, namaz fâsid olur ve yeniden kılınması gerekir.

b) Bir kişi iftitah tekbiri alıp kıyam ve kıraatten sonra rükû etmeden doğrudan secdeye inecek ve birinci secdede rükû yapmadığını hatırlayacak olsa, bunun da kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkündür. Bu kişi hemen ayağa kalkar ve rükûunu yapar. Bu yaptığı rükû, az önce yaptığı secdeyi iptal ettiği için, bu rükûdan sonra yeniden iki secde yapar ve namaza devam eder. Rükû yapmadığını ikinci secdede hatırlayacak olursa, artık bunun telâfisi mümkün değildir. Namaz fâsid olur ve yeniden kılması gerekir.

c) Bir kimse dört rek'atlı farz namazda son oturuşu (ka'de-i ahîre) unutarak beşinci rek'ata kalkar da beşinci rek'atı kılmakta iken son oturuşu yapmadığını hatırlarsa, bunu henüz secdeye varmadan hatırlaması halinde bunun telâfisi mümkündür. Hemen oturur, Tahiyyât okur ve selâm verir, farz olan oturuşu geciktirdiği için de sehiv secdesi yapar. Fakat beşinci rek'atın secdesini yaptıktan sonra hatırlayacak olursa o vakit ka'de-i ahîrenin telâfisi mümkün değildir. Namazının farzlığı bâtıl olur ve farz diye kıldığı beş rek'at namaz nâfileye dönüşür. Bir rek'at daha kılarak bu nâfileyi altıya tamamlar. Farzı tekrar kılar.

Dört rek'atlık farz namazda, eğer ka'de-i ahîre yapıldıktan sonra yanlışlıkla beşinci rek'ata kalkılacak olursa, bu fazla rek'at secde ile tamamlanmış olsa dahi namazın farzlığını iptal etmez. Fazladan kılınan rek'atı tam bir nâfile haline getirmek için ona bir rek'at daha ilâve edilir. Selâm tehir edildiği için de namazın sonunda sehiv secdesi yapılır.

Kazâ yoluyla telâfinin mümkün olduğu bu örneklerin her birinde sehiv secdesi yapmak gerekir. Öte yandan, bu örnekler kişinin rükû veya secde veya ka'de-i ahîreyi terketmesi durumlarına ilişkindir. Kişi iftitah tekbirini terketmişse bunun kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkün olmaz; namaz bâtıl olur.

bb) Sehiv Secdesi Yapılması Gereken Durumlar

1. Rüknün tekrarı. Namazın rükünlerinden birini tekrar etmek veya bir rüknü tehir etmek, meselâ bir rek'atta iki defa rükû veya üç defa secde yapmak durumunda, namaz kılan kişi ister imam ister münferit olsun, sehiv secdesi gerekir. Birinci ve ikinci rek'atlarda Fâtiha'nın arka arkaya tekrar okunması, rükûda veya secdede veya teşehhüt yerinde kıraat edilmesi yani Kur'an okunması da böyledir. Namazın bir rek'atında farz olan kıraat sehven terkedilip rükûa gidilse ve rükûda hatırlansa, kıyama dönülüp tekrar kıraat yapılır ve tekrar rükûa gidilir. Ancak bu durumda bir rek'atta iki rükû yapıldığı için sehiv secdesi gerekir.

2. Takdim ve tehir. Namazın rükünlerinden birinin takdim veya tehir edilmesi sehiv secdesini gerektirir. Meselâ kıraatten önce rükû etmek veya oturacağı yerde kıyam etmek veya kıyam edeceği yerde oturmak veya rükû yerinde secde etmek veya secde edecek yerde rükû etmek, kısaca bir fiili başka bir fiilin yerinde yapmak durumunda, namaz kılan kişi ister imam ister münferit olsun, sehiv secdesi gerekir. Unutulan secdenin sonradan hatırlanarak yapılması halinde de bu tehiri telâfi için sehiv secdesi yapılır.

3. Ara verme. Bu genelde namaz içinde uzunca bir süre tereddüt ve düşünme şeklinde olur. Uzunca bir müddet düşünme veya düşünmenin uzaması, ortalama olarak bir rükün eda edilecek kadar sürenin, bir rükün veya bir vâcibi eda etmeksizin, bir şey yapmaksızın geçirilmesi demektir. Bu uzunca düşünme, namaz kılan kişiyi bir rüknü veya bir vâcibi yerinde edadan alıkoyduğu için sehiv secdesi gerekir. Bir rüknün eda edildiği sıradaki düşünme ise sehiv secdesini gerektirmez.

Namaz kılan kişi kıyamda iftitah tekbirini aldığında şüphe etse, "uzunca bir müddet" düşündükten sonra, iftitah tekbirini almış olduğunu hatırlasa veya “Tekbir almadım” diye yeniden tekbir aldıktan sonra başlangıçta tekbir almış olduğunu hatırlasa sehiv secdesi gerekir.

Fâtiha'dan sonra ne okuyacağını düşünürken, namazın bir rüknünü eda edecek miktarda sükût etmiş olsa, sehiv secdesi yapar.

Üç rek‘at mı dört rek‘at mı kılındığında tereddüt edilerek düşünülse veya Fâtiha okunduktan sonra hangi sûrenin okunulacağı düşünülse, yine sehiv secdesi gerekir. Çünkü bu durumlarda düşünmenin uzaması sebebiyle vâcip tehir edilmiş olmaktadır.

4. Kıraat eksikliği veya fazlalığı. Bir kimse Fâtiha sûresini hiç okumasa veya büyük bir kısmını okumasa, ya da Fâtiha'dan sonra sûre koşmasa sehiv secdesi gerekir.

Fâtiha'yı okuyup, arkasından başka bir sûre okumadan Fâtiha'yı ikinci kez okuyacak olsa, sehiv secdesi yapmalıdır. Fakat Fâtiha'yı sûreden sonra ikinci kez okusa, sahih görüşe göre sehiv secdesi gerekmez. Fâtiha'yı son iki rek‘atta iki kere okuması durumunda da ittifakla sehiv secdesi gerekmez.

Bir kimse, dört rek‘at farzın ilk iki rek‘atında bir şey okumasa, sonra bunu hatırlasa, son iki rek‘atta hem Fâtiha okur, hem sûre koşar ve selâmdan sonra sehiv secdesi yapar.

Bir kimse birinci veya ikinci rek‘atta Fâtiha’nın devamında sûre okumasa, rükûda iken veya rükûdan başını kaldırdıktan sonra secdeden önce bunu hatırlarsa, kıyama avdet eder, yani ayağa kalkar ve sûreyi okur, sonra tekrar rükû eder. Namazın sonunda da sehiv secdesi yapar. Kıyama dönüp kıraat ettikten sonra rükûu yeniden yapmazsa namazı bozulur. Çünkü sûre okumakla, önce yaptığı rükû iptal edilmiş olur.

Dört veya üç rek‘atlı farzların ilk iki rek‘atında Fâtiha'dan sonra birer sûre okunmamışsa, bu sûre üçüncü ve dördüncü rek‘atlarda Fâtiha'dan

sonra eklenir. Eğer bu namaz cemaatle kılınan bir akşam veya yatsı namazı ise, üçüncü ve dördüncü rek'atlarda hem Fâtiha ve hem de eklenecek sûre açıktan okunur. Fâtiha'nın değil de sadece sûrenin açıktan okunacağını söyleyen de vardır. Ebû Yûsuf'a göre ikisi de gizli okunur. Çünkü son rek'atlarda gizli okumak sünnettir. Ebû Yûsuf'tan diğer rivayete göre ise, yeri geçtiği için artık bu sûre hiç okunmaz. Hangi görüş alınırsa alınsın hepsine göre de sehiv secdesi yapmak gerekir.

Namazda Fâtiha'dan önce sehven başka bir sûre okunsa, Fâtiha okunup ardından sûre yeniden okunur, namazın sonunda sehiv secdesi yapılır. Bu tertip noksanı rükû halinde bile hatırlansa, doğrulup sırasınca yeniden okunmalıdır. Bu şekildeki bir yanılma pek nâdir vuku bulduğu için, az veya çok olmasına bakılmaz, Fâtiha'dan önce bir tek harf bile okunsa, yeni baştan okuyup sehiv secdesi yapılır.

Bir kimse Fâtiha okuyup okumadığında tereddüt etse, henüz başka bir sûre okumamışsa Fâtiha'yı okur. Fakat başka bir sûre okumuşsa artık Fâtiha'yı okumaz. Çünkü sûrenin Fâtiha'dan önce okunmuş olma ihtimali daha ağır basar. Bununla birlikte kendisinin bu hususta ağır basan bir kanaati varsa, o kanaatine göre davranmalıdır.

Bir kimse vitirde Kunut duasını okumadığını rükûdan sonra anlasa, secdeden önce veya sonra olması farketmez, dönüp Kunut duası okumaz; namazın sonunda sehiv secdesi yapar. Kunut okumadığını rükû esnasında hatırlasa sahih olan rivayete göre dönüp Kunut okuması gerekmez. İster dönüp Kunut okusun, isterse dönmeyip namazına devam etsin, sehiv secdesi gerekir.

Kunut tekbirinin terkinden dolayı sehiv secdesi gerekip gerekmediği konusunda imamlardan rivayet olmadığı için kimi âlimler Kunut tekbirinin terkedilmesi durumunda sehiv secdesi gerekmediğini, kimileri de bayram namazına kıyasla sehiv secdesi gerekeceğini söylemişlerdir.

Vitir kılan kimse, üçüncü rek'atta Fâtiha ve sûre okumadan Kunut okuyup rükûa varsa ve Fâtiha ile sûre okumadığını bu esnada hatırlasa kıyama dönerek Fâtiha ve sûre okur.

Kıyamda iken Fâtiha'dan sonra ve sûreden önce teşehhüt okusa, vâcip olan zamm-ı sûreyi geciktirdiği için sehiv secdesi yapması gerekir.

Dört rek'at farzın son iki rek'atında Fâtiha'dan sonra sûre okusa, tercih edilen görüşe göre, sehiv secdesi gerekmez.

Farz namazların üçüncü ve dördüncü rek‘atlarında kasten Fâtiha veya başka bir sûre okumaksızın sükût edilmesi, kötü bir davranış (isâet) olmakla birlikte sehiv secdesini gerektirmez. Fakat farzın üçüncü ve dördüncü rek‘atında sehven sükût edilmişse, Ebû Hanîfe'ye göre sehiv secdesi gerekir.

Münferit olarak namaz kılan kişinin açıktan veya gizliden okumasından dolayı, zâhir rivayete göre sehiv secdesi gerekmez. Şu var ki gizli okunması gereken bir yerde meselâ öğle namazında kasten açıktan okursa isâet etmiş olur. Münferidin gündüz kılınan nâfile namazlarda açıktan okuması da mekruhtur.

5. Secde ve rükûda hata. Rükû ve secdeyi düzgün, yani ta‘dîl-i erkâna uygun olarak yapmayan kişi, sehiv secdesi yapılmalıdır. Rükûun ta‘dil edilmesi yani düzgün yapılmasının ölçüsü, rükûda uzuvları sakin oluncaya değin durup geri doğrulup kalktığı vakitte uzuvları sakin oluncaya değin durmaktır. Secdenin ta‘dil edilmesinin ölçüsü ise, secdede uzuvları sakin oluncaya değin durup geri başını kaldırdığı vakit uzuvları sakin olunca oturup sonra ikinci secdeye varmaktır. Ta‘dil terkolunmakla sehiv secdesinin vâcip olacağı görüşü Kerhî'ye aittir. Cürcânî'ye göre ise sehiv secdesi lâzım olmaz. Ebû Yûsuf ve Şâfiî'ye göre ta‘dil-i erkânın farz olduğu, dolayısıyla terkedilmesi durumunda namazın fâsid olacağı da dikkate alınarak ta‘dîl-i erkân konusunda titiz davranmalı, her bir rüknü düzgün yapmaya ihtimam göstermelidir.

Bir kimse birinci veya ikinci rek‘atta bir secdeyi yapmadığını namazı tamamladığı sırada hatırlasa namazı fâsid olmaz, terkettiği secdeyi yapar, tertibi terkettiği için sehiv secdesi yapar.

6. Ka‘dede hata. Bir kimse ka‘de-i ahîreyi unutup başka bir rek‘atı kılmaya kalkarsa, secde etmediği müddetçe oturup sonra sehiv secdesi yapacağını, eğer secdeden sonra hatırlarsa, o kişinin farz diye kıldığı namazın nâfileye dönüşeceğini daha önce görmüştük.

Kişi farz namazda birinci oturuşu unutup kıyama yönelse de sonra hatırlasa, eğer oturmaya yakın ise oturur. Bu durumda kimileri sehiv secdesi gerekir demişlerse de, sahih görüşe göre bu durumda sehiv secdesi yapılmaz. Eğer kıyama yakın ise, oturmayıp namazına devam eder ve vâcip olan birinci oturuşu terkettiği için namazın sonunda sehiv secdesi yapar. Eğer kişi tam ayağa kalktıktan sonra birinci oturuşu yapmadığını hatırlayıp geri oturacak olursa namazı fâsid olur. Çünkü bu takdirde farz olan kıyam bozulmuş, namazın tertibi tamamen değiştirilmiş olur. Bu söylenenler, farz namaza göredir. Nâfile namazda ise, her hâlükârda oturmak gerekir. Meselâ herhangi bir sünnet namazda, ikinci rek‘atın sonunda oturulup Tahiyyât

okunmadığı üçüncü rek'atta hatırlanacak olursa, üçüncü rek'atın secdesine varılmadığı sürece hemen oturulur. Namazın sonunda sehiv secdesi yapılır.

Bir kimse dört rek'at nâfileyi birinci oturuşu terkederek kılsa, namazı fâsid olmaz. Sehiv secdesi vâcip olur.

7. Tahiyyât'ı terk. Birinci veya ikinci oturuşta Tahiyyât okumak terkedilse sehiv secdesi lâzım olur. Çünkü vâcibin terki söz konusudur.

Birinci oturuşta teşehhütten sonra "Allahümme salli alâ Muhammed" dense sehiv secdesi lâzım olur. Kimilerine göre de "ve alâ âl-i Muhammed" denmedikçe sehiv secdesi gerekmez. Ebû Hanîfe'ye göre ilk oturuşta teşehhüt üzerine bir harf dahi eklenecek olursa sehiv secdesi lâzım olur. Kimileri de, birinci oturuşta teşehhüt üzerine ziyade, bir rükün eda edecek miktar olmadıkça sehiv secdesi gerekmez, sahih olan da budur demişlerdir.

Namazda Tahiyyât, salavat ve zikirlerin açıktan okunması sehiv secdesini gerektirmez.

Birinci oturuşta imam teşehhüdü tezce bitirip üçüncü rek'ata kalkarsa, muktedî teşehhüdü tamamlamadan imama uymak için teşehhüdün bir kısmını terketmemeli; teşehhüdü okuyuncaya değin imama uymayı geciktirmelidir.

Birinci oturuşta teşehhüd tekrar okunsa, sehiv secdesi gerekir; son oturuşta teşehhüd ikinci kez okunsa sehiv secdesi gerekmez; üç dört defa okunacak olsa o vakit sehv ile uzunca bir süre beklenmiş olur ve sehiv secdesi vâcip hale gelir.

8. Öğle namazının ilk oturuşunda namazı tamamladım zannıyla selâm verdikten sonra henüz iki rek'at kılmış olduğunu, geriye iki rek'at kaldığını anlayan kişi, kalkıp namazını tamamlar, sonra sehiv secdesi yapar.

Namazdan çıktım zannıyla bir kimse selâm vermeyi unutarak ka'deyi uzatsa, sonra namazdan henüz çıkmamış olduğunu anlasa hemen selâm verir ve sehiv secdesi yapar.

9. Sehiv secdesi yaparken, sehiv secdesi gerektirecek bir iş yapılsa teselsüle düşme ihtimaline binaen, artık ikinci bir sehiv secdesine gerek olmaz. Bu bakımdan bir kimse kaç kez yanılırsa yanılsın, kendisine vâcip olan sadece bir kez sehiv secdesi yapmaktır.

10. İmama sonradan yetişen kimse unutarak imamla birlikte selâm verecek olsa sehiv secdesi gerekmez.

11. Sehiv secdesi yapması gereken kişi, bunu unutarak selâm verse, araya dünya kelâmı da girmeden sehiv secdesi yapması gerektiğini hatırlasa, mescidden çıkmadıkça ve söz söylemedikçe (biriyle konuşmadıkça) sehiv secdesi yapabilir.

12. Bir kimse öğle namazını "Üç rek'at mı yoksa dört rek'at mı kıldım?" diye kuşkulanırsa; eğer bu kuşku ilk kuşkusu ise namazı baştan kılar, bu kuşku ilk değilse biraz düşünür, kanaatine göre davranır. Namazı yeniden kılması gerekmez.

Meselâ, sabah namazını kılarken "Bir rek'at mı yoksa iki rek'at mı kıldım?" diye şüphe etse, biraz düşününce iki rek'at kıldığına kanaat getirirse oturur, selâm verir ve sehiv secdesi yapar. Bir rek'at kıldığına kanaat getirirse, bir rek'at daha kılar oturur selâm verir ve sehiv secdesi yapar. Bir mi iki mi kıldığına kanaat getiremeyip kararsız kalsa, az olan ihtimali esas alır, bir rek'at daha ilâve eder ve namazın sonunda sehiv secdesi yapar.

Dört rek'atlı bir namaza başlayan kimse, kıldığı rek'atın birinci rek'at mı, ikinci rek'at mı olduğunda kuşkuya düşüp, bir tarafı tercih edemezse, kendisini bir rek'at kılmış sayar ve birinci sayılan rek'atın ikinci ve üçüncü sayılan rek'atın da dördüncü rek'at olma ihtimali bulunduğu için, her bir rek'atın sonunda ihtiyaten teşehhüt miktarı oturur. Bu suretle dört oturuş yapmış olur.

Bir kimse kıldığı rek'atın ikinci mi yoksa üçüncü mü olduğu hususunda kuşkuya düşse, sahih görüşe göre, bu rek'atın sonunda oturmaz. Bir tarafı tercih edemediği takdirde bunu ikinci rek'at sayar, geri kalan rek'atları tamamlar. Akşam namazı ile vitir namazının durumu farklıdır. Bu kuşku bunlardan birinde ortaya çıkarsa, oturmak gerekir. Çünkü kuşku edilen rek'atın üçüncü rek'at olma ihtimali bulunmaktadır. Kuşku edilen rek'atın ikinci rek'at olma ihtimaline binaen de teşehhütten sonra bir rek'at daha ilâve edilir. Bunların sonunda sehiv secdesi yapılır.

Dört rek'atlı namazlarda, kılınmakta olan rek'atın dördüncü mü beşinci mi olduğunda ve sabah namazında, kılınan rek'atın ikinci mi üçüncü mü olduğunda ve üç rek'atlı namazlarda, kılınan rek'atın üçüncü mü dördüncü mü olduğunda kuşku edilse, sonunda oturulur. Teşehhütten sonra kalkılır, bir rek'at daha kılınır. Çünkü bu rek'atların fazla olma (yani beşinci, üçüncü, dördüncü olma) ihtimali vardır. İlâve edilen bir rek'at ile fazla olan kısım nâfile olmuş olur. Sonunda sehiv secdesi yapılır. Bu hüküm, kuşkunun kılınmakta olan rek'atın secdesinden önce olmasına göredir. Eğer bu kuşku, ilk secde yapıldıktan sonra doğmuşsa namaz ittifakla bâtıl olur. Çünkü kuşku duyu-

lan rek'atın ziyade olup farz olan son oturuşunun terkedilmiş olması muhtemeldir. İlk secde halinde ise İmam Muhammed'e göre namaz bâtıl olmaz.

Namazı tamamladıktan sonra vâki olan kuşkuya itibar edilmez. Müminin hali lehine yorumlanıp tamam kılmış olduğuna hükmedilir. Fakat zann-ı gālibi, namazı eksik kıldığı yönünde ise bu takdirde iade eder. İmam Muhammed'e göre, teşehhüt okunduktan sonra vâki olan kuşkuya itibar edilmez.

13. Bir kimse "Öğle namazını kıldım mı kılmadım mı?" diye kuşku duysa, vakit içinde ise bu namazı kılmak lâzımdır, vakit çıktı ise bir şey gerekmez.

Rükû veya secde yapıp yapmadığında kuşku duyarsa, namaz içinde ise, kuşku duyduğu şeyi (rükû veya secde) tekrar eder, namazdan ayrıldıktan sonra ise bu kuşkuya itibar edilmez.

14. Mesbûk, yani cemaatle namaza sonradan katılan kimse imam ile birlikte sehiv secdelerini yapar, isterse bu sehiv secdesini gerektiren iş, kendisinin uymasından önce gerçekleşmiş bulunsun.

Mesbûk, henüz imam selâm vermeden ayağa kalkıp kıraatte hatta rükûda bulunduktan sonra imam selâm verip sehiv secdesi yaparsa, mesbûk bu secdelere iştirak eder. Bu ana kadar yapmış olduğu kıraat ve rükûu aradan kalkar, hiç yapılmamış gibi olur. İmamın selâm vermesinden sonra kalkar, eksik kalan rek'atlarını tamamlar. Bununla birlikte mesbûk, imamın selâmını beklemeden ayağa kalktığında, imam sehiv secdesi yaparsa, mesbûk ona uymadığı takdirde namazı fâsid olmaz. Namazını tamamlayınca bu sehiv secdesini kendisi yapar. Ayrıca eğer mesbûk secdeye vardıktan sonra imam sehiv secdesi yapacak olsa, mesbûk artık ona uyamaz, namazına devam eder ve namazın sonunda sehiv secdesini kendisi yapar.

Mesbûkun, imamdan sonra kendi başına kılacağı rek'atlardan birinde sehiv etmesi durumunda sehiv secdesi yapması gerekir. Daha önce imamla birlikte sehiv secdesi yapmış olması bunu değiştirmez.

Mesbûk imam ile birlikte sehven selâm verse bundan dolayı sehiv secdesi yapması gerekmez. Fakat imamın selâmından sonra selâm verecek olsa, sehiv secdesi gerekir. Çünkü birinci durumda muktedî, ikinci durumda ise münferittir. Muktedîye kendi sehvinden dolayı sehiv secdesi gerekmez.

15. Sehiv secdesi yapmakta olan veya sehiv secdesinin teşehhüdünde bulunan imama uymak câizdir. Bu durumda imama uyan kişi cemaate yetişmiş sayılır. Aynı şekilde sehiv secdesinde namaz hali devam ediyor olduğu için meselâ kısalttığı bir namazda üzerine sehiv secdesi gereken yolcu, sehiv secdesini yaptıktan sonra ikāmete niyet eylese, kıldığı namazı dörde tamamlar.

16. İmamla cemaat arasında ihtilâf olursa ve meselâ cemaat üç kıldın dese, imam da dört kıldığını söylese; eğer imamın dört kıldığına yakîni varsa, yani dört kıldığından eminse, cemaatin sözüne itibar edilmez. Eğer imam dört kıldığından emin değilse, söz cemaatindir. İhtilâf cemaat arasında olursa, bazısı dört kıldı, bazısı üç kıldı derse, imam hangi tarafta ise söz imamındır, imamla birlikte bir kişi dahi olsa. Ama imam eğer namazı iade etse, cemaat de iktidâ etse, yani imamla birlikte namaza başlasalar, iktidâları sahih olur. Zira eğer imamın sözü gerçek ise, sonra kıldıkları namaz nâfile olur ve cemaat imama nâfilede uymuş olur. Eğer imamın sözü yanlış ise kıldığı namaz, vakit namazı olur, farz olur.

cc) İmamlara Özel Durumlar

Farz ve nâfile namazlar ile bayram ve cuma namazında sehiv secdesinin hükmü kural olarak aynı olmakla birlikte Hanefîler bayram ve cuma namazlarında kalabalık cemaatin kargaşaya düşmesini önlemek için, bu namazlarda sehiv secdesi yapılacak durumları en aza indirmeye çalışmış, çoğu durumda sehiv secdesinin terkedilmesini daha uygun (evlâ) görmüşlerdir.

İmam bayram namazının tekbirlerinden bir veya ikisini terketse, sehiv secdesi gerekir. Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre, bayram namazlarının bütün tekbirlerinin terkedilmesi durumunda da sehiv secdesi yapılır.

İmam olan kimse namazda gizli okunacak yerde açıktan (cehr) veya açıktan okunacak yerde gizlice okusa zâhir rivayete göre bunun az veya çok olmasına bakılmaksızın sehiv secdesi gerekir. Bazı âlimler bunu bir ölçüye bağlamaya çalışmışlardır. Buna göre, Fâtiha'nın tamamını veya büyük bir kısmını yahut sûreden üç kısa âyet veya bir uzun âyeti, kısaca namaz sahih olacak miktardaki âyeti, gizli okunacak yerde açıktan veya açık okunacak yerde gizliden okumak durumunda sehiv secdesi gerekir. Gizli okunacak yerde Fâtiha'nın çoğu sehven açıktan okunsa, geri kalan kısmı gizli okunmalıdır. Açıktan okunması gereken bir namazda Fâtiha kısmen gizliden okunup, açıktan okunması gerektiği hatırlanırsa Fâtiha yeni baştan açıktan okunur.

İmam meselâ sabah namazında Fâtiha'yı gizliden okuyup sonra bu durumu farketse, Fâtiha'yı yeniden okumasına gerek yoktur. Ekleyeceği sûreyi açıktan okur.

İmam teravih namazında gizli okusa, sehiv secdesi gerekir.

Bir kimse, açıktan okunan namazın ilk iki rek'atında kıraat etmese, son iki rek'atta açıktan okur ve sehiv secdesi yapar.

Bir kimse gece namazını kazâya bıraksa, gündüz imam olarak kazâ ederken sehven gizliden okusa, sehiv secdesi gerekir. Gündüz namazını kazâya bırakıp geceleyin imam olarak kazâ etse ve sehven açıktan okusa yine sehiv secdesi gerekir. Bir kimse geceleyin nâfile namaz kıldırmak üzere bir topluluğa imam olsa ve sehven gizliden okusa, yahut gündüz nâfile namaz kıldırmak üzere imam olup sehven açıktan okusa (cehr) sehiv secdesi gerekir. Bunu kasten yaparsa isâet etmiş olur.

B) TİLÂVET SECDESİ

Tilâvet secdesi, Kur'ân-ı Kerîm'de on dört yerde geçen secde âyetlerinden birini okumak veya işitmek durumunda yapılan secdeye denir. Peygamberimiz'in, içinde secde âyeti bulunan bir sûre okuduğunda secde ettiği, sahâbenin de onunla birlikte secde ettiği ve bazılarının alınlarını koyacak yer bulamadıkları rivayeti yanında bu konuya ilişkin olarak Peygamberimiz'in şöyle buyurduğu rivayet olunmaktadır:

"Âdemoğlu secde âyetini okuyup secde edince, şeytan ağlar ve 'Vay benim halime! Âdemoğlu secde etmekle emrolundu ve hemen secde etti; cennet onundur. Ben ise secde etmekle emrolundum, ama secde etmekten kaçındım, bundan dolayı cehennem benimdir' diyerek oradan kaçar" (Müslim, "Îmân", 35).

Secde âyetlerinin bir kısmında genel olarak müşriklerin yüce yaratıcının karşısında boyun bükmekten ve secde etmekten kaçındıkları anlatılmakta, bir kısmında ise müminler/muhataplar doğrudan secde etmekle emrolunmaktadır. Secde âyetlerinin bu muhtevası göz önünde bulundurulursa, bu âyetleri okuyan veya işiten kimsenin secde yapması, hem emre itaat etmek hem de secde etmekten kaçınanlara tepki göstermek ve muhalefet etmek anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, tilâvet secdesiyle yükümlü olabilmek için her şeyden önce, dinlenen âyetin secde âyeti olduğunun bilinmesi gerekir. Dinlediği âyetler arasında secde âyeti bulunduğunu bilmeyen kişinin secde etmesi gerekmez. Meselâ teyp, radyo ve televizyonda okunan Kur'an'ı dinlerken secde âyeti geçse ve dinleyen kişi bunun secde âyeti olduğunu bilmiyorsa onun secde etmesini beklemek doğru olmaz. Fakat okunan Kur'an'ın meâli veriliyorsa ve dinleyen kişi üslûptan veya lafızdan secde etmenin uygun olacağını çıkarıyorsa secde etmesi gerekir. Çünkü, ya bütün mahlûkatın Allah'ı tesbih ve tâzim ettiği, iyi kullarının Allah'a secde ettikleri anlatılıyordur, ya da müşriklerin secde etmekten kaçındıkları söz konusu

edilmiştir. Her iki halde de dinleyen kişinin, içinden müminlerin secde edişini tasvip, inanmayanların itaatsizliğini ise tekzip etmesi, bu duygusunun bir gösterimi ve dışa vurumu olarak da secde etmesi gerekir. Âlimlerin, secde âyetini telaffuz etmeksizin sadece gözüyle süzen kişinin secde etmesinin gerekmeyeceğini söylemeleri, gözüyle süzmenin okuma sayılıp sayılmayacağı tartışması yanında, secde âyetinin açıktan okunup ardından secde edilmesinin meydana getireceği izlenim ile de ilgilidir.

Secde âyetini okuyan veya işiten her mükellefin secde etmesi gerekir. Tilâvet secdesi, ibadet içeriğinin ötesinde bir inanç anlamı ve bağlantısı içerdiği için, abdestsiz olan kişilerin, hatta hayızlı kadınların hemen secdeye kapanmalarının mümkün hatta gerekli olduğunu söyleyenler olmuşsa da, âlimlerin çoğunluğu tilâvet secdesi için abdest şartında ısrar etmişlerdir. Tilâvet secdesi yapmak, Hanefîler'e göre vâcip, diğer üç mezhebe göre ise sünnettir.

Tilâvet secdesi şöyle yapılır: Başta, tilâvet secdesi yapacak kişinin abdestli, üstünün başının temiz ve avret yerlerinin de örtülü olması şarttır. Tilâvet secdesi yapmak niyetiyle abdestli olarak kıbleye dönülür ve eller kaldırılmaksızın "Allâhüekber" diyerek secdeye varılır. Üç kere "Sübhâne rabbiye'l-a'lâ" denildikten sonra yine Allâhüekber diyerek kalkılır. Bu secdede aslolan, yüzün yere konulması, yani secde edilmesidir. Secdeye giderken ve kalkarken "Allâhüekber" ve secde esnasında "Sübhâne rabbiye'l-a'lâ" denilmesi sünnettir. Aynı şekilde secdenin oturduğu yerden değil de, ayaktan yere inilerek yapılması, secde yapıp oturmak yerine ayağa kalkılması ve secdeden kalkarken "gufrâneke rabbenâ ve ileyke'l-masîr" denilmesi müstehaptır.

Tilâvet secdesini hemen yerine getirmek mecburiyeti olmamakla birlikte, bu secdenin anlamına ve amacına uygun olan davranış, mümkünse secdenin hemen o anda yapılmasıdır. Meselâ, arabada giderken tilâvet secdesi yapması gereken kimse bunu ima ile yapabilir.

Bir toplulukta Kur'an okunurken secde âyeti okunmuşsa, Kur'an okuyan kişinin kendisi öne geçerek tilâvet secdesini topluca yaptırması güzel olur. Bu secde yapılırken kadınlarla aynı hizada durulmuş olması problem teşkil etmez. Fakat herkes istediği gibi, bulunduğu yerde tek tek de secde yapabilir.

Secde âyetinin namazda okunması durumunda tilâvet secdesinin nasıl yapılacağı hususunda öteden beri birçok görüş öne sürülmüş ve birtakım öneriler getirilmiştir. Genel olarak söylemek gerekirse, secde âyeti Alak sûresinde (96/19) olduğu gibi rek'atın sonuna tesadüf ediyorsa, tilâvet secdesi namaz secdeleriyle yerine getirilmiş olur; namazdan sonra ayrıca tilâvet

secdesi yapılmaz. Hatta Hanefî mezhebinde, niyet etmesi durumunda, yapacağı rükûun da tilâvet secdesi yerine geçeceği kabul edilmiştir. Secde âyetini okuduktan sonra okumaya daha devam edecekse tilâvet secdesine varıp kalkması gerekir. Âlimlerin bu görüşlerine rağmen, elimizde Hz. Peygamber'in namazda tilâvet secdesi yaptığına ilişkin sağlıklı bilgi bulunmadığı gibi, namazdaki kişiden ayrıca bir de tilâvet secdesi yapmasını istemek yukarıda ortaya konulan anlam ve amaç çerçevesi içerisinde tutarlı ve gerekli değildir. Çünkü namaza durmuş olan kimse, lisân-ı hâl ile, zaten yaratıcısına karşı bir muhalefet içerisinde olmadığını, aksine bir boyun büküş ve tevazu içerisinde olduğunu göstermekte ve ayrıca namaz gereği rükû ve secde yapmaktadır. Bu bakımdan, namaz esnasında yapacağı secdelerin aynı zamanda tilâvet secdesi görevi de göreceğini söylemek daha mâkul ve namaz disiplini bakımından daha uygun gözükmektedir.

Secde âyetlerinin hangileri olduğunu görmek için şu âyetlere bakılması ve bu âyetlerin meâllerinin okunması uygun olur: el-A‘raf 7/206; er-Ra‘d 13/15; en-Nahl 16/49; el-İsrâ 17/107; el-Meryem 19/58; el-Hac 22/18; el-Furkān 25/60; en-Neml 27/25; es-Secde 32/15; Fussılet 41/37; Sâd 38/24; en-Necm 53/62; el-İnşikāk 84/21; el-Alak 96/19.

C) ŞÜKÜR SECDESİ

Şükür secdesi bir nimetin kazanılmasından veya bir felâket ve musibetin atlatılmasından dolayı kıbleye dönerek tekbir alıp secdeye varmak, secdede iken Allah'a hamd ve şükür ettikten sonra yine tekbir alarak ayağa kalkmaktır.

Hz. Peygamber'in ve ashabın ileri gelenlerinden birçoğunun çeşitli sebeplerle şükür secdesi yaptıklarına dair rivayetler bulunduğu için şükür secdesi bu gibi durumlarda müstehap kabul edilmiştir. Bu bakımdan bir kimse kendisi için önemli olan bir sonuca ulaştığı ve yine kendisi için tehlikeli olan sonuçtan beri olduğu her durumda şükür secdesine kapanabilir.

XVII. CENAZE NAMAZI

Bâki olan Allah'tır ve her canlı ölümü tadacaktır. Doğum gibi ölüm de Allah'ın değişmez sünneti içerisinde doğal bir olaydır. Fakat İslâm inancı bakımından ölüm bir son değil, yeni bir hayatın başlangıcıdır. Dolayısıyla bu âlem için ölüm denilen olay, başka bir âlem için mahiyeti farklı yeni bir doğum olarak gerçekleşir. Mutlaka yaşanacak olan bu yeni hayat için insanın bu dünyada iken hazırlık yapması gerekir. Esasen Allah'ın emirleri ve Peygamberimiz’in tavsiyeleri dikkate alınıp onlara uygun davranışlar sergilen-

mesi dışında özel bir hazırlık yapmaya gerek yoktur. Bu emir ve tavsiyeler, bu geçici dünyanın en güzel şekilde yaşanmasını sağlamaya yeteceği gibi, müstakbel hayat için de bir hazırlık teşkil edecek özelliktedir.

İnsanın ölüsü de saygıya lâyıktır. Bu saygı bir yönüyle, ölünün yakınlarına bir teselli mahiyeti taşıdığı gibi ölümün hiçlik olmadığını anlatmak amacına da yöneliktir. O ölmüştür, fakat yine insandır; bu dünya açısından ölmüştür, fakat başka bir âlem için yeniden doğmuştur. Ölünün âdeta yeni doğmuş bir çocuk gibi yıkanması, bir yönüyle bu yeniden doğuş olayını sembolize etmekte, bir yönüyle bu fâni yolculuğun yani dünya hayatının kendisi üzerinde bıraktığı kir, toz ve bulaşıkları gidermeyi temsil etmektedir. Bu yıkamanın ardından, yeni doğan çocuğa giydirilen zıbın misali kefene sarılır ve büyük bir ihtimamla beşiğine indirilir. Ötesini Allah biliyor, gidenler biliyor. Biz de bildirildiği kadarını biliyoruz...

Cenaze, ölü anlamına geldiği gibi, tabut veya teneşir anlamına da gelir. Son nefesine yaklaşmış ve ölmek üzere olan kişiye **muhtazar**, ölen kişiye **meyyit** (çoğulu mevtâ), ölü için genel olarak yapılması gereken hazırlıklara **teçhiz**, ölünün yıkanmasına **gasil**, kefenlenmesine **tekfin**, tabuta konulup musallâya yani namazın kılınacağı yere ve namazdan sonra kabristana taşınmasına **teşyî** ve kabre konulmasına **defin** denir. **Telkin**, muhtazarın yanında kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdet okumaya denildiği gibi definden sonra, sorulması muhtemel soruları ve cevapları ölüye hatırlatma konuşmasına da denilir. Ölünün yakınlarına başsağlığı dileğinde bulunmaya **tâziye** denir ki teselli etmek anlamındadır.

Ölen bir müslümanı yıkamak, kefenlemek, onun için namaz kılıp dua etmek ve bir kabre gömmek müslümanlar için farz-ı kifâyedir.

Peygamberimiz *"Ölülerinizin güzel işlerini yâdedin, kötü taraflarını dile getirmeyin"* (Tirmizî, "Cenâiz", 34) diyerek, ölmüşlerimizi hayırla anmamızı, iyi taraflarını ön plana çıkarmamızı tavsiye etmiştir. Ölenin olumsuz yönleri konusunda suskun kalma hususu, ölen kişinin ölmeden önceki davranışlarıyla ilgili olduğu kadar, ölüm anındaki durumu, gasil işini yapanların gördükleri hoş olmayan şeylerle de ilgilidir. Fakat ölen kişi haramı açıkça işleyen bid'at ve sapıklıkla tanınmış ve bu hal üzere ölmüş biriyse, başkalarını sakındırmak maksadıyla onun bu durumu gerektiğinde söylenebilir.

Ölmek üzere olan kişiyi, eğer bir güçlük yoksa kıbleye doğru ve sağ yanı üzerine çevirmek müstehaptır. Sırtına, ensesine yastık gibi şeyler konup başı

yükseltilerek yüzü kıbleye gelecek şekilde ve ayakları kıbleye uzanık duruma getirilmesi aynıdır.

Bir hadiste *"Kimin son sözü 'Lâ ilâhe illallah' olursa, o kişi cennete girer"* buyurulmuştur (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 16). Ölümü yaklaşmış kişiye kelime-i tevhid telkin edilmesi sünnettir (Müslim, "Cenâiz", 1). Ona "sen de söyle" dememeli, sadece yanında kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdet okumalıdır. Bu telkinin amacı, hastanın son nefeste bu sözleri söylemesi ve son sözünün bu kelimeler olmasıdır. Bu bakımdan bu telkini hastanın sevdiği kimseler yapmalıdır. Bu telkin tövbeyi de içine alacak şekilde şöyle de yapılabilir: **Estağfirullâhe'l-azîm ellezî lâ ilâhe illâ hû, el-Hayye'l-Kayyûm ve etûbü ileyh**. Ölümü yaklaşmış kişinin (muhtazar) yanında Yâsîn veya Ra'd sûresini okumak müstehaptır.

Muhtazar ölünce gözleri kapatılır, bir bezle çenesi bağlanır. Bunları yapan kişi şöyle dua etmelidir:

Bismillâhi ve alâ milleti resûlillâh. Allahümme yessir aleyhi emrehû ve sehhil aleyhi mâ ba'dehû ve es'idhu bi likâike vec'al mâ harece ileyhi hayren mimmâ harece anhü (Allah'ın adıyla ve Resûlullah'ın dini üzere... Ey Allahım bunun işini kolaylaştır ve sonrasında güçlük gösterme. Onu, cemalinle mutlu eyle. Gittiği yeri, ayrıldığı yerden daha hayırlı eyle).

Ölünün üzerinden elbisesi çıkarılır. Üzerine bir örtü çekilir, şişmemesi için karnı üzerine bıçak gibi demirden bir şey konur ve yıkanacağı yere konulur. Elleri yanlarına uzatılır, göğsünün üzerine konmaz. Cünüp, hayız, nifas hallerinde bulunanlar ölünün yanında bulunmaz. Ölünün yanında güzel kokulu bir şey bulundurulur.

Ölü yıkanıncaya kadar yanında Kur'an okunmaz. Yıkanma işlemi tamamlanmadan ölünün yanında Kur'an okumak mekruhtur. Fakat başka bir odada yüksek sesle okumak mekruh olmadığı gibi ölünün bulunduğu odada gizlice, içinden Kur'an okumakta da kerâhet yoktur.

A) Cenazenin Yıkanması

Cenazenin bir an önce yıkanması, kefenlenip hazırlanması ve defnedilmesi müstehaptır. Yıkama işini yapmak için cenaze önce, teneşir denilen tahta bir sedir üzerine, ayakları kıbleye gelecek şekilde sırt üstü yatırılır. Teneşirin çevresi güzel kokulu bir şeyle üç, beş veya yedi defa tütsülenir. Göbeğinden diz altına kadar olan avret yeri bir örtü ile örtülür ve elbiseleri tamamen çıkarılır.

Cenaze yıkayan erkek veya kadın, farz olan yıkama görevini yerine getirmeye niyet etmeli ve besmele ile başlamalıdır. Yıkama bitinceye kadar da **Gufrâneke yâ rahmân** (Artık senin af ve mağfiretinle baş başa, sen onu bağışla ey rahmân olan Allah) demelidir.

Yıkayıcı eline bir bez alarak örtünün altından ölünün avret yerlerini temizler. Sonra abdest aldırmaya başlayarak, önce yüzünü yıkar. Ağız ve burna su verilmez. Sadece dudaklarının içini ve dışlarını, burun deliklerini, göbek çukurunu parmakla veya parmağına sardığı bezle mümkün mertebe siler. Ondan sonra ellerini, kollarını yıkar. Sahih olan görüşe göre başını da meshedip, ayaklarını geciktirmeksizin hemen yıkar. Böylece ölüye abdest verilmiş olur. Namazın ne olduğunu anlamayacak yaşta ölen çocuğa abdest verilmesine gerek yoktur. Cenazenin abdest işi tamamlanınca üzerine ılık su dökülür. Varsa hatmî denilen güzel kokulu bir ot ile, yoksa sabun ile yıkanır. Sonra sol tarafına çevrilerek, sağ tarafı bir defa yıkanır. Böylece sağ ve sol tarafları üçer defa yıkanır. Bundan sonra cenaze hafifçe kaldırılır. Bu kaldırışta cenaze, yıkayan kişinin göğsüne veya eline veya dizine dayandırılır. Sonra karnı hafifçe ovulur. Bir şey çıkarsa su ile yıkanıp giderilir. Yeniden abdest verilmesine ve baştan yıkanmasına gerek yoktur. Şişip dağılmak üzere olan ölünün üzerine sadece su dökmekle yetinilir; abdest verdirmeye ve üç defa yıkamaya gerek yoktur.

Ölünün saçı sakalı taranmaz; saçları ve tırnakları kesilmez; sünnet olmamışsa sünnet edilmez. Cenaze yıkanırken pamuk kullanılmaz. Yıkandıktan sonra havlu ve benzeri bir şey ile kurulanır. Ondan sonra kefen gömleği giydirilir ve geri kalan kefenleri yayılır. Başına ve sakalına hânît denilen kâfur veya benzeri güzel kokulu bir şey konur. Secde yeri olan alın, burun, eller, dizler ve ayaklara da kâfur konur.

Ölü kapalı bir mekânda yıkanmalı, yıkayan ve yardım edenden başka kimse görmemelidir. Bir ölüyü ona en yakın olan biri veya takvâ sahibi güvenilir bir kimse yıkamalıdır. Yıkama karşılığında para alınmasa iyi olur.

Erkek ölüyü erkek, kadın ölüyü kadın yıkamalıdır. Yıkayan kişiler abdestli olmalıdır. Yıkayıcının gayri müslim olması mekruh olmakla birlikte müslüman bir ölüyü yıkayacak müslüman kimse yoksa bu takdirde gayri müslim yıkasa da olur.

Bir kadın vefat eden kocasını yıkayabilir. Çünkü kadın iddet bekleyecektir. Bu iddet çıkmadıkça evlilik devam ediyor sayılır. Fakat koca, ölmüş karısını yıkayamaz. Çünkü erkeğin iddet beklemesi gerekmez, karısı ölünce aralarındaki evlilik bağı kalkmış olur. Ancak yıkayacak kimse bulunmadığı

takdirde, koca karısına teyemmüm verir. Diğer üç imama göre koca karısını yıkayabilir.

Erkekler arasında ölmüş bulunan bir kadının orada bir mahremi varsa, mahremi kendisine teyemmüm verdirir. Mahremi yoksa yabancı bir erkek eline bir bez alarak bakmadan kadına teyemmüm ettirir.

Su bulunmadığı zaman yine teyemmüm ile yetinilir. Bir cenaze için teyemmüm yaptırılıp cenaze namazı kılındıktan sonra su bulunacak olursa, yeniden yıkanır. Cenaze namazını yeniden kılmaya gerek olup olmadığı konusunda Ebû Yûsuf'tan, biri kılınacağı, diğeri kılınmasına gerek olmadığı şeklinde iki görüş rivayet edilmektedir.

Henüz bulûğ çağına yaklaşmamış küçük kız çocuğunu gerektiğinde erkek yıkayabileceği gibi, aynı durumdaki erkek çocuğunu gerektiğinde bir kadın yıkayabilir. Cinsel organı kesilmiş veya yumurtaları alınmış erkek de erkek yıkayıcı tarafından yıkanır.

Erkek mi kadın mı olduğu anlaşılmayan ve bu bakımdan kendisine hünsâ-i müşkil denilen kimse ölünce yıkanmaz, sadece teyemmüm ettirilir. Kefenleme hususunda kadın sayılır ve ona göre kefenlenir.

Suda boğulmuş olan bir kimse, yıkamak niyetiyle üç defa suda hareket ettirilerek yıkanır. Yalnız su içinde kalmış olması, hayattaki müslümanları cenazeyi yıkama farzını yerine getirmekten kurtarmaz.

Bir müslümanın akrabası veya karısı olan bir gayri müslim öldüğü zaman onun dindaşlarına verilir. Eğer bunlara verilmezse sünnete uygunluk şartına dikkat edilmeksizin yıkanır ve kefenlenerek gömülür.

Ölen müslümanın gayri müslimden başka akrabasından bir velisi bulunmasa bile cenaze gayri müslimlere verilmez. Çünkü bunun teçhiz ve tekfini müslümanların borcudur.

Düşük neticesinde ölü doğan çocuk, bir bez parçasına sarılarak gömülür, yıkanması gerekmez.

Ölmüş bir müslümanın başı ile beraber vücudunun çoğu bulunuyorsa yıkanır, kefenlenir ve namazı kılınır. Fakat başsız olarak yalnız vücudun yarısı bulunsa veya gövdesinin çoğu kaybolmuşsa yıkanmaz, kefenlenmez ve üzerine namaz kılınmaz. Bir beze sarılarak gömülür.

Kefene sarıldıktan sonra ölüden çıkacak bir sıvı veya benzeri şeyler artık yıkanmaz, öylece gömülür.

B) Cenazenin Kefenlenmesi

Ölen erkek veya kadını, bedenleri örtülecek şekilde kefenlemek farzdır. Kefen, cenazenin yıkanıp kurulanmasından sonra sarıldığı bez demektir. Bu bez, bir yönüyle ölünün bedenini örtme görevi gördüğü gibi, bir yönüyle de insanın bu dünyadan bir şey götüremeyeceğini, doğduğu gibi çıplak ve sade gideceğini temsil etmek üzere yensiz ve yakasız, dikişsiz ve oyasız sade bir bezdir.

Erkeğin kefeni, biri gömlek (kamîs) yerini, biri etek (izâr) yerini ve biri de sargı-bürgü (lifâfe) yerini tutmak üzere yensiz ve yakasız, etrafı dikişsiz üç kat bez; kadının kefeni ise bu üç kata ilâve olarak bir baş örtüsü ve bir de göğüs örtüsü olmak üzere beş kat bezdir. Bu söylenen sünnet üzere kefenleme için gereken parça sayısıdır (kefen-i sünnet). Bu sayıda parça bulunamayıp, erkek için izâr ve lifâfe ve kadın için bu ikisine ilâveten bir baş örtüsü ile yetinilmesi durumunda, bu da yeterlidir (kefen-i kifâyet). Bu kadarı da bulunmaz ve gerek erkek gerek kadın için sadece bir kat bez bulunabilirse, ölü tek parça beze sarılır (kefen-i zarûret).

Kamîs, boyun kısmından ayaklara kadar uzanan gömlek yerinde bir bezdir. **İzâr,** eteklik yerinde, baştan ayağa kadar uzanan bir bezdir. **Lifâfe** ise, sargı yerinde olup baştan ayağa kadar uzanan, baş ve ayak taraflarından düğümlenen bir bezdir. Bu bakımdan izârdan biraz daha uzundur.

Kefenin beyaz renkli pamuk bezinden olması daha faziletlidir. Gelenek olarak da beyaz patiskadan yapılmaktadır. Kefen olarak kullanılacak bez çok basit ve âdi olmamalıdır, fakat çok pahalı olmasına da gerek yoktur. Ölünün mal varlığına uygun olmalıdır. Kadınlar için ipekten ve zaferan ile usfur denilen boyalarla boyanmış bezden kefen yapılabilir.

Ölülere sarılmadan önce kefenlerin birkaç defa güzel kokulu şeylerle tütsülenmesi âdettir.

Önce lifâfe tabut içine veya hasır veya kilim gibi bir şey üzerine yayılır, onun üzerine izâr serilir, sonra da ölü, kefen gömleği içinde izârın üstüne konur. Ölü erkek ise, izâr önce soluna, sonra da sağına getirilerek sarılır, sonra lifâfe de aynı şekilde sarılır. Açılmasından korkulursa, kefen bir kuşak ile de bağlanabilir.

Ölü kadın ise, saçları ikiye ayrılarak kefen gömleği üzerinden göğsü üzerine konulur ve üstüne, yüzünü de örtecek şekilde baş örtüsü konur. Sonra üzerine izâr sarılır ve izârın üzerinden göğüs örtüsü bağlanır. Daha sonra lifâfe sarılır. Göğüs örtüsü lifâfeden sonra da bağlanabilir.

Bulûğ çağına yaklaşmış çocuklar, büyükler hükmündedir. Bu çağa gelmemiş çocukların kefenleri sadece izâr ve lifâfeden ibaret olur. Kefenin tek kat olması da mümkündür. Fakat üç kat yapılması daha iyidir.

Kefen, ölen kişinin kendi malından karşılanır. Kefen harcamaları, ölen kişinin borcundan, vasiyetinden ve vârislerin haklarından önce gelir. Geriye mal bırakmamış kimselerin kefen masrafı, hayatta iken nafakasını vermekle yükümlü bulunduğu kimselere aittir. Böyle bir kimsesi yoksa, duruma göre bir devlet kurumu tarafından veya oradaki müslüman halk tarafından karşılanır.

Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüşe göre, arkada mal bıraksın bırakmasın kadınların kefenleri kocalarına aittir. İmam Muhammed'e göre ise, arkada mal bırakmayan kadınların tekfin ve teçhiz masrafları, bu kadınların nafakalarını temin etmekle yükümlü olan kimselere aittir. Kendilerine ait malları varsa, masraflar oradan karşılanır. Şâfiî'nin görüşü de böyledir.

Bir ölünün teçhiz ve tekfin masraflarını vârislerden birisi karşılamışsa, bu masrafları ölünün terekesinden alabilir. Fakat akraba olsun olmasın, bu masrafları vâris olmayan bir kimse, vârislerin isteği veya izni olmadan karşılamışsa, terekeden alma hakkı olmamakla birlikte vârisler bu kişinin yaptığı masrafı ödemek isterlerse, bu kişinin harcadığı miktarı almasında sakınca yoktur.

Ölünün alnına veya sargısına veya kefenine kendisinin iman üzere, ezelî ahid üzere sabit olduğuna dair **ahidnâme** denilen bazı mukaddes kelimeler yazılacak olursa, ölen kişinin yüce Allah'ın mağfiretine kavuşmasının umulacağı söylenmiştir. Bunun mürekkeple veya kalıcı başka bir şeyle yazılması çeşitli nedenlerle hoş karşılanmamış, bunun yerine, ölü yıkandıktan sonra şahadet parmağı ile alnına **bismillâhirrahmânirrahîm** ve göğsü üzerine yine işaretle **Lâ ilâhe illallah** yazılması uygun ve faydalı görülmüştür.

C) Cenaze Namazı

Yıkanıp kefenlenen ölüye son duayı yapmak üzere cenaze namazı kılmak görevi vardır. Bu görev farz-ı kifâyedir. Namaza duracak olan müslümanların yönü kıbleye gelecek şekilde, cenaze ön tarafa konulur. Müslümanlar abdestli ve kıbleye yönelik olarak dua mahiyetindeki bu namazı kılarlar.

Cenaze namazına niyet şarttır. Bu niyetle ölünün kadın veya erkek, kız çocuk veya erkek çocuk olduğu belirlenir (ta'yîn). Bu durumu bilmeyen kişi "üzerine imamın namaz kıldığı kişi" diye niyet edebilir.

İmam olan kişi, Allah Teâlâ'nın rızâsı için orada bulunan cenazenin namazını kılmaya ve o cenaze için dua etmeye niyet ederek namaza başlar. Niyette ölünün erkek veya kadın, kız veya erkek çocuğu olduğu belirtilmelidir. Diğer namazlarda, cemaat içinde kadın bulunması durumunda imamın, kadınlar için de imamlığa niyet etmesi gerekli olduğu halde, bu namazda gerekmez. Cemaat ise, Allah rızâsı için o cenaze namazını kılıp onun için dua etmeye ve imama uymaya niyet eder.

Cenaze namazının rükünleri kıyam ve tekbirdir. Sünnetleri ise hamd ve senâ etmek, salât ve selâm getirmek, hem ölüye hem de diğer müslümanlara dua etmekten ibarettir. Duanın rükün olduğunu söyleyenler de vardır.

Cenaze namazında iftitah tekbirinden başka, üç tekbir bulunmaktadır.

Cenaze namazında cemaatin bulunması şart değildir. Yalnız bir erkeğin veya yalnız bir kadının bu namazı kılmasıyla farz yerine getirilmiş olur. Bir ölünün namazını sadece kadınlar kılmış olsalar, bu câizdir ve farz yerine gelmiş olur. Onlar kendi aralarında bu namazı cemaatle kılabilecekleri gibi tek tek de kılabilirler.

Diğer namazlarda olduğu gibi cenaze namazında da namazı kıldırmaya en yetkili ve lâyık olanlar yöneticilerdir. Bu olmadığı takdirde sırasıyla müftü, cami imamı ve daha sonra veraset sırasına göre ölünün velisi olan yakınları gelir. Namaz kıldırma sırası veliye geldiği halde izni olmadan, önce sayılanlar dışında birisi namazı kıldırmışsa, veli isterse yeniden namaz kılabilir ve başka bir cemaate yeniden cenaze namazını kıldırabilir. Ölen bir kadının velisi bulunmazsa namazını kıldırmaya kocası, sonra mahalle sakinleri yetkili olurlar. Ebû Hanîfe'den bir rivayete ve Ebû Yûsuf'un ve Şâfiî'nin görüşüne göre cenaze namazını kıldırma önceliği ölenin velisine aittir.

Birkaç cenaze bir araya gelmiş olsa bunların namazlarını ayrı ayrı kılmak daha iyidir, hangisi daha önce getirilmişse önce onun namazı kılınır. Birlikte getirilmişlerse daha faziletli olana öncelik verilir. Bununla birlikte orada bulunan cenazelerin hepsine birden bir namaz kılmak da yeterli olur.

İmam ölünün göğsü hizasında durur. Cemaat de hiç olmazsa üç saf bağlar. Cenaze namazında safların en faziletlisi en arka saftır. Cenaze musallaya, baş tarafı imamın sağına gelecek şekilde konulur. Ters konulmuşsa, namaz câiz olmakla birlikte sünnete aykırı davranıldığı için kötü bir iş yapılmış olur.

Cenaze namazına başlandıktan sonra gelip cemaate katılan kimse hemen tekbir alır, noksan kalan tekbirlerini de dua okumaksızın peş peşe alır, böylece cenaze musallâdan kaldırılmadan tekbirlerini tamamlayıp selâm verir.

İmamın dördüncü tekbirinden sonra cemaate katılan kimse hemen tekbir alarak imama uyar, imamın selâmından sonra da üç tekbiri kazâ eder. Fetvaya esas alınan görüş budur.

Şiddetli yağmur gibi bir mazeret bulunmadıkça cenazeyi cami içine alarak namazı orada kılmak doğru olmayıp tenzîhen mekruhtur. Cenaze mescidin ön tarafına konularak imam ile cemaatin bir kısmı cenaze ile orada, bir kısmı da mescid içinde durur ve saflar bitişik olursa, bu takdirde mekruh olmaz. Cenaze namazının kabristanda kılınması uygun görülmemiştir.

Cenaze namazında kadınların her zaman olduğu gibi arka safta yer tutmaları uygun olur; çünkü sünnet olan saf düzeni böyledir. Bununla birlikte erkeklerin hizasında veya önünde saf tutacak olsalar, hepsinin namazı tamam olur; diğer namazlarda olduğu gibi kadının iki yanında duran birer erkeğin ve arkadaki bir erkeğin namazı bozulmaz. Çünkü cenaze namazı mutlak namaz değildir.

Cenaze namazını kıldıracak imamın âkıl-bâliğ olması şarttır.

Diğer namazları bozan şeyler cenaze namazını da bozar.

D) Cenaze Namazının Kılınışı

Cenazeye karşı ve kıbleye yönelik olarak saf bağlanır, niyet edilir. İmam olan zât tekbir alarak ellerini namazda olduğu gibi bağlar. Cemaat de gizlice tekbir alarak ellerini bağlarlar. Bu tekbir bir bakıma rükün bir bakıma şarttır. Bu tekbirin arkasından hem imam hem cemaat, "ve celle senâüke" cümlesini ilgili yere ekleyerek içlerinden "Sübhâneke"yi okurlar. Ardından imam elleri kaldırmadan Allahüekber diye açıktan tekbir alır. Cemaat de ellerini kaldırmadan gizlice tekbir alır. Bundan sonra hepsi içlerinden **Allahümme salli** ve **Allahümme bârik** dualarını okurlar. Tekrar aynı şekilde Allahüekber diye tekbir alınır. Bu tekbirden sonra ölüye ve diğer müminlere gizlice dua edilir. Ölünün erkek veya kadın olmasına göre yapılacak dua metinleri aşağıda verilecektir. Cenaze namazı esas itibariyle bir duadan ibaret olduğu için, bu duaları Arapça okumak şart değildir. İsteyen bu şekliyle Arapça okuyabilir, isteyen de bu duaların kendi dilindeki anlamlarını okuyabileceği gibi, benzer anlamda başka dualar da edebilir. Bu duadan sonra yine Allahüekber denilip tekbir alınır ve arkasından önce sağa sonra sola imam yüksek sesle, cemaat alçak sesle selâm verir. Böylece namaz tamamlanmış olur. Vâcip olan bu selâm verilirken ölüye, cemaate ve imama selâm vermeye niyet edilir.

Hanefîler, cenaze namazının dua niteliğini baskın gördüklerinden Fâtiha sûresinin Kur'an tilâveti niyetiyle okunmasını tahrîmen mekruh sayar, fakat dua niyetiyle okunmasında sakınca görmezler. Fâtiha'nın okunması Şâfiîler'e göre, diğer namazlarda olduğu gibi, cenaze namazında da bir rükündür. İlk tekbirden sonra okunması daha faziletlidir. Hanbelîler'e göre de Fâtiha bir rükün olup ilk tekbirden sonra okunması vâciptir. Mâlikîler'e göre ise Fâtiha'nın okunmaması daha iyi olup okunması tenzîhen mekruhtur.

a) Erkek cenaze için cenaze namazı duası. **Allâhümma'ğfir lihayyinâ ve meyyitinâ ve şâhidinâ ve gāibinâ ve zekerinâ ve ünsânâ ve sagīrinâ ve kebîrinâ. Allâhümme men ahyeytehû minnâ fe ahyihî ale'l-islâm ve men teveffeytehû minnâ fe teveffehû ale'l-îmân. Ve hussa hâze'l-meyyite bi'r-ravhi ve'r-râhati ve'l-mağfireti ve'r-rıdvân. Allâhümme in kâne muhsinen fe zid fî ihsânihî ve in kâne müsîen fe tecâvez anhü ve lakkihi'l-emne ve'l-büşrâ ve'l-kerâmete ve'z-zülfâ, bi rahmetike yâ erhame'r-râhimîn** (Anlamı: Allahım! Dirimizi, ölümüzü, burada bulunanlarımızı bulunmayanlarımızı, erkeğimizi kadınımızı, küçüğümüzü büyüğümüzü mağfiret buyur, bağışla. Allahım! Aramızdan yaşatacaklarını İslâm üzere yaşat, öldüreceklerini iman üzere öldür. Şurada duran ölüye, kolaylık ve rahatlık ver, onu bağışla. Bu kişi, iyi bir kimse idiyse sen onun iyiliğini artır; eğer kötü davranmış günahkâr bir kimse idiyse, sen rahmet ve merhametinle onları görmezden gel. Ona güven, müjde, ikram ve yakınlık ile mukabele et. Ey merhamet edenlerin en merhametlisi olan Allahım).

b) Ölen kişi çocuk gibi mükellef olmayan bir kimse ise, duadaki **ve men teveffeytehû minnâ fe teveffehû ale'l-îmân** (öldüreceklerini iman üzere öldür) cümlesi yerine **Allâhümme'c'alhü lenâ feratan, Allâhümme'c'alhü lenâ ecren ve zuhran, Allâhümme'c'alhü lenâ şâfi'an müşeffe'an** (Allahım! Sen onu bizim için önden gönderilmiş bir sevap vesilesi yap, ecir vesilesi ve âhiret azığı eyle, onu bize şefaati kabul edilen bir şefaatçi eyle!) diye dua edilir.

c) Ölen kişi kadın ise, duanın ana metni ve anlamı aynı kalmak üzere, duadaki **... ve hussa**dan sonraki zamirler kadın yerini tutacak şekilde şöyle değiştirilir: **Ve hussa hâzihi'l-meyyite bi'r-ravhi ve'r-râhati ve'l-mağfireti ve'r-rıdvân. Allâhümme in kânet muhsineten fe zid fî ihsânihâ ve in kânet müsîeten fe tecâvez anhâ ve lakkiha'l-emne**.

Bu duaları bilmeyenler kolaylarına gelen başka uygun dualar da okuyabilirler. "Rabbenâ âtinâ" duası bu dualardan biridir. Ayrıca "Allahım beni, bu ölüyü ve bütün müminleri bağışla" şeklinde dua edilebilir.

E) Cenazeye İlişkin Bazı Meseleler

Kıble yönü araştırılıp ona göre namaz kılındıktan sonra hataya düşüldüğü anlaşılsa, namaz yeniden kılınır. Fakat namazdan sonra cemaatin abdestsiz olduğu anlaşılsa namaz iade edilmez; çünkü imamın namazı sahih olunca, bununla cenaze namazının farziyeti yerine gelmiş olur.

Genel olarak namaz kılmanın mekruh sayıldığı vakitlerde yani güneşin doğması veya batması veya zevale yaklaşması hallerinde cenaze namazı kılmak da mekruhtur. Fakat bu vakitlerde kılınmış olan cenaze namazının iade edilmesi yani yeniden kılınması gerekmez. Bu vakitlerde cenazenin defnedilmesi ise mekruh değildir.

Hanefî ve Mâlikî fakihleri, kıble yönünde sapma meydana geleceği gerekçesiyle, gaip yani orada bulunmayan bir cenaze üzerine namaz kılmayı câiz görmezler. Fakat Şâfiîler'e göre gaip üzerine cenaze namazı kılınabilir. Çünkü Peygamberimiz Necâşî'nin namazını bu şekilde kılmıştır. Hanbelîler'e göre de aradan bir ay geçmedikçe gaip üzerine cenaze namazı kılınabilir.

Namazı kılınmayarak gömülmüş olan bir cenazenin henüz dağılmamış olduğu muhtemel ise, ölünün hakkını ödemiş olmak için, kabri üzerine namaz kılınır.

Diri olarak doğduğu bilinen bir çocuk yıkanıp namazı kılınır. Ölü olarak doğarsa, yıkanır fakat üzerine namaz kılınmaz.

Bir ölü yıkanmadan kefenlenmişse veya bir yerinin yıkanması unutulmuşsa, kefen açılır ve yıkanması tamamlanır. Eğer üzerine namaz kılındıktan sonra durum anlaşılırsa, yine açılır, yıkanması tamamlanır ve namaz iade edilir. Kabre konulup üzerine toprak atılmadığı sürece hüküm böyledir. Fakat kabre konulup üzerine toprak atıldıktan sonra, kabirden çıkarılması artık haramdır. Hiç yıkanmamış bile olsa artık öyle kalır. Ancak namaz kılınmamışsa kabri üzerinde namaz kılınabilir. Benimsenen görüş budur. Kefensiz olarak kabre konulduğu zaman da kabir açılamaz.

Ebû Yûsuf'a göre, yanlışlıkla veya dayanılmaz bir ağrı ve acıdan dolayı olmadıkça, bilerek kendini öldüren yani intihar eden kimsenin cenaze namazı kılınmaz. İşlediği cürmün ağırlığını göstermesi bakımından bu görüş yerinde olmakla birlikte, bu durumun acılı ailenin acısını bir kat daha artıracağı düşüncesiyle, böyle kimselerin de namazının kılınabileceği söylenmiştir.

Anasını veya babasını kasten öldüren kimselerin de cenaze namazı kılınmaz.

Çatışma esnasında öldürülen eşkıyanın, teröristlerin ve soyguncuların da cenaze namazı kılınmaz. Fakat şer'î bir cezanın uygulanması sonucunda ölenlerin cenazeleri yıkanır ve namazları kılınır.

İrtidad ederek Müslümanlık'tan çıkmış olan kimsenin cenaze namazı kılınmayacağı gibi, müslüman mezarlığına da defnedilmez.

Bir müslümanla evli bulunan hıristiyan veya yahudi kadının hangi mezarlığa gömüleceği hususu tartışmalıdır. En doğrusu bu konuda kendisinin bir vasiyeti varsa ona uyulması, yoksa ailesinin isteğine bırakılmasıdır.

Müslüman olanlarla müslüman olmayanların cenazeleri karışacak olsa, ayırt etme imkânı varsa ayırt edilir ve ona göre davranılır. Ayırma imkânı yoksa bu takdirde hepsi yıkanır ve müslümanlara niyet ederek hepsinin üzerine birlikte cenaze namazı kılınır.

F) Taşınması

Cenazeyi teşyî etmek, yani arkasından mezara kadar gitmek sünnettir, bunda büyük sevap vardır. Hatta akraba veya komşulardan olup iyi haliyle bilinmiş kişilerin cenazesini teşyî etmenin nâfile namazdan daha faziletli olacağı söylenmiştir.

Hazırlanmış olan cenazeyi bir an önce götürüp defnetmek iyidir. Cuma günü sabahleyin hazırlanmış olan cenazeyi, cemaati daha çok olsun diye cuma namazı sonrasına ertelemek mekruhtur. Ancak cenaze ile ilgilenildiği takdirde cuma namazının kaçırılacağı endişesi varsa bu takdirde cenaze cuma namazı sonrasına bırakılabilir. Bayram namazı vaktinde hazırlamış olan cenazenin namazı da bayram namazından sonra hutbeden önce kılınır.

Cenazenin taşınmasında sünnet olan şekil, dört kişinin dört taraftan cenazeyi yüklenmesidir. Her bir taraftan sırayla yüklenip onar adım, toplam kırk adım götürmek müstehaptır. Cenaze önce ön taraftan sağ omuza, sonra ayak tarafından sağ omuza alınır. Sonra yine ön taraftan bu defa sol omuza, sonra arka taraftan sol omuza alır. Her bir omuzlamada onar adım yürünür.

Cenazeyi, omuzlara yüklenerek kabre götürmek onların haklarında gösterilen en büyük hürmet ve saygı nişanıdır. Böyle bir hareket insanlığın şeref ve kıymetini gösterir. Bir insanı âhiret evinin kapısına eşya taşır gibi götürmek insanın hassas kalbini incitebilir. Bunun için de bir zaruret olmadıkça cenazeyi sırtlamak, hayvan veya arabaya yüklemek mekruh görül-

müştür. Ancak büyük şehirlerde olduğu gibi, mezarlıkların şehir dışında ve uzak yerlerde olması halinde, cenazenin arabayla taşınması mekruh olmaz.

Cenazeyi takip edenlerin, cenazenin arkasından yürümeleri daha faziletli olmakla birlikte, önden yürümekte de bir kerâhet yoktur. Cenazeyi yaya olarak takip etmek binitli olarak takipten daha faziletlidir. Eğer binitli olarak takip edilecekse, cemaati rahatsız etmemek için ya en önden gitmek ya da cemaatin arkasından gelmek uygun olur. Cenaze vakar içinde izlenmeli, cenaze ve üzüntü ortamına uygun düşecek şekilde davranmalı, gerekmedikçe konuşmamalıdır. Yapılacak iş, dua etmek, tefekkür ve tezekkür etmektir.

Bu bakımdan uygunsuz şekilde davranmak, son zamanlarda görüldüğü gibi, cenazeyi alkışlamak ciddiyetsizlik olmak bir yana, ölüye ve ölü sahiplerine saygısızlıktır ve İslâm dininin öngördüğü edep ölçüsünün dışındadır.

Allah'a isyan anlamını içerecek şekilde dövünüp, saç baş yolmamak ve yersiz sözler söylememek şartıyla cenaze için kalben kederlenmek ve göz yaşları dökerek ağlamak doğaldır ve bu bakımdan günah değildir. Ölü, kendisi sağlığında tavsiye etmedikçe, arkasından ağlayanlar yüzünden kabrinde azap çekmez.

Cenazeyi izleyen kadın erkek herkesin usulünce namaza katılmaları uygun olur. Namaza iştirak etmeyecek olan kimselerin mümkünse namaz kılınan yerlerin uzağında bulunmaları yerinde bir davranış olur.

Cenazeyi takip edenler, hayatın sonlu olduğunu, bir gün kendi hayatlarının da son bulacağını düşünmeli; gün gelip kendisi de böyle eller üzerinde taşınırken, cenazeye katılan insanlara kendisi hakkında "Ne iyi adamdı, incinmedik kırılmadık, bir kötülüğünü görmedik" dedirtmenin anlamını ve önemini hissetmelidir.

G) Defin

Cenaze kabre götürülüp omuzlardan indirilince bir engel yoksa, cemaat oturur. Cenaze omuzdan inmeden oturmaları mekruh olduğu gibi, cenaze yere indikten sonra ayakta durmaları dahi mekruhtur.

Kabrin bir insan boyu kadar derin olması yeterlidir. Kabirlerde lahit yapmak faziletlidir; kabrin içinde kıble tarafı oyulur ve ölü, yüzü kıble tarafına gelecek şekilde sağ tarafı üzere buraya konur. Lahitin önüne tahta, kerpiç veya kamış gibi şeyler konur ve böylece atılan toprak ölünün üstüne

değil, bu şeylerin üstüne gelmiş olur. Bu ölüye saygının bir gereğidir. Eğer kabrin kazıldığı yer lahit yapılamayacak derecede yumuşak veya ıslak ise, bu durumda, dere gibi bir çukur kazılır, ki buna şak (yarma) denir. Gerekirse bunun iki yanı kerpiç veya tuğla gibi bir şeyle örülür. Sonra ölü bunların arasına konur ve üzerine ölüye dokunmayacak şekilde tahta veya kerpiçle tavanımsı bir örtü yapılır. Kabrin dibi ıslak veya yumuşak olduğu durumlarda cenaze tabut ile birlikte gömülebilir. Fakat gerekmedikçe tabut ile gömmek mekruh sayılmıştır. Kimi âlimler kadınların tabut ile gömülmelerini güzel karşılamışlardır.

Kabir temininde güçlük bulunduğu takdirde, daha önce defin yapılmış bir kabre, önceki ölünün çürüyüp sadece kemiklerinin kalacağı bir sürenin geçmesinden sonra ikinci bir cenaze defnedilebilir. Bu süre iklim, bölge ve toprak özelliklerine göre değişiklik gösterebilir. İkinci defin önceki ölünün kemikleri dikkatlice bir kenara toplandıktan sonra yapılır.

Cenaze kıble tarafından kabre indirilir, sağ yanı üzerine kıbleye döndürülür ve kefen üzerinde bağı varsa çözülür. Cenazeyi kabre koyan kişiler **Bismillâhi ve alâ milleti resûlillâh** (Allah'ın adıyla ve elçisinin dini üzere) derler. Cenazeyi kabre koyacak kişilerin sayısı ihtiyaca göre değişir. Kadınları kabre koyacak kimselerin ölüye akrabalık yönünden mahrem olmaları daha uygundur. Kadınlar kabre yerleştirilinceye kadar gerekirse kabirleri üzerine bir perde çekilir.

Definde bulunan kişilerin kabir üzerine üç avuç toprak atarak birinci defada "**Sizi bundan (topraktan) yarattık**", ikincisinde "**Sizi tekrar toprağa iade edeceğiz**", üçüncüsünde de "**Sizi bir kez daha topraktan çıkaracağız**" demeleri müstehaptır.

Kabrin topraktan bir iki karış yükseltilip, deve hörgücü gibi yapılması menduptur. Kabir üzerine su serpmekte -gerekli olmamakla beraber- bir sakınca da yoktur.

H) Kur'an Okuma ve Telkin

Cenaze defni üzerinden bir süre geçtikten sonra, orada Kur'an okumak bazı toplumlarda hoş karşılanmıştır. Genellikle Mülk, Vâkıa, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri, sonra Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk beş âyeti okunur. Sevabı da cenazenin ve diğer müminlerin ruhlarına bağışlanır. Ölünün bağışlanması için dua edilir ve yavaş yavaş cemaat dağılır. Peygamberimiz bir cenaze gömüldükten sonra bunları yapmamakla beraber hemen dönmez, bir

müddet mezarı başında bekler ve cemaate şöyle derdi: **Kardeşiniz için yüce Allah'tan mağfiret isteyiniz ve kendisine sükûnet vermesini dileyiniz. O şimdi sorguya çekilmektedir** (Ebû Dâvud, "Cenâiz", 67-69).

Telkin. Cenaze kabre konduktan ve başında Kur'an okuma da tamamlandıktan sonra, kalabalığın orayı terkedip geride kalan bir kimsenin kabrin başında yüksek sesle ve ölüye hitaben iman esaslarını hatırlatması işleminin adıdır. Peygamberimiz'in *"Ölülerinize 'lâ ilâhe illallah' telkin ediniz"* (Müslim, "Cenâiz", 1) sözündeki "ölüleriniz" kelimesi, âlimlerin çoğunluğu tarafından, "ölmek üzere olanlarınız" şeklinde anlaşılmış ve bunlar telkinin sadece ölüm döşeğindeki hasta için olduğunu, definden sonraki telkinin meşrû olmadığını söylemişlerdir. Bazı Hanefî âlimleri ise bu konuda açık bir hüküm bulunmadığını, yani ölü defnedildikten sonra telkin vermenin tavsiye edilmediği gibi yasaklanmadığını ileri sürmüşlerdir. Mâlikîler'e göre de telkin, ölüm döşeğinde iken verilir; gömüldükten sonra telkin vermek ise mekruhtur.

Hanefî mezhebinde mükelleflik yaşına girdikten sonra ölen kimsenin mezarı başında telkin verilmesi meşrû görülmüştür. "Telkin yapılmaz", "Ne yapın denir, ne de yapmayın" diyen Hanefî fıkıhçılar da vardır. Şâfiî mezhebine ve bir kısım Hanbelî fıkıhçılara göre de, telkin yapılması müstehaptır.

Telkin şöyle yapılır: Cenaze defnedildikten sonra iyi hal sahibi bir kimse ölünün yüzüne karşı durur ve ona ismiyle hitaben "Ey falan!" diye üç kez seslenir ve sonra şöyle der:

"Üzkür mâ künte aleyhi min şehâdeti en lâ ilâhe illallah..."

"Ey falan! Hayatta iken üzerinde olduğun, benimsediğin şu hususları unutmayasın: Allah'tan başka Tanrı yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir. Cennet ve cehennem gerçektir, yeniden diriliş vardır, kıyamet saati kuşkusuz gelecektir. Allah kabirde yatanları yeniden diriltecektir. Yine unutma ki, sen Rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, peygamber olarak Muhammed'i, imam olarak Kur'an'ı, kıble olarak Kâbe'yi ve kardeş olarak müminleri seçmiş ve bununla mutlu olmuştun. Rabbim olan Allah'tan başka Tanrı yoktur, ben ona dayandım, büyük arşın Rabbi de O'dur."

Bundan sonra üç kere, **Yâ abdellâh, kul lâ ilâhe illallâh** (Ey Allah'ın kulu, lâ ilâhe illallah de) denilmesi ve bunun ardından üç kere **Rabbim Allah, dinim İslâm, peygamberim Muhammed'dir. Ey Rabbim, sen onu tek başına bırakma, vârislerin en hayırlısı sensin** denilmesi âdet olmuştur. Umulur ki bu telkinler ölüye yarar sağlar, orada bulunanlara ikaz olur.

Bir kimse "Falan zat beni yıkasın, namazımı kıldırsın veya beni kabre koysun" şeklinde vasiyet ederse, bu vasiyeti yerine getirmek gerekmez. Ancak ölünün velisi olan kişi, buna rızâ gösterirse bu vasiyet yerine getirilir.

Cenazeyi taşımak veya kabri kazdırmak için ücretle adam tutmak câizdir.

Bir kimsenin kendisi için kefen alıp hazırlaması câiz olduğu gibi, günümüzde şehirlerdeki cârî âdete göre aile mezarlığı olarak mezar yeri almak da -genel olarak müslümanlara bir sıkıntı getirmezse- câizdir. Tabii ki aslolan, bir insanın kendisi için kabir hazırlaması değil, kendisini kabir için hazırlamasıdır.

Cenazenin gündüzün gömülmesi müstehaptır; gece defnedilmesini mekruh görenler, gecenin ve karanlığın yol açacağı sakıncaları göz önünde bulundurmuşlardır. Başkaca bir sakınca bulunmadığında gece de defin yapılabilir.

Ölünün velisi, ölünün gömülmesinin ertesi gününden başlayarak yedinci güne kadar, imkânı ölçüsünde fakirlere sadaka vermeli ve sevabını ölüye bağışlamalıdır. Bu bir sünnettir. Bunu yapamazsa iki rek'at namaz kılarak sevabını ölüye bağışlar.

Ölü sahiplerinin ölümün birinci, üçüncü günlerinde veya haftasında yemek vermeleri konusunda herhangi bir sünnet veya tavsiye bulunmamaktadır. Bununla birlikte, ölü sahiplerine eziyet olmamak, gereğinden fazla önemsememek yani dinî bir görev saymamak şartıyla ve daha ziyade fakirlerin doyurulmasına yönelik olarak bu zamanlarda yemek verilebilir. Komşuların ilk üç gün içerisinde, ölü sahipleri için yemek hazırlayıp getirmeleri, ülkemizde yaygın olarak yapılan güzel âdetlerdendir.

I) Tâziye

Tâziye, ölünün yakınlarına mümkün olduğunca teselli edici, rahatlatıcı sözler söylemek ve üzüntüsünün paylaşıldığını göstermekten ibarettir. Tâziye için çoğunlukla "Allah size güzel sabırlar ihsan etsin ve mükâfatını da versin", "Başınız sağ olsun! Allah geride kalanlara ömür versin!" gibi sözler söylenir. Tâziyenin kabristanda veya ölünün kapısının önünde yapılması mekruh görülmüştür.

Tâziye süresi, aynı yerde yaşayanlar için üç gündür. Tâziyenin üç gün içinde yapılması müstehaptır. Ölü sahipleri normal hayata daha çabuk dönebilseler diye, üç günden sonra tâziye yapmak mekruh kabul edilmiştir. Ölü sahipleri yapılacak tâziyeleri kabul için üç gün süreyle evlerinde oturabilir-

ler. Başka yerde oturanlar veya aynı yerde olduğu halde haberi olmayanların üç günden sonra tâziye yapmaları mümkün görülmüş ise de, aslolan tâziye işinin üç gün içinde bitirilmesidir.

J) Iskat ve Devir

İbadetlerde ıskat, namaz, oruç, kurban, adak, kefâret gibi ibadet ve borçları ifa etmeden vefat eden bir kimseyi bu borçlarından kurtarmak için fakirlere fidye ödenmesi işlemini ifade eder. Fıkıhta daha çok namaz ve oruç borcunu düşürme anlamına gelen ıskāt-ı salât ve ıskāt-ı savm terimleri kullanılır. Burada fidyeden maksat söz konusu ibadetlerin yerine geçmesi amacıyla yapılan nakdî veya aynî ödemelerdir. Bu bağlamda ıskāt-ı salât, bir kimsenin sağlığında eda veya kazâ edemediği namaz borçlarını uhdesinden düşürebilmek için ölümünden sonra fidye ödenmesi işlemini, devir de bu fidye ödemede geliştirilen bir yöntemi ifade eder.

a) Iskat

Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yukarıdaki anlamda ıskat söz konusu olmadığından, ıskāt-ı salât ve ıskāt-ı savm anlayış ve uygulamasının Kitap, Sünnet ve sahâbe fetvalarından delillendirilmesi yerine, fıkhın gelişim seyri göz önünde tutularak ele alınması daha doğru olacaktır. Öte yandan, ıskāt-ı salât telakki ve uygulaması hem teori hem de tarihî seyir itibariyle ıskāt-ı savm fikrine dayandırıldığı için, öncelikli olarak ıskāt-ı savm, sonra da ıskāt-ı salât hakkında bilgi verilmesi yerinde olur.

İbadetler ve bu nitelikteki kefâretler Allah hakkı grubunda yer aldığı için kural olarak ıskat kabul etmez. Dinî mükellefiyetlerin ifasında mükellefin niyeti ve ibadetin Allah rızâsı için yapılması ibadetin özünü, şekil şartları ise maddî unsurunu teşkil edeceğinden, ibadetler ancak şâriin belirlediği sebeplere bağlı olarak ve O'nun emrettiği tarzda yerine getirilirse ifa edilmiş sayılır. İbadetlerin dinin taabbüdî (kulluğu ve teslimiyeti sembolleştiren) hükümlerinin en başında yer almasının da anlamı budur.

Fıkıh kültüründe ibadetler; bedenî, malî, hem bedenî hem malî şeklinde üçlü ayırıma tâbi tutulur ve her bir ibadetin mükellef tarafından zamanında, bizzat ve ayrı ayrı ifa edilmesi gerektiği, her ibadetin kendine mahsus bir sebebi ve gayesi olduğu, hiçbirinin diğerinin yerine geçmeyeceği önemle vurgulanır. Aynı şekilde namaz, oruç gibi bedenî-şahsî ibadetlerin mükellef adına bir başkası tarafından yerine getirilmesi de (niyâbet) câiz görülmemiştir. İbadetlerin ifasıyla ilgili genel prensipler böyle olmakla birlikte şâri', dinde

kolaylık ilkesinin de bir gereği olarak, sınırlı ârizî hallerde bazı istisnaî hükümler sevketmiş ve ifa edilemeyen bazı ibadetlerin aynı veya başka cinsten bir diğer ibadet ya da fiille telâfisine imkân tanımıştır. Seçimlik kefâretler, hacca gidemeyenin yerine bedel gönderilmesi, kadınların hayız ve nifas hallerinde namazdan muaf tutulması ve orucu da -ileride kazâ etmek üzere- tutmamaları, hasta ve yolcunun oruç tutup tutmamakta serbest olması ve tutmadığı oruçları diğer günlerde kazâ edebilmesi, unutma veya uyku sebebiyle kılınamayan namazın ilk fırsatta kılınması gibi hükümler bunun örnekleri ise de bu grupta yer alan belki de en önemli istisnaî hüküm oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin bunun yerine fidye ödemeleridir (el-Bakara 2/184). Hanefî fakihlerinin oruç yerine fidyenin ödenmesine "misl-i gayr-i ma'kūl ile kazâ" demeleri de bunun istisnaî ve kural dışı olduğunu belirtmeyi amaçlar (Serahsî, I, 49).

İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel ve Seleme b. Ekva'ın da aralarında bulunduğu bir grup sahâbî, *"Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun"* (el-Bakara 2/185) meâlindeki âyet nâzil oluncaya kadar ashaptan dileyenin oruç tuttuğunu, dileyenin de tutmayıp fidye verdiğini, bu âyet nâzil olduktan sonra ise oruç tutmaya gücü yetenler hakkında fidye hükmünün neshedilip yalnız hasta ve yaşlılar için bir ruhsat olarak kaldığını belirtirler (Müslim, "Sıyâm", 149-150; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 218). Bu sebeple, oruçta fidye ile ilgili âyette (el-Bakara 2/184) geçen *"Oruç tutmakta güçlük çekenler" (oruca zorlukla güç yetirenler veya güç yetiremeyenler)* kaydı ile bir sonraki âyette yer alan ramazan ayına erişen herkesin oruç tutması emri birlikte ele alınarak, oruç tutmaya gücü yetenlerin fidye ödemesinin câiz olmadığı hususunda görüş birliğine varılmıştır. Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulaması da bu yönde olmuştur. Sonuç olarak, İslâm âlimlerinin ortak kabulüne göre, ihtiyarlık ve iyileşme ümidi kalmamış hastalık sebebiyle oruç tutamayan kimseler, kazâ etmeleri de mümkün olmadığı için tutamadıkları gün sayısınca fidye öderler. Âyetin tutulamayan orucun kazâ edilmesini değil de her bir oruç için bir fakir doyumu fidye ödenmesini emretmesi, burada hastalık, bünye zayıflığı, meşakkat ve yolculuk gibi geçici bir mazeretin değil, yaşlılık ve iyileşme umudu kalmamış hastalık şeklinde devamlılık arzeden bir mazeretin kastedildiği yorumuna haklılık kazandırmıştır. Bu kimselerin, tekrar sağlığa kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmediğinden tutulamayan orucun, aynı cinsten bir ibadetle telâfisi talep edilmemiş, "Her bir oruç için bir fakiri doyurma" şeklinde sosyal amaçlı, orucun mahiyetiyle de alâkalı bir başka ibadet istenmiştir. İslâm ümmeti içinde ortaya çıkan ıskāt-ı savm ve akabinde ıskāt-ı salât tatbikatı, temelde âyetin sınırlı mazeretler için getirdiği bu istisnaî hüküm etrafında geliştirilen zorlama yorum ve temennilerden

kaynaklandığından âyetin kimler için hangi imkân ve hükümleri öngördüğünün iyi bilinmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

Ölüme kadar her geçen gün bünyesi zayıflayan hasta ve yaşlıların, tutamadıkları farz oruçları için kaideten sağlıklarında fidye ödemeleri, değilse fidyenin ödenmesini vasiyet etmeleri gerekir. Böyle bir vasiyetin mevcudiyeti ve terekenin üçte birinin de yeterli olması halinde mirasçıların bu fidyeyi ödemeleri dinî bir vecîbedir. Vasiyeti yoksa veya üçte bir yeterli değilse, mirasçıların teberru kabilinden bunu ödemeleri tavsiye edilmiştir.

Yukarıda özetle verilen hükümler, devamlı hastalık ve yaşlılık sebebiyle oruç tutamayanlara mahsus olup bu iki durumun dışında kalan yolculuk, hastalık, gebelik, süt emzirme, ileri derecede açlık ve meşakkat gibi mazeretler oruç tutmamaya veya başlanmış bir orucu bozmaya ruhsat teşkil etse de, tutulamayan oruçlar için fidye ödenmesini câiz kılmaz, mazeret hali kalktıktan sonra kazâ edilmeleri gerekir. Bu kimseler kazâ edemeden vefat etmişse, mirasçıların aynı şekilde bu oruçlar için de fidye vermesi İslâm âlimlerince câiz, hatta tavsiye edilen (mendup) bir davranış olarak görülmüştür. Bu konuda fıkıh mezhepleri arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Çünkü kazâ borcunu geciktirmemek gerekli ise de, burada başlangıçta mazerete, devamında ise ihmale ve ileride kazâ etme ümidine dayalı hoş görülebilir bir terk söz konusudur. Ayrıca vefat, bu kimsenin orucunu kazâ etme imkân ve ihtimalini ortadan kaldırdığından yaşlı ve hasta için söz konusu olan acz hali burada da var sayılabilir.

Mükellefin oruç borcunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi (ıskāt-ı savm) arzu ve teşebbüsünün yukarıda özetlenen şartlarla ve zikredilen iki durumla sınırlı kalması beklenirken hangi dönemde başladığı tam olarak bilinemeyen fakat hicrî II. asrın sonlarına doğru ortaya çıkması muhtemel olan bir yorum ve kıyaslama ile, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmamış ve kazâ da etmemiş kimse adına vefatından sonra fidye verilebileceği ve bu fidyenin ölenin oruç borcunu ıskat etmesinin muhtemel olduğu görüşü gündeme gelmiş ve uygulama alanına girmeye başlamıştır. Fakihlerin çoğunluğuna ait olduğu sanılan bu görüş, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmayıp kazâ da etmeyen kimsenin vefat etmekle kazâ etme imkânını yitirdiği için, mazerete binaen oruç tutamayan kimsenin durumuna kıyasen bu kimse adına da fidye verilebileceği, vasiyeti varsa kıyasın daha güçlü olacağı gerekçelerine sahiptir. Hanefî kaynaklarında, İmam Muhammed'in ölenin vasiyeti olmasa bile mirasçıların onun oruç borcu için fidye vermesinin Allah'ın dilemesine bağlı olarak yeterli olacağını söylediği rivayet edilir. Yine ileri dönem fıkıh kitaplarında,

vasiyetin bulunması kaydıyla veya mutlak olarak fidye ile ıskāt-ı savmın câiz olduğu ve bunun cevazı hakkında nas bulunduğunun ifade edilmesi de, bu son kıyasın dayandırıldığı âyet hükmünün mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için de fidye verilebileceğini kapsadığı iddiasını içermesi yönüyle tetkike muhtaç bir konudur. Konu, diğer fıkıh mezheplerinde de, benzeri bir yaklaşımla ele alınır.

Iskāt-ı savm hakkında yapılan bu genişletici yorumun, yine hicrî II. yüzyılın sonlarından itibaren namaz hakkında da düşünülmeye başlandığı tahmin edilmektedir. Kişinin sağlığında iken kılmadığı veya kılamadığı namazlar için vefatından sonra fidye verilerek borcunun düşürülmesi temenni ve teşebbüsüne ad olan ıskāt-ı salât hakkında, İmam Muhammed eş-Şeybânî hariç tutulursa ilk Hanefî müctehidlerinden olumlu bir görüş bilinmemektedir. Kaynaklarda İmam Muhammed'in *ez-Ziyâdât*'ta ıskāt-ı savm için yukarıdaki görüşünü açıkladıktan sonra "Bir kimse namaz borcu için fidye verilmesini vasiyet etse, Allah'ın dilemesine bağlı olarak bu fidye onun için yeterli olur" temennisini belirttiği, ancak ıskāt-ı savm hakkında kıyas yaparken namaz hakkında böyle bir kıyasa girişmeyip namazın hükmünü orucunkine ilhak etmekle yetindiği aktarılır. Burada kıyastan değil de ilhaktan söz edilmesi, kıyasın dayandırılabileceği bir aslın bulunmayışındandır. Bir mazeret sebebiyle kılınamayan farz namazların bu mazeret kalkınca hemen kılınması veya kazâ edilmesi emredilmiş ise de (Buhârî, "Mevâkīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 314; Ebû Dâvûd, "Salât", 11), mazeretsiz olarak kasten terkedilen namazların daha sonra kazâ edilmesi gerektiğine ve bu kazânın kişiden namaz borcunu düşüreceğine dair açık bir nas yoktur. Böyle olunca, kılınmayan veya kılınamayan bir farz namazın yerine, sağlığında mükellefin veya vefatından sonra mirasçılarının fidye vermesinin cevazını ve bu fidyenin söz konusu namaz borcunu düşüreceğini açık veya dolaylı şekilde bildiren hiçbir âyet veya hadisin bulunmaması gayet tabiidir. İmam Muhammed'in ıskāt-ı salât hakkında "Allah dilerse yeterli olur" şeklinde ihtiyatlı bir temennide bulunması da bu sebeptendir. Serahsî de, ölenin namaz borcu için verilecek fidyenin namazın yerine geçmesinin kesinlik taşımadığını, fakat bunun Allah'ın lutuf ve keremine kaldığını söyler (*Usul*, I, 51).

Zaten ıskāt-ı salâtın cevazına kail olan fakihler de, namaz ve oruç borcuyla vefat eden kimsenin her iki ibadet açısından da ifa edemez olma (acz) durumuna düştüğünü, namazın oruçtan daha önemli olduğunu, oruç hakkındaki ruhsatın gerekçesinin "acz" olması halinde namazı da oruca ilhak etmenin ihtiyaten de olsa mümkün olacağını, ancak cevazın şüpheli, ıskatın da bir temenniden öteye geçmediğini ifade ederler. Öte yandan ıskāt-ı salât hakkındaki bu yorum ve temenniler, namaz borcuyla ölen kimsenin bu

yönde vasiyetinin bulunması ve bıraktığı malın üçte birinin buna yeterli olması kaydıyla söz konusu edilir. Ortada böyle bir vasiyet veya mal yokken mirasçılar kendiliklerinden böyle bir çabaya girmişlerse, ölenin, ibadetinin bu şekilde olsun telâfisine yönelik bir niyet ve ihtiyarı bulunmadığı için namaz borcunun fidye ile sâkıt olması temennisinin daha da şüpheli ve zayıf hale geldiği, belki sadece fakirlere fidye olarak dağıtılan para sebebiyle bir hayır ve tasadduktan söz edilebileceği dile getirilir.

Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş, namaz borcuyla veya itikâf adak borcuyla ölen kimsenin yakınlarının ölen adına bu ibadetleri ifa etmesinin de, fidye vererek bu borçları düşürmesinin de câiz olmadığı yönündedir. Bununla birlikte orta ve ileri dönem Şâfiî literatüründe, İmam Şâfiî'nin oruç borcuyla ilgili görüşünden yola çıkılarak yakınlarının ölen adına bu iki ibadeti ifa edebileceği, yine tahrîc usulü işletilerek ölenin namaz ve itikâf borcu için fidye verilebileceği görüşleri dile getirilir. Ancak bunun, VIII. yüzyıl Şâfiî fakihlerinden Sübkî'nin de yaptığı gibi istisnaî ve biraz da Hanefîler'i takliden gidilebilecek bir çözüm olduğu belirtilerek mezhepte tercih edilen görüşün bu olmadığı vurgulanmak istenir.

İfa edilemeyen ibadetler için mükellefin vefatından sonra fidye ödenmesinin cevazı ve borcu düşürücü olup olmadığı tartışması, bedenî ibadet olmaları sebebiyle namaz ve oruç üzerinde odaklaşır. Mükellefin sağlığında iken ifa etmediği kurban, adak, malî kefâret veya zekât gibi ibadetlerin vefatından sonra vasiyetine bağlı olarak hatta mirasçılar tarafından kendiliğinden malî ödeme ile telâfi edilmesi, hem iki ifa arasında cins birliğinin bulunması hem de bu tür ibadetlere üçüncü şahısların haklarının taalluk etmesi ve malî ibadetlerde niyâbetin kural olarak câiz olması sebebiyle daha anlamlıdır. Bu ödemelerin, mükellef tarafından bizzat yerine getirilmeyişi ve niyetin bulunmayışı sebebiyle ibadet niteliği tartışmalı olsa bile en azından üçüncü şahısların (fakirlerin) haklarını ıskat edebileceği savunulabilir. Öte yandan fidye, kefâret orucu gibi başka bir ihlâlden doğan ve seçimlik bir ceza olarak tutulması gereken oruçlarda değil de ramazan orucu gibi bizâtihî asıl olan oruçta gündeme getirilir.

b) Devir

Iskāt-ı savm ve salâtın kıyaslama, ilhak ve temenni tarzında da olsa tartışmaya açılması ve ölenin bütün ibadet borçlarının fidye ile ıskat edilebileceği düşüncesinin kamu oyuna aksetmesi, bu yönde bir uygulamanın hızla yaygınlaşmasının bir âmili olduğu gibi, bu imkân bedenî ibadet yükümlülüğü açısından zengin ve fakir arasında bir ayırım yaptığı için ayrı bir tartışmayı da başlatmış oldu. Çünkü söz konusu anlayış ve uygulama gün-

deme geldiğinde sadece malî imkânı elverişli olan aileler ve mirasçılar vefat eden yakınlarının yüksek meblağlar tutan fidye borcunu ödeme imkânı bulmaktaydı. Bu ayırımın yol açtığı sıkıntı, hicrî IV. yüzyılın sonlarından itibaren "devir" işleminin bulunması ve câiz görülmesiyle giderilmeye çalışıldı. Devir, ıskat için fakirlere nakdî bedeli tamamen vermek yerine muayyen bir miktarı hibe edip tekrar hibe yoluyla ondan geri alma ve toplam borç miktarına ulaşıncaya kadar bu hibe ve karşı hibe işlemini devam ettirme usulünün adıdır. Böylece elde devredilen para ile devir sayısının çarpımıyla elde edilen meblağın fidye olarak hibe edilmiş olacağı, neticede de ıskat için gerekli fidyenin tamamen ödenmiş olacağı var sayılmaktadır.

Ölenin toplam fidye borcunun hesaplanmasında sadece ifa edemediği namaz ve oruç borçları için fidye verilmesi, kurban, adak ve kefâret türündeki bilfiil ibadet borçlarının ödenmesi ile yetinilmeyip ihtiyaten ölenin bulûğdan vefatına kadar devam eden döneme ait bütün bedenî ibadetleri ve Allah hakkı grubundaki bütün dinî mükellefiyetleri göz önünde bulundurulup bunlar fidye ile ıskat edilmek istenir. Bu yaklaşım ve arzu, haliyle ödenecek meblâğı yükseltmekte ve devri âdeta kaçınılmaz kılmaktadır. Öte yandan, devir usulüyle önemli bir ödeme kolaylığı getirilmiş olması da böyle bir talebi ve hesaplama yöntemini teşvik etmektedir. İşlemin sonunda arada devrolunan miktar fakirlere verilir ve böylece toplam borç miktarı kadar para fidye olarak dağıtılmış sayılır. Zekât ödeme dahil diğer malî mükellefiyetlerin ifasında câiz olmayacağı açıkça belirtilen bu işleme belli bir dönemden sonra bazı fakihlerin ıskāt-ı savm ve salâtta istisnaî olarak cevaz vermeye başladığı, sorulan fetvalar ve verilen cevaplar dikkatlice incelendiğinde, onların bu yönelişinin temelinde, herhangi bir şer'î delilden ziyade ümit, ihtiyat ve temenniye dayalı bir iyimserliğin, âdet baskısının ve bazan menfaat beklentisinin yattığı görülür.

Öte yandan, bedenî ibadetlerde aslolan fakirle zenginin eşit olmasıdır. Ölenin namaz ve oruç borcunu fidye ödeyerek ıskat etme bir imkân ise bu imkânı, yakınlarının ibadet borçları için fidye verme arzusu içinde olan fakat malî durumları buna elvermeyen fakir ailelere de tanımak ve böylece bedenî ibadetlerde mükellefiyet ve ifa imkânı yönüyle eşitlik ilkesini korumak gerekir. Bu düşünce de devir işleminin câiz görülmesinde önemli bir âmil olmuştur. Bu fakihler, devir usulüne, vasiyet edilen miktarın (ki bu miktar terekenin kural olarak üçte birini geçemez) toplam fidye borcunu ödemeye yetmemesi durumunda başvurulabileceğini belirtmiş ve devirin, daha fazla harcama yapmak istemeyen zenginler için bir hile kapısı olmayıp fidye borcunu başka türlü ödeme imkânı bulunmayanlar için zayıf bir ümide de dayansa âdeta son çare olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Bu fakihlerin

böyle bir cevaz kapısını aralarken iyi niyetle hareket ettikleri ve tasaddukla, hayır ve hasenatla sonuçlanması sebebiyle ıskat ve devir işlemine sıcak bakmış olacakları doğrudur. Ancak açılan bu cevaz yolunun, yukarıda zikredilen sınırlandırıcı ve yönlendirici mülâhaza ve kayıtlar da göz ardı edilerek daha sonraları dinî bir imkân veya gereklilik olarak telakki edilip zengin-fakir herkes tarafından alabildiğince kullanıldığı ve âdeta dinî ödevlerde hileyi sembolize eden bir gelenek halini aldığı da inkâr edilemez.

Sonuç itibariyle, âyette sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahibi kimselerin fidye vermesinin emredildiği, bunun dışındaki ıskāt-ı savmın âyette yer almadığı, ıskāt-ı salâtın ve devir işleminin ise Kur'an veya Sünnet'ten herhangi bir delile veya fıkhî hüküm elde etmede kullanılan bir usule dayanmadığı açıktır. Zaten bedenî ibadetler ruhun Allah'a yükselişini sembolize ettiği, kişinin kendini geliştirip eğitmesine yardımcı olduğu ve tabii olarak mükellef açısından birçok mânevî ve derunî yararlar taşıdığı için bunların sıradan bir borç-alacak ilişkisi çerçevesinde mütalaa edilmesi ve neticede ıskat usulünün alternatif ifa olarak görülmesi bu ibadetlerin ruh ve amacına aykırıdır. Ancak vefat eden kimsenin yakınlarının müteveffanın uhrevî mesuliyetini azaltacak bir şeyler yapabilme yönündeki iyi niyeti ve gayreti, müteahhirînden bazı fakihlerin de ihtiyat ve temenniden öte gitmeyen fakat neticede fakirlere tasaddukla sonuçlanan ıskat işlemine engel olmamaları hatta olaya sıcak bakmaları, bu sürecin tabii bir devamı olarak fakirler için de devir usulünün bulunması, ıskat ve devrin İslâm toplumunda hızla yaygınlaşmasının temel âmili olmuştur. Mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için ıskāt-ı savmın, bütünüyle ıskāt-ı salâtın ve devrin cevazı yönünde Kur'an'da, sünnette veya sahâbenin ve müctehid imamların fetvalarında hiçbir açıklama yer almadığı halde bütünüyle ıskat ve devrin uygulamada giderek yaygınlaşması, bunun İslâm'ın öngördüğü veya cevaz verdiği bir usul olarak algılanmasına, insanların sağlıklarında ibadetleri ifada tembellik etmesine veya ihmalkâr davranmasına, İslâm'ın bu âdet sebebiyle yanlış anlaşılmasına ve haksız ithamlara mâruz kalmasına yol açmaktadır. Ancak ölen için bir şeyler yapıp Allah'ın rahmetini umma, dinî bir görevi ifa etme, bu vesileyle ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi birçok farklı niyetin içiçe olduğu, psikolojik ve iktisadî sebeplerin ve sosyal baskının ön plana çıktığı bu işlemin sadece ilmî ve şeklî bir yaklaşımla bid'atlardan ve yanlışlardan arındırılması da kolay görünmemektedir. Din adına yapılan bu tür yanlış uygulamaları önlemenin belki de en etkili yolu, geride kalanların ölenler için yapabilecekleri en iyi hizmetin onların namaz-oruç borcu için para ödemek değil kendi ibadetlerini düzenli şekilde yerine getirmek, dünyada iyi bir müslüman olarak yaşamak ve ölen yakınları için, sevabını onlara bağışlamak üzere hayır, eser, iyilik, ibadet ve dua yapmak olduğu bilincine ermeleridir.

K) Şehidlere Ait Hükümler

Allah yolunda canını veren kimseye **şehid** denir (çoğulu **şühedâ**). Böyle bir kişiye şehid denilmesinin ne anlama geldiği konusundaki görüşlerden bazıları şunlardır: Böyle bir kişiye şehid denilmiştir; çünkü bu kişinin cennete gireceğine şahitlik edilmiştir. Böyle bir kişiye şehid denilmiştir; çünkü ölümü anında birtakım rahmet melekleri hazır bulunmuştur. Böyle bir kişiye şehid denilmiştir; çünkü kendisi Cenâb-ı Allah'ın mânevî huzurunda hazır olarak rızıklandırılacaktır.

Şehidlik Muhammed ümmetine tahsis edilmiş üstün bir pâye, büyük bir mertebedir. Kur'an'da *"Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyin! Onlar diridirler, fakat siz farketmiyorsunuz"* (el-Bakara 2/154) ve *"Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın! Onlar diridirler. Rableri katından rızıklandırılmaktadırlar"* (Âl-i İmrân 3/169) buyurulmuştur. Peygamberimiz de bir hadislerinde *"Şehid cennettedir"* buyurmuş (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 25), başka bir hadiste de *"Allah katında hayırlı bir mertebede iken ölmüş kullar içinde, dünya içindekilerle birlikte kendisine verilecek olsa bile, şehidden başka hiçbir kimse yeniden dünyaya gelmek istemez. Çünkü şehidler, şehidliğin ne denli üstün bir mertebe olduğunu görmüş oldukları için, dünyaya dönüp yeniden bir kere daha şehid olmak için can atarlar"* (Buhârî, "Cihâd", 6) diyerek, âhirette verilen üstün mertebe yanında şehâdet şerbetini içmenin, şehidliği tatmanın da ayrı bir zevki bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır. İslâm dininde şehidlik yüksek bir mertebe olarak kabul edildiği ve Allah yolunda öldürülenler şehidlik pâyesiyle taltif edildiği için, müslümanlar açısından Allah yolunda ölmek sevimli ve gönülden istenen bir iş haline gelmiştir.

Birçok hadiste hangi durumda bir müslümanın şehid olacağı konusuna açıklık getirilmiştir. Bir hadiste, canı, malı ve namusu uğruna ölen kişinin şehid olacağı bildirilmiştir. Korunması dinin amaçları arasında yer alan can, mal ve namus uğruna ölmenin şehid olarak nitelendirilmesi, bu hususlara dinimizde ne kadar önem verildiğini de göstermektedir.

İslâm hukukçuları ilgili hadislerden yola çıkarak dünyevî ve uhrevî hükümler bakımından şehidleri üç kısımda değerlendirmişlerdir.

1. Hem dünya hem âhiret hükümleri bakımından şehid sayılanlar: Bunlar Allah yolunda savaşırken öldürülen kişilerdir. Kâmil mânada şehid bunlardır ve bunlara "hükmî şehid" denilir. Bu tür şehidler yıkanmaksızın, kanlı elbiseleriyle defnedilir, elbiseleri onların kefeni yerine geçer. Üzerindeki silâh ve başka ağırlıklar alındıktan sonra cenaze namazı kılınarak defnedilir. Di-

ğer üç mezhebe göre, şehidlerin yıkanmasına gerek olmadığı gibi üzerlerine cenaze namazı kılınmasına da gerek görülmemesi, yine şehidin elde etmiş olduğu yüksek pâye ile ilgilidir.

2. Sadece dünya hükümleri bakımından şehid sayılanlar: Kalbinde nifak bulunmakla yani münâfık olmakla birlikte, dış görünüşü itibariyle müslüman olduğuna hükmedilen ve müslümanların saflarında bulunduğu sırada düşman tarafından öldürülen kişiler bu grupta yer alır. Bunlar dünyada yapılacak işler bakımından şehid muamelesi görürler.

3. Sadece âhiret hükümleri bakımından şehid sayılanlar: Allah yolunda savaşırken aldığı bir yaradan dolayı o anda değil de, daha sonra ölen kişiler bu grupta yer alırlar.

Ayrıca hadislerde şehid oldukları bildirilmekte olan, yanlışlıkla veya haksız yere öldürülen kişi, yangında, denizde veya göçük altında can veren kişiler; veba, kolera, sıtma gibi yaygın ve önlenmesi zor hastalıklar sebebiyle ölenler, ilim tahsili yolunda, helâl kazanç uğrunda, gerek kendisinin gerekse, -isterse gayri müslim olsun- başkalarının can, mal ve namusları uğrunda ölenler, loğusa iken ölen ve cuma gecesinde ölen kimseler de bu grupta yer alan şehidlerdir.

Kur'an'da *"Allah'a ve elçisine itaat eden kimseler; Allah'ın nimetine mazhar olmuş bulunan peygamberler, sıddîklar, şehidler ve iyi/sâlih kullar ile birlikte bulunacaklardır"* (en-Nisâ 4/69) buyurularak, şehidlerin Allah katındaki itibarına işaret edildikten sonra Allah ve Resulü'ne itaat eden, yani İslâm dininin getirdiği hükümlere boyun eğen kimsenin de aynı şekilde iyi muamele göreceği belirtilir. Hz. Peygamber de *"Kim şehid olmayı içtenlikle dilerse, Allah onu şehidlerin menzilesine ulaştırır, bu kişi isterse yatağında ölmüş olsun"* (Müslim, "İmâre", 156-157; Nesaî, "Cihâd", 36) buyurarak müslümanın iyi niyet ve samimi arzusunun bile Allah katında üstün bir değere sahip olduğunu belirtmiştir.

Yedinci Bölüm

Oruç

I. İLKELER ve AMAÇLAR

Allah'ın buyrukları ve yasakları elbetteki kulların iyiliği içindir. İslâm bilginleri bütün hükümlerin insanların yararlarını gerçekleştirme amacına yönelik olduğu konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bu bakımdan, Allah'ın yapılmasını istediği şeylerde kullar için çok büyük faydalar, yasakladığı şeylerde ise büyük zararlar bulunduğu kesindir. Kur'ân-ı Kerîm'de akla aykırı hiçbir emir ve yasak bulunmamakla birlikte, bütün emir ve yasakların yarar ve hikmetlerini bilmek de mümkün değildir. Kaldı ki, ibadetler dinin bir yönüyle akıl üstü ve bir yönüyle sembolik törenleri kapsamında değerlendirildiği vakit, o dinin mensupları, benimsemiş oldukları dinin bu gereklerini bir hikmet, bir yarar arama telâşına düşmeden yerine getirmek durumundadırlar. Bununla birlikte öteden beri İslâm bilginleri çeşitli ibadetlerin yarar ve hikmetleri konusunda kafa yormuş, bunların kişisel pratik yararlarından çok, insan nefsinin arındırılması ve yükseltilmesi yolunda fonksiyonel hale getirmeye çalışmışlardır. İbadetleri, bir hedefe erişmenin yolu olarak görebilenler için bu kulluk görevleri, artık sırtta taşınan ve bir an önce indirilmeye çalışılan bir yük olmaktan çıkar ve âdeta üzerinde yükseklere ulaşılan bir araç haline gelir. İbadet esasen Hakk'ın emrine riayet olduğu gibi,

sonuç itibariyle, halkın hakkına riayeti de içerir. Bu sebeple de ibadette Hakk'ın ve halkın hukukuna riayet birlikte gerçekleşir.

İslâm dini ferdin toplum içinde uyumlu, güvenilir ve hoşgörülü olmasını sağlamaya yönelik düzenlemeler getirdiği gibi onun yaratıcı ile olan bağlantısını daha derinden hissetmesine, devam ettirmesine ve geliştirmesine hizmet edecek düzenlemeler de getirmiştir. Hukuka riayet bakımından halkı ve Hakk'ı birbirinden ayırmak isabetli olmadığı gibi, halk ile ilişkilerin Hakk'ı ilgilendirdiğini göz ardı etmek de mümkün değildir. Peygamberimiz'in *"İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmez"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 11), *"Merhamet etmeyene merhamet olunmaz"* (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Fezâil", 65) ve *"Hakkında üç komşusunun olumlu tanıklıkta bulunduğu kişiyi Allah affetmiştir"* (Tirmizî, "Cenâiz", 63) gibi ifadeleri bu bağlantıyı işaretlemektedir. Yûnus da her halde "Yaratılanı sevdik yaratandan ötürü" derken vurguyu aynı noktaya yapıyordu. Bu itibarla İslâm, kişinin yaratanı ile gönül bağına, kendisiyle barışık olmasına önem verdiği gibi insanlarla "iyi geçim"ine de aynı önemi vermiştir.

Gazzâlî orucun üç derecesinden bahsederken, bedende iştah ve şehvetin tatmin yeri ve aracı olan iki âzayı yani mide ve cinsel organı, iştah ve şehvet duyduğu şeylerden mahrum etmekten ibaret olan orucu, "sıradan insanların orucu" (avam orucu) olarak; buna ilâveten gözü, kulağı ve diğer âzaları günahtan korumayı "özel kişilerin orucu" (havas orucu) olarak ve tüm bunlara riayet ettikten başka, kalbini düşük emellerden, dünya düşüncelerinden kısaca, mâsivâdan arıtarak bütün varlığıyla Allah'a bağlanmayı ise "daha özel kişilerin orucu" (ehassü'l-havâs orucu) diye tanımlar. Orucun hangi derecesi alınırsa alınsın, ibadetin toplumsal ilişkilere, toplumsal hayata, kısaca "iyi geçim"e yönelik olumlu sonuçları açıkça görülecektir.

İnsanların arasındaki çekişmenin, kavganın temel sebeplerinden biri insanların, iştah ve şehvetlerini ölçüsüzce tatmin etmeye çalışması ve belki bu amacı gerçekleştirmek üzere mal ihtiraslarıdır. Birinci kademedeki oruç bile bu ihtirası dizginlemenin, iştah ve şehveti kontrol altına almanın bizzat gerçekleştirilen ve tecrübe edilen bir yolu olmaktadır. İştah ve şehveti alabildiğine ve ölçüsüzce tatmin peşinde koşmak şeytanî bir tutum olup oruç tutmak bu yönüyle şeytanı zincire vurmak anlamına gelir.

Peygamberimiz'in, orucun ikinci yönünü vurgulayan *"Oruç bir kalkandır; sakın, oruçluyken, cahillik edip de kem söz söylemeyin. Birisi size sataşacak veya dalaşacak olursa, 'ben oruçluyum, ben oruçluyum' deyin"* sözü (Buhârî, "Savm", 9; Müslim, "Sıyâm", 30), izaha gerek bırakmayacak şekilde,

"iyi geçim"i vurguluyor. Oruç, sadece iştah ve şehveti dizginlemek değildir, ayrıca ağzını ve dilini kötü ve çirkin söz söylemekten korumaktır.

İbadetlerin sırlarını, gerçek mâna ve önemini kavrayan kimi âlimler namaz kıldığı, oruç tuttuğu halde, hâlâ çirkin işler yapan ve fenalıktan sakınmayan kimseyi, abdest alırken yüzünü, eline su almadan üç kere yıkayan kimseye benzetmişlerdir: Uzaktan bakan onun abdest aldığını zannetse de o gerçekte abdest almamaktadır. Peygamberimiz *"Oruç tutan öyle insanlar vardır ki, kârları sadece açlık ve susuzluk çekmektir"* (İbn Mace, “Sıyâm”, 21) derken bu durumu kastetmiş olmalıdır.

II. ORUCUN MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Oruç Farsça'daki **rûze** kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Arapça'sı **savm** ve **sıyâm**dır. Savm kelimesi Arapça'da "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, engellemek" anlamında kullanılır.

Fıkıh terimi olarak ise, imsak vaktinden iftar vaktine kadar, bir amaç uğruna ve bilinçli olarak, yeme içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak demektir.

İmsak, Arapça'da, "kendini tutmak, engellemek" anlamına gelir. Orucun temel unsuru da (rükün) bu anlamdır. İmsak vakti tabiri, dilimizde, oruç yasaklarından (yeme içme ve cinsel ilişki) uzak durma vaktinin başlangıcı anlamında kullanılır. İmsak vakti, tan yerinin ağarması (fecr-i sâdık; bk. Namaz Vakitleri bölümü) vakti olup, bu andan itibaren yatsı namazının vakti çıkmış, sabah namazının vakti girmiş olur; bu vakit aynı zamanda sahurun sona erip orucun başlaması vaktidir.

İftar vakti ise, oruç yasaklarının sona erdiği vakit anlamında olup, güneşin batma vaktidir. Bu vakitle birlikte akşam namazının vakti de girmiş olur. Gündüz ve gecenin teşekkül etmediği bölgelerde oruç süresi, buralara en yakın normal bölgelere göre belirlenir.

İmsakin, ikinci fecirle başlayacağı konusunda fakihler arasında görüş birliği olmakla birlikte, kimi fakihler bu hususta, daha ihtiyatlı olduğu gerekçesiyle fecr-i sâdıkın ilk doğuş anına, kimileri ise oruç tutanlar lehine olduğu gerekçesiyle ışığın biraz uzayıp dağılmaya başladığı zamana itibar edilmesini önermişlerdir.

Âyette orucun başlangıç ve bitiş vakti, mecazi bir anlatımla şöyle belirtilir: *"...Fecrin beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (siyahlığından) ayırt*

edilecek hale gelinceye kadar yiyip içiniz; sonra, akşama kadar orucu tamamlayın..." (el-Bakara 2/187).

İmsak vaktinden iftar vaktine kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmanın bir amacı olmalı ve bu iş bilinçli olarak yapılmalıdır. Bu amaç ve bilinç, orucun Allah rızâsı için tutuluyor olmasıdır ki kısaca "niyet" tabiri ile anlatılır. Bu amaç ve bilinç olmadığı zaman, meselâ imkân bulamadığı için veya perhiz, rejim, zindelik gibi başka amaçlar için bu üç şeyden (yeme, içme, cinsel ilişki) uzak durmak oruç olarak değer kazanmaz.

Oruç, Peygamberimiz'in hicretinden bir buçuk sene sonra şâban ayının onuncu günü farz kılınmış olup, İslâm'ın beş şartından biridir. Peygamberimiz bu hususu *"İslâm beş şey üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka Tanrı olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna tanıklık etmek; namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucunu tutmak ve gücü yetenler için Beytullah'ı ziyaret etmektir (hac)"* diyerek bildirmiştir (Buhârî, "Îmân", 34, 40; "İlim", 25; Müslim, "Îmân", 8).

Orucun farz kılındığını bildiren âyetler de şunlardır:

"Ey iman edenler! Sizden öncekilere olduğu gibi, size de oruç tutma yükümlülüğü getirilmiştir; bu sayede kendinizi koruyacaksınız. Oruç sayılı günlerdedir. İçinizden hasta veya yolculukta olanlar başka günlerde tutabilirler; hasta veya yolcu olmadığı halde oruç tutmakta zorlananlar ise bir fakir doyumluğu fidye vermelidir. Daha fazlasını veren, kendine daha fazla iyilik etmiş olur; fakat yine de, eğer bilirseniz, oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır" (el-Bakara 2/183-184).

Oruç tutmak, diğer ibadetlere nazaran biraz daha sıkıntılı olduğu için Allah, orucun farz kılındığını bildirirken, psikolojik rahatlatma sağlayacak ve emre muhatap olan müslümanların yüksünmesini engelleyecek bir üslûp kullanarak, oruç tutmanın önceki ümmetlere de farz kılındığını belirtmesi yanında, ayrıca orucu daha sıkıntılı hale getirmesi muhtemel iki durumu (hastalık ve yolculuk) oruç emrinin hemen peşinden geçerli mazeret olarak zikretmiştir. Bu üslûp, meselâ öteki ümmetlerde de bulunduğu anlaşılan namaz için kullanılmamıştır.

Oruç riyânın en az karışacağı bir ibadet olduğu için sevabı en fazla olan ibadetlerden sayılmıştır. Peygamberimiz'den nakledildiğine göre, orucun bu yönüne ilişkin olarak Allah, *"Oruç benim içindir; onun karşılığını ben vereceğim"* (Buhârî, "Savm", 2, 9; Müslim, "Sıyâm", 30) buyurmuştur. Bu bakımdan oruç tutmanın sevap olarak karşılığı oldukça yüksektir. Cennetin özel olarak

oruç tutanların girmesi için ayrılmış bulunan "reyyân" adlı kapısından girme hakkı (Buhârî, "Savm", 4) bu karşılığın mukaddimesi sayılmıştır.

Oruç, nefsin isteklerinden iradî olarak uzak durma olması yönüyle bir irade eğitimine, açlık ve susuzluğun verdiği sıkıntıya dayanma yönüyle de bir sabır eğitimine dönüşmektedir. İnsanın hayatta başarılı olabilmesi için irade hâkimiyeti ve güçlükler karşısında dayanabilme gücü de önemli bir role sahiptir. Nefsin isteklerinin kontrol altına alınmasında, ruhun arındırılıp yüceltilmesinde oruç etkili bir yoldur. Bu orucun değişik biçimlerde de olsa hemen bütün din ve kültürlerde riyâzet ve mücâhede yolu olarak mevcut olmasını da açıklar.

Toplumsal hayatta huzursuzluklara yol açan taşkınlıklar, büyük ölçüde insanın hayvanî yönünü tatmin eden maddî zevklere düşkünlükten kaynaklanır. Maddî zevk deyince de akla, yeme içme ve cinsel ilişki gibi zevkler gelir. İşte oruç, insanı maddî zevk ve şehvetler peşinde koşturan, dolayısıyla da, Allah'ın haklarına riayet edemediği için kendisine zulmetmesine, insanların haklarına riayet edemediği için onlara zulmetmesine sebep olan nefs-i emmâreyi teskin etmenin de bir ilâcı, aşırılıkları törpülemenin bir çaresidir.

Oruç, yoksulların durumunu daha iyi anlamaya, dolayısıyla onların sıkıntılarını giderme yönünde çaba sarfetmeye de vesile olur. "Tok, açın halinden anlamaz" atasözü de bunu ifade eder.

Orucun, dinimizde önemli bir yeri olan sabır konusuyla irtibatı da burada hatırlanmalıdır. *"Namaz ve sabırla yardım isteyin"* (el-Bakara 2/153) ve *"Sabredenlere ecirleri hesapsız olarak tastamam verilir"* (ez-Zümer 39/10) gibi âyetler, *"Oruç sabrın yarısıdır"* (Tirmizî, "Da'avât", 86) diyen ve orucun Allah için olup mükafâtını da kendisinin hesapsız olarak vereceğini bildiren hadislerin ortak anlamı, orucun sabır boyutunu ve bunun fazilet ve sevabının yüksekliğini anlatır.

Bütün bunlara ilâveten orucun sağlık açısından pek çok yararları bulunduğu da uzman hekimler tarafından ifade edilmektedir. Ramazan orucu zahiren bakıldığında, bir yıl boyunca çalışan vücut makinesinin dinlenmeye ve bakıma alınması gibidir. Oruç, özellikle mide ve sindirim organlarının dinlenmesi için iyi bir moladır.

Oruçla ilgili olarak ilki kutsî hadis olmak üzere Peygamberimiz'in bazı sözleri şöyledir:

"Her bir iyilik için on mislinden yedi yüz misline kadar karşılık olabilir; fakat oruç başkadır. Çünkü oruç benim içindir ve onun ecrini ben vereceğim" (Müslim, "Sıyâm",164; Nesaî, "Sıyâm", 42).

"Kim iman ederek ve sevabını Allah'tan umarak ramazan orucunu tutarsa önceki günahları affedilir" (Buhârî, "Savm", 6).

"Canımı elinde tutan Allah'a yemin ederim ki; oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha hoştur; Allah der ki: Ağzı kokan şu kul şehvetini, yemesini, içmesini benim için terkediyor. Mademki sırf benim için oruç tutmuş, o orucun ecrini ben veririm" (Buhârî, "Savm", 9; Müslim, "Sıyâm", 164).

"Oruçlu için birisi iftar ettiği vakit, öteki Rabbi ile karşılaştığı vakit olmak üzere iki sevinç vardır" (Buhârî, "Savm", 9).

"Oruç bir kalkandır" (Buhârî, "Savm", 9; Tirmizî, "Îmân", 8).

Rivayet edildiğine göre saçı başı dağınık bir adam Hz. Peygamber'e gelerek,

-"Ey Allah'ın elçisi! Allah'ın beni yükümlü tuttuğu orucun miktarını söyle" demiş, Peygamberimiz *"Ramazan ayını oruçlu geçir"* buyurmuş, adam bu defa "Bunun dışında başka oruç tutmam gerekiyor mu?" diye sormuş, Peygamberimiz de *"Hayır, yükümlü olduğun başka oruç yoktur. Fakat, nâfile olarak tutabilirsin"* cevabını vermiştir. Adam aynı şekilde sorularına devam ederek zekât, namaz ve hac konusunda bilgiler aldıktan sonra "Sana ikramda bulunan Allah'a yemin olsun ki, bu söylenenlerden fazla bir şey de yapmam, eksik de bırakmam" diyerek çekip gitmiş, Peygamberimiz de arkasından şöyle söylemiştir: *"Şayet dediğini yaparsa bu adam kurtulmuştur"* (Buhârî, "Savm", 1; Müslim, "Îmân", 9).

III. ORUCUN ÇEŞİTLERİ

Hanefîler'e göre diğer ibadetler gibi oruç da farz, vâcip ve nâfile çeşitlerine ayrılır. Bu üçlü ayırım Hanefîler'in, dinen yapılması gerekli olan şeyleri farz ve vâcip şeklinde iki kademeli bir ayırıma tâbi tutmuş olması sebebiyledir. Diğer mezheplerde "vâcib" terimi ise her iki kategoriyi de içine alır. Nâfile ise farz ve vâcip dışında kalan dinî ödevlerin genel adıdır.

A) FARZ ORUÇ

Farz olan oruç denince, ramazan orucu kastedilir ve zaten tayin edilmiş, önceden belirlenmiş (muayyen) olan oruç da budur. Mazeretli veya mazeret-

siz olarak tutulamadığı zaman, başka bir zaman kazâ edilmesi de aynı şekilde farzdır.

Bunun dışında bir de kefâret olmak üzere tutulan oruç vardır. Ramazan orucunun bozulması sebebiyle tutulması gereken kefâret orucu yanında ayrıca, zıhâr, yanlışlıkla ve kaza ile adam öldürme, hacda ihramlı iken vaktinden önce tıraş olma (halk) ve yemin için tutulacak olan kefâret oruçları da farz oruç kapsamında değerlendirilmiştir. Kefâret orucu, yapılan bir hatanın cezası veya telâfisi anlamını taşıdığından kişi için baştan belirlenmiş bir yükümlülük olmayıp, buna sebebiyet vermesi halinde gündeme gelebilen ârızî bir yükümlülük niteliğindedir. Bu bakımdan ramazan orucu "muayyen farz", diğerleri ise "gayr-i muayyen farz" olarak nitelendirilir. Ramazan orucu sadece belirli bir vakitte, yani ramazan ayında tutulabilirken, diğerleri oruç tutmanın mubah olduğu her zaman tutulabilir.

Ramazan orucunun kazası da istenilen mubah günlerde tutabilir. Fakat İmam Şâfiî'nin kazâya kalan orucun aynı yıl içerisinde kazâ edilmesi gerektiğine ilişkin görüşü de dikkate alınarak, herhangi bir sebeple kazâya kalan orucu mümkün olan en kısa zamanda tutmaya çalışmak uygun olur.

B) VÂCİP ORUÇ

Nezir (adak), kişinin dinen yükümlü olmadığı bir ibadeti yapmayı kendisi için bir yükümlülük haline getirmesidir. Kişi, oruç tutmayı adamışsa, bu adak orucunu tutması vâciptir. Adak adanırken, orucun tutulacağı gün belirlenmişse, meselâ falan ayın falan günü gibi, bu muayyen bir vâcip olur ve orucun belirlenen günde tutulması gerekir. Nezredilen itikâf orucu da belirli günde tutulacağı için muayyen vâcip sayılır. Orucun tutulacağı gün belirlenmemişse gayr-i muayyen vâcip olur ve dilediği mubah bir günde tutabilir.

Başlanmış nâfile bir orucun bozulması durumunda bunun kazâ edilmesi Hanefîler'e göre vâciptir. Mâlikîler ise kazânın farz olduğunu söylemişlerdir. Şâfiî'ye ve Mâlik'ten başka bir rivayete göre ise, nâfile orucun kazâsı gerekmez.

C) NÂFİLE ORUÇ

Farz ve vâcip olan oruçların dışında tutulan oruçlar nâfile oruç olarak isimlendirilir. Daha önce namaz çeşitlerini ele alırken belirttiğimiz gibi, nâfile, gereksiz anlamına değil, farz ve vâcip olanın dışında, kısaca gerekenin dışında yapılan anlamına gelir. Daha fazla sevap kazanmak maksadıyla

yapıldığı için tabir câizse nâfile ibadet, bir bakıma fazla mesai yapmaktır. Nâfile oruçların sünnet, müstehap, mendup veya tatavvu olarak adlandırıldıkları da olur.

Nâfile oruç, mubah olan tüm günlerde tutulabilir. Ancak bazı günlerde oruç tutmak daha faziletli görülerek bugünlerde oruç tutmak sünnet veya mendup kabul edilmiştir. Peygamberimiz'in sıklıkla oruç tuttuğu veya oruç tutulmasını tavsiye ettiği günler, kısaca oruç tutmanın mendup kabul edildiği belli başlı günleri görelim.

Oruç Tutmanın Mendup Olduğu Günler

1. Şevval Orucu. Ay takviminde ramazan ayından sonraki ay, şevval ayıdır. Şevval ayında altı gün oruç tutmak müstehaptır. Bu oruçların bayramın hemen arkasından peş peşe tutulması daha faziletli olmakla birlikte ay içerisinde aralıklı olarak tutmak da mümkündür. Kazâ veya adak oruçlarının bugünlerde tutulmasıyla da aynı sevap elde edilir. Peygamberimiz'in, ramazanı oruçla geçirip buna şevvalden altı gün ilâve eden kişinin bütün yılı oruçlu geçirmiş olacağı yönündeki ifadesini (Müslim, "Sıyâm", 204), *"Kim iyi bir amel işlerse, kendisine bunun on katı ecir vardır"* (el-En'âm 6/160) âyetiyle birlikte değerlendiren kimi âlimler, bire on hesabıyla, ramazan orucunun on aya, altı gün şevval orucunun da altmış güne karşılık olduğunu ve bu suretle bütün yılın oruçlu geçirilmiş sayılacağını söylemişlerdir.

2. Aşure Orucu. Muharrem ayının onuncu gününe "âşûrâ" denilir. Hz. Peygamber'in bugünde devamlı olarak oruç tuttuğu rivayet edilmiştir. Fakat sadece o günde oruç tutulması doğru görülmemiş, bunun yanında bir önceki veya bir sonraki günün de oruçlu geçirilmesi tavsiye edilmiştir. Bir rivayete göre Peygamberimiz Medine'ye geldiğinde yahudilerin aşure gününde oruç tuttuklarını görünce, bu orucun anlamını yani ne için tutulduğunu sormuştu. Yahudiler, bugünün büyük bir gün olduğunu; Allah'ın Mûsâ'yı ve İsrâiloğulları'nı düşmanlarından bugünde kurtardığını ve Mûsâ'nın bu sebeple bugünde oruç tuttuğunu, kendilerinin bugünde oruç tutmalarının da bundan kaynaklandığını söyleyince, Peygamberimiz *"Ben Mûsâ'ya sizden daha yakınım"* demiş ve bugünlerde oruç tutulmasını emretmiştir (İbn Mâce, "Sıyâm", 41). Aşure orucunu Câhiliye döneminde Araplar'ın tuttuğu ve Hz. Peygamber'in de ramazan orucunun farz kılınmasına kadar bu orucu tutmayı emrettiği rivayetleri de vardır (Müslim, "Sıyâm", 116). Daha sonra ramazan orucu farz kılınınca aşure orucu bir yükümlülük olmaktan çıkarılmış, fakat aşure günü oruç tutulması tavsiye edilmiş ve bugün oruç tutmak sünnet olarak devam etmiştir.

3. Her Ay Üç Gün Oruç. Her aydan üç gün oruç tutmak, bunu özellikle her ayın 13, 14 ve 15. günlerinde yapmak müstehap kabul edilmiştir. Kamerî takvim (ay takvimi) hesabına göre bugünlere "eyyam-ı bîd" denir. Peygamberimiz'in özellikle ayın 13, 14 ve 15. günlerinde olmak üzere her ay üç gün oruç tutmayı tavsiye ettiği rivayeti (Müslim, "Sıyâm", 181-182) yanında Hz. Âişe'nin, Peygamberimiz'in her ay üç gün oruç tuttuğuna dair rivayeti de bulunmaktadır.

4. Pazartesi-Perşembe Orucu. Her hafta pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmak da teşvik edilmiş bir nâfiledir. Peygamberimiz'in pazartesi ve perşembe günleri oruç tuttuğu ve soruya cevaben de *"İnsanların amelleri Allah Teâlâ'ya pazartesi ve perşembe günleri arzolunur; ben amelimin arzı sırasında oruçlu olmayı tercih ediyorum"* (Ebû Dâvûd, "Savm", 60; İbn Mâce, "Sıyâm", 42) dediği rivayet edilmektedir.

5. Zilhicce Orucu. Zilhicce ayının ilk dokuz gününde oruç tutmak tavsiye edilmiştir. Zilhicce ayının 10. günü kurban bayramının ilk günüdür. Peygamberimiz'in zilhiccenin ilk dokuz günü oruç tutmayı sürdürdüğü rivayet edildiği için zilhiccenin ilk dokuz gününün, yani kurban bayramından önceki dokuz günün oruçlu geçirilmesi müstehaptır. Fakat sıkıntıya ve halsizliğe sebep olacağı gerekçesiyle, hacda olanların 9. günü (arefe günü) oruç tutması mekruh görülmüştür. Peygamberimiz arefe gününün faziletine ilişkin olarak *"Arefe gününden daha çok Allah'ın cehennem ateşinden insanları âzat ettiği bir gün yoktur"* buyurmuş, yine *"Arefe günü tutulan orucun bundan önce ve sonra birer yıllık günahları örteceği Allah'tan umulur"* dediği (Müslim, "Sıyâm", 196-197) nakledilmiştir.

6. Haram Aylarda Oruç. Haram aylar olarak anılan zilkade, zilhicce, muharrem ve receb aylarında, perşembe, cuma ve cumartesi günleri oruç tutmak müstehaptır.

7. Şâban Orucu. Şâban ayında oruç tutmak müstehap sayılmıştır. Âişe vâlidemizin belirttiğine göre Peygamberimiz en çok orucu şâban ayında tutmuş, şâban ayının tamamını oruçla geçirdiği olmuştur. Fakat, pazartesi-perşembe veya her ay üç gün ve benzeri gibi tutulagelen mûtat oruç dışında şâban ayının ikinci yarısında oruç tutmak bazı âlimlerce mekruh kabul edildiği gibi, Şâfiî mezhebine göre haram sayılmıştır.

8. Dâvûd Orucu: Gün aşırı oruç tutmak yani bir gün oruç tutup ertesi gün tutmamak, Peygamberimiz tarafından "savm-ı Dâvûd" olarak nitelenmiş ve bu şekilde oruç tutmanın faziletli olduğu ifade edilmiştir. Peygamberimiz

bu şekildeki oruç hakkında *"En faziletli oruç Dâvûd'un tuttuğu oruçtur; o bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı"* demiştir. Sahâbeden Abdullah b. Amr, "Ben daha fazlasını tutabilirim" deyince, Peygamberimiz bunun faziletli bir şekil olduğunu ve daha fazlasını tutmaya çalışmamayı tavsiye etmiştir (Müslim, "Sıyâm", 187-192). Bu bakımdan gün aşırı oruç tutmak, en faziletli nâfile oruç olarak değerlendirilmiştir.

Yukarıda belirtilen günlerde oruç tutmanın fazileti ve kişiye kazandıracağı sevaplar konusunda birçok hadis rivayet edilmiştir. Oruç tutmanın tavsiye edildiği günler incelendiğinde bunların belirlenmesinin gelişigüzel olmayıp, belli bir periyoda göre düzenlendiği görülür. Bu bakımdan oruç tutmanın ruhî ve bedenî yararları göz önüne alındığında yılın belli zamanlarında oruç tutmak oldukça yararlı, tutulacak oruçları Peygamberimiz'in önerdiği günlerde tutmak ise oldukça sevaplıdır. Bununla birlikte, oruç tutulması haram ve mekruh olmayan günlerde kişi kendi durumuna ve tercihine göre istediği zaman nâfile oruç tutabilir.

D) ORUÇ TUTMANIN YASAK OLDUĞU GÜNLER

Dinimizde, oruç tutmanın emredildiği, tavsiye edildiği günler olduğu gibi, oruç tutmanın yasaklandığı veya hoş karşılanmadığı günler de vardır. Bazı belli günlerde oruç tutmanın hoş karşılanmayışının çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Yasağın mahiyetine ve ağırlık derecesine göre, bugünlerin bir kısmında oruç tutmak haram veya tahrîmen mekruh sayılırken, diğer bir kısmında ise tenzîhen mekruh sayılmıştır.

Oruç tutmanın yasak olduğu günlerin başında bayram günleri gelir. Peygamberimiz iki vakitte oruç tutulmayacağını bildirmiştir ki birisi ramazan bayramının birinci günü, diğeri kurban bayramı günleridir (Buhârî, "Savm", 67). Ramazan bayramının sadece birinci gününde ve kurban bayramının dört gününde oruç tutmak haramdır (bir görüşe göre tahrîmen mekruh). Bugünlerde oruç tutmanın hoş karşılanmayıp yasaklanmasının anlamı açıktır. Bayram günlerinin yeme, içme ve sevinç günleri olması yanında, her birinin ayrı bir anlamı da bulunmaktadır. Ramazan bayramı, bir ay boyunca Allah için tutulan orucun arkasından verilen bir "genel iftar ziyafeti" hükmündedir ve bu anlamından ötürü ona "fıtır bayramı (iftar bayramı)" denilmiştir. Ramazan bayramının ilk günü bu yönüyle bir aylık ramazan orucunun iftarı olmaktadır. Böyle toplu iftar gününde oruçlu olmak, Allah'ın sembolik ziyafetine katılmamak anlamına gelir ki bunun en azından edep dışı olduğu ortadadır. Allah için kurbanların kesildiği kurban bayramı günleri de ziyafet

günleridir. Peygamberimiz teşrik günlerinin yeme, içme ve Allah'ı anma günleri olduğunu belirtmiştir (Ebû Dâvûd, "Savm", 50).

Hayız veya nifas halinde kadınların oruç tutmaları haramdır; oruç tutmaları halinde tuttukları oruç geçerli olmayacağı gibi günah işlemiş olurlar. Onlar bugünlere denk gelen ramazan oruçlarını daha sonra kazâ ederler. Esasen şevval ayından altı gün oruç tutmanın tavsiye edilmesinin altında, kadınların ay hali nedeniyle tutamadıkları oruçları derhal kazâ etmelerine bir fırsat hazırlama düşüncesi bulunmaktadır. Şevval orucunun erkekleri de içine alacak şekilde genelleştirilmesi ise, hem kadınların bu durumlarının dikkatten kaçırılması hem de orucun herkesle birlikte tutulmasının kolay oluşuna mâtuf olmalıdır.

Bazı günlerde oruç tutmak ise çeşitli sebeplerle mekruh sayılmıştır. Meselâ; sadece aşure gününde oruç tutmak yahudilere benzemek ve onları taklit etmek anlamını içerdiği için mekruh sayılmıştır. Kimi âlimlere göre sadece cuma gününde veya sadece cumartesi gününde oruç tutmak, nevruz ve mihrican günlerinde oruç tutmak tenzîhen mekruhtur. Ancak kişinin öteden beri alışkanlık haline getirdiği oruç bugünlere rastlarsa, özel olarak bugünlerde oruç tutma kastı bulunmadığı için, bunun bir sakıncası yoktur. Oruç tutmak için özellikle cuma gününü seçmenin mekruh oluşu, bugünün müslümanların haftalık bayram günü kabul edilmesidir. Peygamberimiz, mûtat orucun denk gelmesi dışında, özellikle cuma günü oruç tutmamayı tavsiye etmiştir.

Şek günü oruç tutmak mekruhtur. Havanın bulutlu olması gibi sebepler yüzünden şâban ayının yirmi dokuzundan sonraki günün şâban ayına mı yoksa ramazan ayına mı ait olduğu konusunda şüphe meydana gelirse, bugüne "şek günü" denilir. Bugünün ramazan ayına ait olup olmadığında kuşku bulunduğu anlamına gelir. Bugün herhangi bir oruç tutmak mekruhtur. Şâban ayını oruçla geçiren kimsenin şek gününde orucu bırakmaması daha faziletli olduğu gibi, mûtadı şek gününe denk gelen kimsenin bugünde oruç tutmasında da bir sakınca yoktur. Peygamberimiz ramazanı bir veya iki gün önceden oruç tutarak karşılamayı yasaklamıştır (Buhârî, "Savm", 11, 14; Müslim, "Sıyâm", 21; Ebû Dâvûd, "Savm", 10). Âlimler bu yasaklamaya sebep olarak ramazan orucuna ilâve yapılması endişesini göstermişlerdir. Bu bakımdan şek günü ramazan orucuna niyetle oruç tutmak tahrîmen mekruhtur. Fakat bugünde oruç tutmak genel olarak mekruh olmakla birlikte nâfile niyetiyle tutulan orucun geçerli olacağı, hatta bugünün ramazanın birinci günü olduğunun anlaşılması halinde farz olan oruç yerine geçeceği söylenmiştir.

Ancak ramazanın başlama ve bitiş günlerinde müslümanlar arasında fitne ve uyumsuzluk sokacak tutum ve davranışlardan şiddetle kaçınmak gerekir. Gerekirse bir gün oruç sonradan kazâ edilebilir ama sebep olunan fitneyi ve huzursuzluğu telâfi etmek, ortadan kaldırmak kolay olmaz.

İki veya daha fazla günü, arada iftar etmeksizin birbirine ekleyerek oruç tutmak mekruhtur. Buna visâl orucu (savm-i visâl) denir. Âişe vâlidemizin belirttiğine göre Peygamberimiz müslümanlara acıdığı için visâl orucu tutmalarını yasaklamış; kendisinin bu şekilde oruç tuttuğu hatırlatılınca da *"Siz benim gibi değilsiniz; beni Rabbim yedirir, içirir"* (Müslim, "Sıyâm", 55-58) diye cevap vermiştir.

Kadınların aile ve toplum içerisindeki statülerine ilişkin olarak oluşan anlayış doğrultusunda, kadının kocasından izinsiz olarak nâfile oruç tutmasının hoş olmayacağı yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Bu gibi anlayışların günümüz sosyal ve aile ilişkileri açısından yerinde olmadığı açıktır.

Maaş veya ücret karşılığı çalışan kimseler, iş veriminin düşmesine yol açması durumunda nâfile oruç tutmamalıdır. Buna mukabil işverenlerin ramazan ayında, oruç ibadetinin kolay ve rahat biçimde yerine getirilebilmesi için birtakım önlemler almaları ve düzenlemeler yapmaları gerekir.

Hacılar, oruç tuttukları takdirde güçsüz ve yorgun düşme ihtimalleri bulunduğu takdirde, zilhiccenin 8 ve 9. günleri olan "terviye" ve "arefe" günlerinde oruç tutmamalıdır. Çünkü hac ibadetini yaparken daha zinde ve canlı olmaları, öncesinde nâfile oruç tutmuş olmalarından hayırlıdır.

IV. ORUCUN RÜKÜN ve ŞARTLARI

İbadetlerde rükün, o ibadetin meydana gelmiş sayılabilmesi için bulunması zorunlu olan ana unsurlar demektir. Orucun rüknü, oruç süresince yeme içme ve cinsî ilişkiden uzak durma anlamına gelen "imsak"tir. Niyet de, aşağıda açıklanacağı üzere bazı mezheplerce rükün sayılmaktadır. Hangi durumlarda rüknün ihlâl edilmiş olacağı konusu, ileride orucun şartları ve orucu bozan davranışlar bahsinde ayrıntılı şekilde incelenecektir.

İbadetin vücûb sebebi, o ibadetin mükellef tarafından bizzat yerine getirilmesi yükümlülüğünün başladığını gösteren maddî göstergelerdir (alâmet). Meselâ vaktin girmesi namaz yükümlülüğünün, zenginlik zekât yükümlülüğünün sebebi sayılmıştır. Orucun vücûb sebebi ise vakittir, yani ramazan ayının girmesidir. Buna göre, yükümlülük şartlarını taşıyan kimsenin rama-

zan ayına ulaşması oruç emrinin fiilen ona yönelmesi anlamına gelir. Vücûb sebebi tabiriyle kastedilen budur. Nitekim *"... ramazan ayına yetişen onu oruçlu geçirsin"* (el-Bakara 2/185) âyeti de bu yükümlülük-sebep ilişkisini göstermektedir.

Namaz ibadetinde vakit, namazın hem vücûb sebebi hem de sıhhat şartı olduğundan onun sebep yönü üzerinde ayrıca durulmamıştır. Ramazan ayı ise, orucun sadece vücûb sebebi olduğundan ayrıca üzerinde durulmasına ihtiyaç vardır. Konuyu önemli hale getiren bir diğer sebep de ramazan ayının başlangıç ve bitişinin tesbitinin nasıl yapılacağı konusunun öteden beri tartışmalı oluşudur. Literatürde bu konu "rü'yet-i hilâl" yani hilâlin görülmesi meselesi olarak adlandırılır.

A) HİLÂLİN GÖRÜLMESİ

Kamerî aylar, adından anlaşıldığı gibi başlangıcı ve bitişi ayın hareketlerine göre belirlenen aylardır. Ramazan orucu, ramazan ayında tutulduğundan ve ramazan ayı da ay takvimine göre her sene değiştiğinden, oruca başlayabilmek için öncelikle, ramazan ayının başladığını tesbit etmek gerekmektedir. Peygamberimiz *"Hilâli (ramazan hilâli) görünce oruca başlayınız ve hilâli (şevval hilâli) görünce bayram ediniz. Hava bulutlu olursa içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayınız"* buyurmuştur (Buhârî, “Savm”, 5, 11; Müslim, “Sıyâm”, 3-4, 7-10). Bir başka hadiste de *"Hilâli görmedikçe başlamayınız, hilâli görmedikçe bayram etmeyiniz. Hava bulutlu olur da hilâli göremeyecek olursanız, ayı otuza tamamlayın"* (Buhârî, “Savm”, 11) buyurulmuştur. Bunun için şâban ayının 29. gününden itibaren hilâli görme araştırmaları yapmak gerekmiştir. Aynı şekilde, ramazan ayının çıkıp şevval ayının girdiğini anlamak, dolayısıyla bayram günü oruç tutmuş olmamak için bu defa ramazanın 29. gününden itibaren hilâl gözetlenir ve görülmeye çalışılır. Şâban ayının yirmi dokuzunda hava bulutlu olur da ay görülemezse, kamerî aylar bazan 29 bazan 30 çektiğinden, Peygamberimiz’in direktifi doğrultusunda şâban ayının otuz çektiği farzedilerek ona göre davranmak gerekir.

Bir hadislerinde Peygamberimiz *"Biz ümmî bir toplumuz; hesap ve okuma yazma bilmeyiz. Şunu biliriz ki ay, ya 29 ya 30'dur"* (Buhârî, “Savm”, 11,13; Müslim, “Sıyâm”, 15; Ebû Dâvûd, “Savm”, 4) buyurmuştur.

Rivayet edildiğine göre Peygamberimiz hilâli gördüğü vakit ramazanın bereketli ve huzurlu geçmesi için dua ederdi.

a) Hilâlin Görülme Vakti

Hem güneş battıktan sonra daha kolay görüleceği, hem de hesabın netleşeceği düşüncesinden dolayı âlimlerin büyük çoğunluğu hilâlin gündüz değil, güneş battıktan sonra görülmesine itibar edileceğini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, bir sonraki geceye ait olma ihtimalinden dolayı, zeval vaktinden önce veya sonra olmasına bakmaksızın, gündüzün görülen hilâl ile ramazan orucuna başlanamayacağı gibi ramazan orucunun bittiğine de hükmedilemeyeceği görüşündedir. Diğer mezheplerin görüşü de bu yöndedir. Ebû Yûsuf ise zevalden sonra görülecek hilâli sonraki geceye; zevalden önce görülecek hilâli ise, iki gecelik olmayan hilâlin zevalden önce görülemeyeceğine ilişkin cârî tecrübî bilgiye dayanarak, önceki geceye ait saymıştır.

b) Rü'yet-i Hilâl Meselesi

Rü'yet-i hilâl (hilâlin görülmesi) meselesi öteden beri üzerinde durulan ve sonu gelmeyen tartışmalara yol açan bir konudur. Tartışmanın esası şudur: Ramazan hilâlinin görülmesinde baş gözüyle görmeye mi itibar edilecektir, yoksa bu hususta astronomik hesaplara dayanmak câiz midir?

Hilâlin, güneş battıktan sonra görülmesi, kamerî takvime göre içinde bulunulan ayın sonunu, bir sonraki ayın başlangıcını gösterir. Hilâl ilk doğduğunda çok ince olduğu ve çok kısa bir süre sonra kaybolduğu için, ilk günün hilâlini görmek büyük bir dikkat ve tecrübeyi gerektirir. O anda hafif bir sis bulunması durumunda hilâlin görülmesi mümkün olmaz. Bunun için Peygamberimiz bu gibi durumlarda içinde bulunulan ayı, otuz güne tamamlamayı emretmiştir.

Dünyanın yuvarlak olması sebebiyle hilâlin bir yerde görülürken başka yerde görülmemesi mümkündür. Buna "ihtilâf-ı metâli‘" yani ayın doğuş yer ve vakitlerinin değişmesi denilir. Oruca başlarken, ihtilâf-ı metâlie itibar edilip edilmeyeceği hususunda Şâfiîler, ihtilâf-ı metâlie itibar edileceğini, dolayısıyla bir yerde görülen hilâlin oraya uzak yerler için geçerli olmayacağını söylemişlerdir. Şâfiîler'in bu konuda sağlam dayanakları bulunmamaktadır. Onlar ihtilâf-ı metâliin oruca başlamada dikkate alınmasını, güneşin hareketlerinin namaz vakitlerinin belirlemesinde dikkate alınmasına benzetmişlerdir: Namaz vakitleri belirlenirken nasıl güneşin hareketleri esas alınıyor ve meselâ akşam namazı her bölgede aynı anda kılınmıyor ise, oruca başlama vakti de böyle olabilir. Fakat bu oldukça isabetsiz bir benzetmedir. Çünkü; ayın bir aylık hareketi, güneşin bir günlük hareketine benzetilmektedir. İkincisi ihtilâf-ı metâli‘ dikkate alınacak olsa bile bu en fazla

bir, çok istisnaî durumlarda iki günlük fark ortaya çıkaracaktır. Nitekim astronomik verilere göre ayın ilk kez görüldüğü yerle, buraya en uzak yerdeki görülüşü arasındaki süre farkı dokuz saatten ibarettir. Halbuki güneşin hareketinde, belki de her anına göre yüzlerce farklı anlarda, belki farklı bölgelerde günün her anında namaz kılınmış olmaktadır.

Ulaşım ve iletişim imkânlarının son derece yavaş ve yetersiz olduğu dönemlerde, ihtilâf-ı metâliin dikkate alınması anlaşılabilir, izah edilebilir ve savunulabilir bir durum olsa bile iletişim imkânlarının son derece süratli olduğu günümüzde, böyle bir görüşün savunulması imkânsızdır. Kaldı ki, fakihlerin büyük çoğunluğu, ilk dönemlerden beri, ihtilâf-ı metâlie itibar edilmeyeceğini, bir yerde görülen hilâlin diğer yerler için de geçerli olacağını söylemişlerdir. Bu görüş, savunanlarının ve delillerinin güçlülüğü bir yana, bütün müslümanların aynı zamanda oruç tutmaları ve aynı zamanda bayram etmeleri sonucunu doğurduğu ve zâhiren de olsa bir birlik sağladığı için bile daha isabetli sayılmaya lâyıktır.

Asıl tartışma astronomi ilminin verilerine göre hareket edilip edilmeyeceği noktasında toplanmaktadır. Bu konuda, astronomi ilminin verilerine itibar edilmeyeceğini savunanların argümanları oldukça zayıf görünmektedir. Bir kere, Peygamberimiz *"Hilâli görünce oruç tutun..."* dediğine göre, aslolan hilâlin görülmesidir; görmenin nasıl olduğu değil. Hadiste geçen rü'yet kelimesinin “baş gözüyle görmek” anlamına geldiğini iddia etmek ise bir zorlamadır; çünkü o kelimenin klasik Arapça'da anlamak, bilmek gibi anlamları vardır. Öte yandan, astronomik verilere itibar edilmeyişi, Peygamberimiz’in yukarıda geçen *"Biz ümmî bir toplumuz, hesap, okuma yazma bilmeyiz"* sözüne dayandırılıyorsa, bu takdirde, müslümanlar ne kadar cahil kalırlarsa o kadar iyi müslüman olurlar gibi bir anlam çıkarılması kaçınılmaz olur. Esasen Peygamberimiz’in bu sözü, o toplumun bilgi ve tecrübe birikiminin ince hesaplar yapmaya yetmeyeceğini, fakat bu işin özünde hesap meselesi olduğunu da göstermiş olmaktadır.

Hz. Peygamber tarafından hilâlin çıplak gözle görülmesi gibi bir ölçünün getirilmiş olması, bu yöntemin kameri ayın başlangıç ve bitişini belirlemede yegâne yol olduğunu belirlemek için değil, belki de öteden beri kullanılagelen mûtat yol, her türlü şartta ve imkânsızlık içinde uygulanabilir bir yöntem olması sebebiyledir. İbadetlerin ifasında kolaylık esastır. İslâm'daki bütün ibadetlerin ortak özelliği, sade, kolay anlaşılır ve kolay tatbik edilebilir olmasıdır. Bu bakımdan İslâm'-daki ibadetler, hiçbir uzmanlık ve bilim dalının gelişmediği toplumlarda bile, tarihte görüldüğü gibi, en sıradan insanlar tarafından bile kolaylıkla yerine geti-

rilebilir. Sabah namazı kılacak olan kişi, kafasını uzatıp doğu tarafına baktığı zaman, güneşin doğup doğmadığını görebilir. Ama işin özü itibariyle yalın ve kolay olması, hiçbir zaman, bilimsel verilerin ve gelişmelerin dikkate alınmaması gerektiği anlamına çekilemez. Tam tersine bilimsel gelişmelerden, her konuda olduğu gibi, ibadetler konusunda da yararlanmak gerekir.

Günümüzde astronomi ilmi oldukça gelişmiş, ayın ve güneşin hareketlerinin hassas bir şekilde tesbiti mümkün hale gelmiştir. Artık ince astronomik hesaplar sayesinde, gelecek birkaç yıllık namaz vakitlerini gösteren takvimler bile hazırlanabilmektedir. Astronomik hesap, ayın çıplak gözle görülebilir olmasını esas aldığına göre, en doğrusu bu esasa göre hazırlanan takvimlere göre hareket etmektir. Bu konuda dünya müslümanları arasında devletler düzeyinde bir görüş birliğine varılıp, her yıl müslümanların lâhûtî bir atmosfere girmeye hazırlandıkları ramazan ayında onları tereddüte düşüren ve ibadet şevklerini kıran rü'yet-i hilâl tartışmasına bir son verilmesi günümüz müslümanlarının ortak dileğidir. Bu suretle, hiç değilse oruç ve bayram münasebetiyle bir birlik ve beraberlik içinde olunmuş, ideolojik söylemler için istismar edilen bir konu olmasının önüne geçilmiş, İslâm ülkelerinin anlamsız bir rekabet ve gruplaşma içine girmesi de önlenmiş olur.

Klasik dönem fakihleri de, rüyet-i hilâl tartışmasını kesmek maksadıyla, kamu otoritesinin (hâkim) bu konudaki kararını herkes için bağlayıcı kabul etmişlerdir. Ülkemizde, her yıl yaşanan anlamsız ve lüzumsuz tartışmalara son vermek için, bu alanda kamu otoritesi sayılan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın astronomik veriler esas alınarak kabul ve ilân ettiği takvime uyulması en doğrusudur. Bu suretle müslümanlar arasında gereksiz yere oluşturulan gerginlik ve soğukluk ortadan kalkacak ve bayramın bütün ülkede aynı günde yapılmış olması, birlik ve beraberlik ruhunun kuvvetlenmesine katkıda bulunacaktır. Bununla birlikte, astronomik hesapla tatmin olmayıp hilâlin gözle görülmesi gerektiğini düşünenler, meseleyi tabii mecraından saptırmamak ve fitneye sebep olmamak şartıyla sadece kendi nefislerinde gözle görmeyi esas alarak davranabilirler. Unutmamalı ki müslümanlar arasında fitneye sebep veya alet olmak büyük günahtır. Kur'an diliyle ifade etmek gerekirse, *"Fitne, savaştan (öldürmekten) bile kötüdür"* (el-Bakara 2/191, 217).

B) YÜKÜMLÜLÜK ŞARTLARI

Orucun yükümlülük şartları denince, bir kimsenin oruç ibadetiyle yükümlü (mükellef) sayılması, farz veya vâcip bir orucun bir kimsenin zimmetinde borç olarak sabit olması için aranan şartlar kastedilir. Fıkıh literatüründe bu şartlar, 'orucun vücûb şartları" olarak da anılır. Oruç tutmamayı mu-

bah kılan mazeret halleri de, bu yükümlülük şartlarını açıklayan ilâve bilgilerdir.

a) Yükümlülük Şartları

Namaz mükellefiyeti için gerekli olan şartlar yani Müslümanlık, ergenlik (bulûğ) ve belli bir aklî olgunluk düzeyinde olmak (akıl), oruç için de gerekli ve geçerlidir.

Ergenlik yaşına gelmeyenler ibadetlerle yükümlü olmamakla birlikte, alıştırmak ve ısındırmak maksadıyla, aile büyükleri onlara ara ara namaz kılmalarını ve oruç tutmalarını söyleyebilir. Peygamberimiz, yedi yaşından on yaşına kadarki sürede çocuğun namaza alıştırılmasını önermiştir. Bedenî durumları dikkate alınmak şartıyla çocukların 8-9 yaşlarından itibaren oruca alıştırılmaları da uygundur.

Genel vücûb şartları yanında kişinin ayrıca oruç tutmaya güç yetirecek durumda olması ve yolcu olmaması da şarttır. Bu şartlar orucun edasının vâciplik şartları olarak da adlandırılır. Oruç bahsinin başında zikrettiğimiz âyetin belirttiğine göre, hasta ve yolcu olan kişiler isterlerse oruç tutmayabilirler. Fakat tutmadıkları oruçları normal duruma döndükten sonra kazâ ederler. Hasta için normal durum iyileşmek, yolcu için ise, yolculuğun bitmesidir (ikamet). Oruç tuttuğu takdirde kendisinin veya çocuğunun zarar görmesi muhtemel olan gebe veya emzikli kadınlar da oruç tutmayabilirler. Hatta zarar görme ihtimali kuvvetli ise tutmamaları gerekir. Durumları normale döndüğünde tutamadıkları oruçları kazâ ederler.

Yaşlılık sebebiyle oruç tutmaya artık gücü yetmeyenler, bunun yerine bir fakir doyumluğu olan fidye verirler.

b) Oruç Tutmamayı Mubah Kılan Mazeretler

Kur'an'da ve hadislerde, dinde insanlara zor gelecek hiçbir yükümlülüğün bulunmadığına sıklıkla işaret edildiğini, herhangi bir sıkıntı ve meşakkatin bulunduğu durumda da mükelleflere birtakım kolaylık ve ruhsatların tanınmış olduğunu biliyoruz. Bu genel ilkenin bir parçası olarak, bazı durumlarda farz olan ramazan orucunu tutmamaya da müsaade edilmiştir.

Ramazan orucunu tutmamayı mubah kılan mazeretler (özürler) genel hatlarıyla şunlardır:

1. Sefer. Namaz bölümünde belirtildiği üzere sefer (yolculuk) hali, genellikle, sıkıntı ve meşakkatli olduğu için yolcu olanlara birçok konuda ko-

laylıklar getirilmiştir. Yolcu olanlar için, namazın terkine değil, kısaltılmasına veya cemedilmesine ruhsat verildiği halde, namaza göre daha yorucu ve yıpratıcı olduğu için orucun terkedilmesine ruhsat verilmiştir (bk. el-Bakara 2/183-184). Bununla birlikte yolcu sayılan kimsenin, eğer gerçekten bir sıkıntı yoksa ve zarar da görmeyecekse oruç tutması daha faziletli görülmüştür.

Geceden niyetlendiği orucu tutarken, gündüzün yola çıkmak durumunda kalan kimse, Hanefîler'e göre, bu orucunu tamamlasa daha iyi olur; fakat bozması durumunda kefâret gerekmez. Şâfiî ve Hanbelîler ise, ramazan ayında Hz. Peygamber'in Mekke fethine çıktığında Kadîd denilen yere varıncaya kadar oruçlu olup orada orucunu bozduğuna dair rivayete dayanarak, geceden niyet edilmiş orucun bile sefer durumunda bozulabileceğini söylemişlerdir. Savaş durumu veya cephede uzun süre çatışma durumu da aynı şekilde bir mazerettir. Bu durumlarda kalan kişi, sağlığına ve görevine uygun düşen seçeneğe göre hareket etmelidir.

2. Hastalık. Hastalık da birtakım ruhsatların sebebi olan bir durumdur. Yüce Allah, bölüm başında zikredilen âyette hiçbir kayıt getirmeden hasta olanların, iyileştikleri bir vakitte oruç tutabileceklerini ifade etmiştir. Bu bakımdan oruç tuttuğu takdirde hastalığının artmasından veya uzamasından endişe eden, yahut böyle olmamakla birlikte oruç tutmakta zorlanacak olan kimseler oruç tutmayabilir veya başlamış bulundukları orucu bozabilirler. Oruç tuttuğu takdirde hasta olacağı tıbbın verilerine göre kuvvetle muhtemel olan kişinin de hasta hükmünde olduğu söylenmiştir.

3. Gebelik ve Çocuk Emzirmek. Gebe veya emzikli olan kadınlar, kendilerine yahut çocuklarına bir zarar gelmesinden korkmaları halinde oruç tutmayabilirler. Bunlar bir yönüyle hasta hükmünde oldukları gibi, onlara bu ruhsatı tanıyan hadisler de bulunmaktadır (Nesaî, "Sıyâm", 50-51, 62; İbn Mâce, "Sıyâm", 3).

4. Yaşlılık. Dinimiz oruç tutmaktan âciz olan yaşlı kimselerin oruç tutmasını istememiş, bunun yerine, tutamadıkları her gün için bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermelerini öngörmüştür. Bölüm başında zikredilen âyette oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin veya tutmaya çalıştıkları takdirde büyük bir sıkıntı çekecek olanların fidye vermeleri gerektiği ifade edilmektedir. İyileşme ümidi bulunmayan hastalar da bu hükümdedir. Ancak ramazanda oruç tutma gücüne sahip olmayıp da, daha sonra kazâ edebilecek durumda olanlar fidye vermeyip tutamadıkları oruçları kazâ ederler.

İyileşmeyen sürekli bir hastalık nedeniyle oruç fidyesi veren kimse daha sonra oruç tutmaya güç yetirecek olsa fidyenin hükmü kalmaz; oruç tutması ve önceki tutamadığı oruçları kazâ etmesi gerekir.

5. İleri Derecede Açlık ve Susuzluk. Oruçlu bir kimse açlıktan veya susuzluktan dolayı helâk olacağından, beden ve ruh sağlığının ciddi boyutta bozulacağından endişe ediyorsa veya böyle bir şeyin olması tecrübeye veya doktor raporuna göre kuvvetle muhtemel ise, orucunu bozması câiz olur. Hatta ölüm tehlikesi açıksa oruç tutması haram olur.

6. Zor ve Meşakkatli İşlerde Çalışmak. Esas itibariyle bir insanın ibadetlerini normal bir şekilde yapmasını engelleyecek zor ve ağır işlerde çalışması veya çalıştırılması doğru değildir. İnsanın ibadetini sağlıklı bir şekilde yapmakla geçimini temin ikilemi arasında bırakılması insan hakları açısından kesinlikle kabul edilebilir bir durum değildir. Böyle bir durumda bırakılan kişi, eğer toplum kendisine daha iyi iş imkânları sağlayamıyorsa, dolayısıyla işinden ayrıldığı takdirde geçim sıkıntısı çekmesi kesin veya kuvvetle muhtemel ise, bu durumda oruç tutmayabilir. Geçici bir süre ağır bir işte çalışmak durumunda kalan ise bu durumda oruç tuttuğu takdirde sağlığına bir zarar erişeceğinden endişe ediyorsa oruç tutmayabilir. Bunlar imkan bulurlarsa kaza ederler, değilse oruç yerine fidye verirler.

Kur'an'da oruç tutmamayı mubah kılan mazeretler olarak hastalık, yolculuk ve oruca güç yetirememeden söz edilmiştir (el-Bakara 2/184-185). Fakihler de oruç tutmama ruhsatını bu üç durumla sınırlı tutmayı tercih etmiş, bu üç durumun ortak özelliği meşakkat olsa bile, her meşakkat halinde oruç tutulmayabileceğini söylemekte mütereddit davranmışlardır. Bunun en başta gelen sebebi, mükelleflerin sübjektif ve değişken bir durum olan meşakkati belirlemede ölçüsüz veya mütesâhil davranıp olur olmaz bahanelerle orucu terketmesine yol açma, yani bu ruhsatı kötüye kullanma endişesidir. Bununla birlikte oruç ibadeti, netice itibariyle kul ile Allah arasında kalan bir yükümlülük ilişkisi olduğundan, mükelleflerin yukarıda sayılan mazeretler ışığında kişisel inisiyatiflerini kullanması, mazeretleri içlerine sinmediği sürece orucu terketmemesi, haklı ve geçerli bir mazeretlerinin bulunduğuna iyice kani olduklarında da anılan ruhsattan yararlanması isabetli bir tutum olur.

Sıralanan bu mazeretlerden biri sebebiyle oruç tutamayan kimse, oruca, oruçlulara ve ramazan ayına hürmeten, mümkün oldukça bunu belli etmemelidir.

Canına veya bir uzvuna yönelik bir tehdide mâruz kalan kimsenin nasıl davranacağına ilişkin olarak kimi âlimler, zorlama karşısında ramazan oru-

cunu bozmayıp zulmen öldürülen kimsenin günahkâr olmayacağını; tersine dinine bağlılığını gösterdiği için büyük bir sevap kazanmış olacağını söylemişlerse de ağırlık kazanan görüş bu durumda orucu bozmanın daha doğru olacağı yönündedir. Hatta tehdit altında kalan kişi, oruç için tanınan yolculuk, hastalık gibi bir mazerete sahip ise, zorlama karşısında orucunu bozmazsa günahkâr olur.

Düğün veya sünnet yemeği gibi bir ziyafete çağrılan kimsenin, genel olarak diğer davetlerde olduğu üzere bu davete icabet etmesi, dostluk bağlarının güçlendirilmesi veya ilişkilerin geliştirilmesi vb. amaçlara hizmet edeceği için teşvik edilmiştir. Nâfile oruç tuttuğu bir günde böyle bir ziyafete çağrılan kimse, sözü edilen olumlu amaçlara hizmet edeceğinden eminse, bu davete icâbet etmesinin yerinde bir davranış olacağı; fakat, yine de beklenmedik yararlara ve güzelliklere yol açabileceği mülâhazasıyla genel olarak bu tür davetlere icâbet edip orucunu bozmasında bir beis bulunmadığı ifade edilmiştir. Başlanmış olan nâfileyi tamamlamak gerektiği kuralı sebebiyle bozduğu bu orucu daha sonra kazâ eder.

C) GEÇERLİLİK ŞARTLARI

Orucun sahih (geçerli) olması için, oruç tutmaya niyet etmiş ve orucu bozacak şeylerden kaçınmış olmak şarttır. Esasen orucu bozacak şeylerden kaçınmak, teknik anlamda rükün olmakla birlikte, ibadetin sahih olması için kaçınılmaz bir şart olduğu için burada sıhhat şartı olarak ele alınmıştır. Kadınlar için ilâve şart ise, onların hayız veya nifas durumunda olmamalarıdır. Peygamberimiz'in hanımlarından gelen bütün rivayetler, onların aybaşı hallerinde namaz kılmadıkları ve oruç tutmadıkları yönündedir.

Daha önce namaz bahsinde ve bu bölümün başında da belirtildiği gibi hayız veya nifas halinde bulunan kadının oruç tutması haram olduğu gibi, tutacağı oruç da geçerli olmaz. Kadınlar bu durumları sebebiyle tutamadıkları oruçları daha sonra istedikleri bir zamanda kazâ edebilirler. Fakat şevval ayı içinde tutarlarsa hem borçlarından kurtulmuş, hem de Peygamberimiz'in şevvalde oruç tutmaya ilişkin tavsiyesine uymuş olurlar.

Cünüplük, hayız ve nifastan farklıdır. Çünkü; cünüplüğün gerçekleşmesi ihtiyarî olduğu gibi, gusletmek suretiyle cünüplükten temizlenmek de mümkündür. Bu bakımdan cünüplük oruca başlamaya engel görülmemiştir. Bununla birlikte mümkün olan en kısa zamanda cünüplükten temizlenmek gerekir.

a) Niyet

Diğer ibadetlerde olduğu gibi oruç ibadetinde de niyet şarttır. Şâfiîler ve bazı Mâlikîler niyeti rükün saymışlardır. Her ikisine göre de, niyet edilmediği takdirde sabahtan akşama kadar aç durmak oruç yerine geçmez. Bu bakımdan, ister farz veya vâcip, isterse nâfile olsun her tür oruçta niyet şarttır. Herhangi bir oruca kalben niyet etmek, hangi orucu tutacağını kalbinden geçirmek yeterlidir. Bu niyetin dil ile ifade edilmesi, onun teyit edilmesi ve perçinlenmesi anlamına geldiğinden mendup sayılmıştır.

aa) Niyetin Vakti. Her türlü oruç için mümkün oldukça, sabah vakti girmeden önce veya geceden niyet etmek en faziletli olanıdır. Çünkü bu suretle hem mezheplerin bu konudaki ihtilâflarının dışında kalınmış, hem de niyet ibadetin başlama vaktiyle aynı zamana getirilmiş olur. Nitekim niyetin hangi vakitte yapılacağı konusu mezhepler arasında ihtilâflı olduğu gibi, niyetin vakti açısından oruç türleri arasında da fark gözetilmektedir.

1. Hanefîler'e göre ramazan orucu, nâfile oruçlar ve vakti belirtilmiş adak (nezr-i muayyen) oruçlarının niyet etme vakti gün batımından başlayıp ertesi günün kuşluk vaktine hatta öğle namazı vaktinin girmesinden az önceki vakte kadar devam eder. Öğle vakti girdikten sonra artık hiçbir oruca niyet edilemez.

Zevalden önce nâfile oruca niyet etmenin câizliğini gösteren hadisler bulunmaktadır. Bunlardan birinde, Peygamberimiz'in bir gün Âişe vâlidemize öğle yemeği hazırlayıp hazırlamadığını sorduğu, Hz. Âişe'nin yiyecek bir şey olmadığını söylemesi üzerine Peygamberimiz'in o gün oruç tuttuğu rivayet edilir.

Mâlikîler'e göre niyetin geçerli olması için güneşin batmasından itibaren gecenin son kısmına kadar veya fecrin doğması ile birlikte yapılması gerekir. Çünkü sabahleyin, yani oruç ibadetinin başlama vaktinde niyet edilmeyince o günün oruçlu geçirilmeyeceği belirli hale gelmiş olur.

Şâfiîler'e göre ise ramazan orucu, kazâ orucu ve adak orucuna geceden niyetlenmek şarttır. Fakat nâfile oruca zevalden önceye kadar niyetlenmek câizdir.

2. Zimmette sübût bulmuş oruçlara ise en geç imsak vaktine kadar niyet edilmiş olması ve orucun belirlenmesi gerekir. Orucun zimmette sübût bulması, oruç borcunun kaçınılmaz bir şekilde kesinleşmiş, sabit hale gelmiş olması demektir. Meselâ başlanmış fakat bir sebeple tamamlanamamış nâfile orucun

kazâsı zimmette sabit olmuş, borçluğu kesinleşmiştir. Ramazan orucunun kazâsı da böyledir. Fakat ramazan orucunun kendisi henüz zimmette sabit borç sayılmaz; çünkü meselâ, kişinin ertesi gün yaşayıp yaşamayacağı belli değildir. Kişi ertesi günün herhangi bir vaktinde ölecek olsa, o günkü oruç zimmetine borç yazılmaz. Ancak daha önceki günlerde kazâya kalan ramazan orucu zimmetinde mevcuttur. Kefâret oruçları ile mutlak adak oruçları da zimmette sübût bulmuş borç kapsamına girmektedir. Bu çeşit oruçlara geceden veya en geç ikinci fecrin başlangıcında niyet etmek gerektiği gibi niyet ederken tutulan orucun mutlak nezir mi, bir orucun kazâsı mı olduğunu da belirtmek gerekir. Zimmette sabit olması kesinleşmiş oruçların ifa zamanı için dinde belirlenmiş muayyen bir zaman olmadığı için, mükellef bu oruçları kendi belirleyeceği bir zamanda tutabilir. Öyle olunca da, hangi orucu tutacağını belirlemesi şarttır. Şayet bir kazâ orucuna ikinci fecrin doğmasından sonra niyet edilse, bununla kazâ geçerli olmayacağı için, oruç nâfileye dönüşür.

bb) Niyetin Şekli. Ramazan, belirli adak veya herhangi bir nâfile oruç için mutlak niyet yeterlidir. Meselâ; "yarın oruç tutmaya" veya "yarınki günün orucunu tutmaya" niyet edilse, ertesi gün ramazan ise, bu niyet ramazan orucuna niyet yerine geçer; ertesi gün, daha önce oruç tutmak için vaktini tayin etmiş olduğu gün ise bu defa adak orucuna niyet etmiş olur. Hatta ramazan günleri ramazan orucu için ve oruç tutulması adanan gün, adak orucu için belirli hale geldiği için, kişi bugünlerin öncesinde niyet ederken "Yarın nâfile oruç tutmaya niyet ettim" dese bile, tutacağı oruç nâfile oruç değil, vakti belirli olan oruç yerine geçer. Çünkü orucun ifa edilmesi için belirlenen vakit içinde yine aynı cinsten ikinci bir ibadet yapılamayacağından, yani oruç dar zamanlı bir vâcip olup vakit de bunun miyarı olduğundan, niyet asıl yapılması gereken ibadete râci olur. Bununla birlikte bunlar için geceleyin niyet edilmesi ve ne orucu olduğunun belirlemesi (tayin) daha faziletlidir. Meselâ "Yarınki ramazan orucunu tutmaya niyet ettim" demekle belirleme yapılmış olunur.

Fakihlerin çoğunluğuna göre ramazanın her günü için ayrı ayrı niyet edilmesi şarttır. Çünkü her bir günün orucu kendi başına bir ibadet olup, öteki günlerde tutulan veya tutulacak olan oruçla ilişkisi yoktur; dolayısıyla bir günün orucu bozulduğu zaman sadece o günün orucu bozulmuş olur, öteki günlerin orucu bundan etkilenmez.

Mâlikîler'e göre ise, ara vermeksizin peş peşe tutulması gereken oruçlarda en başta yapılacak tek niyet yeterlidir. Zıhâr, katl kefâreti ve ramazan orucunun kefâretinde olduğu gibi ramazan orucunda da tek niyet yeterlidir. Ancak bu oruçlara yolculuk, hastalık, hayız ve nifas gibi zorunlu sebeplerle ara verilecek

olursa, engel kalktıktan sonra yeniden niyet gereklidir. Tek bir niyetin yeterli olduğu oruçlarda her gece niyetlenmek ise menduptur. Mâlikîler'in bu konudaki gerekçesi ilgili âyette geçen "Sizden her kim ramazan ayına yetişirse onu oruçlu geçirsin" ifadesidir. Ay, tek bir zamana verilen isimdir, dolayısıyla ay süresince oruç tutmak bütün bir ibadet hükmünde olup namaz ve hacca benzer, tek bir niyet ile eda edilebilir.

cc) Niyetle İlgili Bazı Ayrıntılar. Oruca niyetin vaktiyle ve şekliyle ilgili ayrıntı sayılabilecek bazı bilgiler de bu ibadetin geçerliliğini yakından ilgilendirir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. İçinde bulunulan gün, güneş batmadan önce ertesi günün orucuna niyet edilemez.

2. Güneş battıktan sonra herhangi bir oruca niyet edilmesi halinde, ikinci fecre kadar yeme, içme ve cinsel ilişkide bulunmak niyete ve oruca zarar vermez. Çünkü bu niyet ikinci fecirden itibaren başlayacak olan oruç ibadeti için yapılmıştır. Nitekim bu şekilde niyet eden kimse, herhangi bir sebeple, ikinci fecrin doğmasına kadar, bu niyetini geri alabilir.

3. Oruç tutup tutmayacağında tereddüt olması durumunda veya niyetin bir şarta bağlanması durumunda niyet gerçekleşmiş olmaz. Niyet, kesin azim ve karar demektir.

4. Ramazanda, ramazan orucundan başka oruç tutulamayacağı için, hangi oruca niyet edilirse edilsin ramazan orucu yerine geçer. Fakat, daha önceden oruç tutmayı adadığı belirli günde, başka vâcip bir oruca (meselâ; kefâret orucuna veya bir ramazan orucunun kazâsına) niyet ederek oruç tutacak olsa, ağırlık kazanan görüşe göre bu oruç, niyetlendiği vâcip oruç yerine geçer, belirli adak orucunu kazâ etmesi gerekir.

5. Hem kefârete hem de nâfileye niyet edilerek tutulan oruç, kefâret orucu yerine geçer; fakat hem kazâya hem de yemin kefâretine niyet edilerek tutulan oruç, her ikisi de vâciplik açısından eşdeğer olduğu için, hiçbirinin yerine geçmez, nâfile olur.

Sahura kalkıp yeme ve içme de niyet yerine geçer.

6. Tutulamamış ramazan oruçlarını kazâ ederken, bir belirleme yapmaksızın, “kazâsı gereken oruca” diye niyet edebileceği gibi, belirleme yaparak da niyet edebilir. Üzerinde çok sayıda kazâ borcu varsa "kazâsı gerekli ilk oruca" diyerek niyet edilebilir.

b) Orucu Bozan Şeylerden Kaçınmak

Orucun temel unsuru ve anlamı, yeme, içme ve cinsel ilişki zevklerinden uzak durmak, nefsi bunlardan mahrum bırakmak olduğu için, bu anlama gelecek davranışlar orucun bozulmasına sebep olur. Yemek ve içmek, yenilip içilmesi mûtat olan her şeyi içine alır. Sigara, nargile gibi keyif veren tütün kökenli dumanlı maddeler ile tiryakilik gereği alınan tüm maddeler oruç yasakları kapsamına girdiği gibi her ne sebeple olursa olsun, ağızdan alınan ilâcın da bu kapsamda yer aldığında tereddüt yoktur. Bununla birlikte, tedavi maksadıyla iğne yaptırmanın hükmü tartışmalı olup, iğnenin orucun bozulmasına etkisi konusu aşağıda açıklanacaktır.

Orucu nelerin bozacağı sorusuna verilecek ilk cevap "yeme, içme, cinsel ilişkide bulunma ve bu kapsamda değerlendirilebilecek şeyler" olacaktır. Bu ölçü, açık ve anlaşılabilir olmakla birlikte, orucun anlamına aykırı davranış sayılıp sayılmayacağında tereddüt edilen bazı durumlar bulunması sebebiyle, eskiden beri fakihler, nelerin bu kapsama gireceğini tek tek saymaya çalışmışlar, bu arada gerçekleşmesi düşünülemeyecek nâdir bazı durumların hükümlerini dahi belirleme durumunda kalmışlardır. İlmihal kitaplarında çoğu zaman tebessümle karşılanan birçok ihtimalin veya anormal durumun gündeme alınıp orucu bozup bozmadığının tartışmaya açılması da bu sebep ve gayretten kaynaklanmaktadır. Özel durumlar ve muhtemel seçenekler yan yana getirildiğinde de, zaman zaman orucun bozulmasını gerektiren aslî durumun göz ardı edildiği, bu konudaki ölçü-kuralın geri plana itildiği olmuştur. Biz esasen zikrettiğimiz ölçüye vurgu yapmakla beraber, haklı tereddüt oluşturabilecek birkaç hususa "Orucun Yasakları" başlığı altında değineceğiz.

D) ORUÇLU İÇİN MÜSTEHAP OLAN ŞEYLER

Orucun geçerliliği ile doğrudan ilgili olmamakla birlikte, oruç tutmayı biraz daha kolaylaştırmak üzere Peygamberimiz'in bazı tavsiyeleri olmuştur. Bunların başında sahur yapmak gelir. Sahur, ikinci fecirden az önceki vakit olan seher vaktinde yenilen yemek demektir. Sahura kalkmakla hem bir şeyler yenilerek oruç için enerji toplanmış, hem de bir sünnet yerine getirilmiş, seher vaktinin feyiz ve faziletinden yararlanılmış olur. Bu bakımdan bir yudum su ile de olsa sahur yapmak ve sahur yemeğini mümkün olduğunca, gecenin son vaktine denk getirmeye çalışmak uygun olur. Peygamberimiz'in sahura kalkmayı teşvik ve tavsiye eden birçok hadisi bulunmaktadır: *"Oruç*

tutmak isteyen sahurda bir şeyler yesin" (*Müsned*, III, 367, 379), *"Sahura kalkın, çünkü sahur yemeğinde bereket vardır"* (Buhârî, "Savm", 20; Müslim, "Sıyâm", 45), *"Sahur yemeği ile gündüz tutacağınız oruca; ve öğle üzeri uykusuyla da (kaylûle) teheccüt namazına kuvvet kazanın"* (İbn Mâce, "Sıyâm", 22).

Peygamberimiz, sahuru mümkün olan son vakte denk getirmeyi teşvik ettiği gibi iftarın da vakit girer girmez yapılmasını teşvik etmiştir. Bu iki teşvikten çıkarılabilecek anlam, ibadetin mümkün olduğunca kolay hale getirilmesidir. İftar vakti girdiğinde yemeğe oturmadan namaz kılınmak isteniyorsa yine de biraz su veya bir hurma ile orucu açıp, ondan sonra namaz kılmak yerinde olur.

Oruç açılırken dua edilmesi sünnettir. Herkes içinden geldiği gibi zikrini, şükrünü ve yakarışını ifade edebilir. Örnek olması bakımından öteden beri yaygın olarak yapılan bir duayı buraya alalım:

"**Allahım! Senin rızanı kazanmak için oruç tuttum, senin verdiğin rızıkla orucumu açtım. Sana inanıp güvendim. Ey lutuf ve ikramı geniş olan Rabbim! Beni bağışla.**"

Varlıklı kimselerin, özellikle durumu iyi olmayan kimselere iftar yemeği yedirmesi güzel ve sevaplı bir davranıştır. Peygamberimiz, *"Oruçluya iftar ettiren kimse, oruçlunun sevabında bir eksilme olmaksızın, oruçlunun alacağı kadar sevap alır"* (Tirmizî, "Savm", 42, İbn Mâce, "Sıyâm", 45) buyurmuştur. İftar yemeklerini, zenginler arasında bir lüks ve gösteriş yarışı haline getirmekten kaçınmak gerekir. Yine varlıklı kimselerin, her zamankinden daha fazla olarak, ramazanda ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunması beklenir. Varlıklı kimselerin bulunduğu bir bölgede akşam ne ile iftar edeceğini düşünen insanların kalmamış olması gerekir. Bu hem Müslümanlığın yüksek bir amacı hem de oruç ibadetinin verdiği kalp inceliğinin bir gereğidir. Aksi bir durum elbette ki varlıklı kimselerin vicdanını rahatsız edecektir.

Sabah namazının vaktini geçirmemek kaydıyla cünüp sabahlamak câiz ise de ibadete başlarken temiz olmak düşüncesiyle daha önce gusletmek uygundur. Hayız ve nifastan temizlenen kadınlar için de aynı durum geçerlidir. Bununla birlikte cünüp olarak sabahlayan kimsenin gerekli dikkati göstermek şartıyla, banyo yapması câizdir. Âişe vâlidemizin bildirdiğine göre Peygamberimiz, bazı kereler cünüp olarak sabah namazı vaktine girmiştir.

Oruç, kişinin Rabbiyle gönül bağını güçlendiren, ona mânevî ve derunî bir haz tattıran, irade eğitimine ve kalp inceliğine yol açan ibadetlerden ol-

duğu için oruç tutan kişi zaten dilini kötü, çirkin, başkalarını rencide edecek boş ve gereksiz sözlerden koruyacaktır. Oruç bu tesiri tam meydana getiremiyorsa, oruç tutan kimsenin bu sonucu ve etkiyi elde etmek için çalışması, oruçlu iken söz ve davranışlarına daha çok dikkat etmesi gerekir. Hele insanların birbirleri hakkında kötü kanaate sevkedecek ve ilişkilerini bozacak dedikodu ve söz taşıma gibi dinimizce hiçbir zaman hoş görülmeyen davranışlar, orucun mânevî haline taban tabana zıt şeylerdir. Peygamberimiz orucun bu yönünü anlatmak üzere *"Yalan konuşmayı bırakmayan, yanlış davranışlardan kaçınmayan kimsenin kendini aç ve susuz bırakmasına Allah'ın ihtiyacı yoktur"* (Buhârî, "Savm", 8) buyurmuştur. Aslolan ibadeti amacına uygun yapmak, ibadetin zevkini tatmaktır. İbadetlerin hakkı verilmeye çalışıldığı takdirde bunun önce kişinin kalp ve vicdanındaki olumlu etkileri, sonra da toplumdaki olumlu sonuçları çok belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır. Peygamberimiz bu noktaya işaretle *"Hiçbiriniz oruçlu iken kötü laf söylemesin; bağırıp çağırmasın, hatta kendisine ağır sözler söyleyen (küfreden) birine dahi sadece 'Ben oruçluyum' demekle yetinsin"* (Buhârî, "Savm", 2; Müslim, "Sıyâm", 160) buyurmuştur.

Ramazanın mânevî atmosferini daha iyi hissedebilmek için Kur'an okumak, eksikliğini hissettiği bilgileri öğrenmeye çalışmak yerinde olur. Ayrıca, her ramazanda mutlaka Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe anlamı, mukabele okur gibi bir defa okunmalı, genel hatlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'in içeriği hakkında bilgi sahibi olunmalı, daha derin ve detaylı bilgiye ihtiyaç hissedilen konularda, o alanda yazılmış eserlere veya bizzat ehliyetli hocalara başvurulmalıdır.

E) İTİKÂF

Fıkıh terimi olarak **itikâf**, bir mescidde ibadet niyetiyle ve belirli kurallara uyarak inzivaya çekilmek demektir. Hadis kaynakları Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretten sonra her yıl ramazanın son on gününde itikâfa çekildiğini, hanımlarının da genelde Resûl-i Ekrem'le birlikte itikâf yaptığını nakleder (Buhârî, "İ'tikâf", 3; Müslim, "Hayz", 6; Tirmizî, "Savm", 80). Peygamberimiz'in ramazanın son on gününde daha fazla ibadet ettiği bilinmektedir. Âişe vâlidemizin belirttiğine göre Resûl-i Ekrem ramazanın son on gününe girildiğinde bütün geceyi ihya eder; ailesini uyandırır ve kadınlardan ayrı kalırdı.

Hz. Peygamber'in bu tatbikatından hareketle âlimler, oruçlunun özellikle ramazanın son on gününde itikâfa girmesini müstehap kabul etmişlerdir. Hatta Hanefîler, Hz. Peygamber'in bunu devamlı yapmış olmasından hareketle itikâfı kifâî nitelikte müekked sünnet saymıştır. İtikâf bir ibadet nevi

olduğundan itikâfa girenin mükellef olması, itikâfa bir mescidde girmesi ve niyet etmesi gerekli görülür. Kadınlar evlerinin bir odasında itikâfa girerler.

İtikâfa girmek nefsi yasaklardan korumada daha etkili bir yöntem olduğu gibi, ramazanın son on gününde olması tahmin edilen Kadir gecesine rastlama imkânı ve umudunu da arttırır. İtikâf, insanı dünyevî meşgalelerden uzaklaştırıp daha fazla ibadete vesile olması yanında, genel anlamda hayatın anlamı üzerinde tefekkür etme imkânı da sağlar. İnsanların zaman zaman böyle derin tefekküre ihtiyacı vardır. İtikâf bu tefekkürü gerçekleştirmek için bir fırsat olarak kullanılabilir.

İtikâf yapmak isteyen kişi, itikâf niyetiyle mescid veya mescid hükmündeki bir yerde kalmaya başlayarak itikâfa girmiş olur. Vaktini namaz, Kur'ân tilâveti, dua, zikir ve tefekkür gibi ibadet ve taatlerle veya dinî bilgi ve kültürünü artıracak sohbet ve okumalarla değerlendirir. Doğal ihtiyaçlarını gidermek için mescidi meşgul etmeyecek ve kirletmeyecek şeyleri mescide getirebilir. Mescidde yer, içer ve orada istirahat eder. Mescidin içinde giderilmesi mümkün olmayan zarurî ve doğal ihtiyaçları için dışarı çıkabilir. Ancak ihtiyacını giderdikten sonra hemen itikâf mahalline geri döner.

Nafile itikâflar dışarıya çıkmakla bozulmaz. Ancak vacip itikâflar, zorunlu ihtiyaçlar dışında itikâf mahallinin terk edilmesiyle bozulur. Tercih edilen görüşe göre, itikâfın asgarî süresi için bir sınır konmamıştır. Bu bakımdan bir mescidi ziyaret eden kişi, bu ziyaret süresinde bile itikâfa niyet edebilir.

V) ORUCUN YASAKLARI

Orucun yasakları, doğrudan söylenirse yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunmaktır; tersinden söylenirse orucun yasakları, orucun bozulmasına sebep olan şeylerdir. Bölüm başında da belirttiğimiz gibi oruç, yeme, içme ve cinsel ilişkiden kaçınmaktır. Dolayısıyla bu üç hususa dikkat edildiği takdirde oruç tutulmuş olur. Bununla birlikte bazı davranışların, sayılan bu üç şeyin kapsamına girip girmediği konusunda gerekli veya gereksiz tereddütler oluşabilmektedir. Yine orucun bozulmasına yol açmamakla birlikte, orucun genel havasına, anlam ve gayesine yakışmayan şeyler konusunda da dikkatli olmak gerektiği için burada günlük hayatta karşılaşılabilecek bazı durumlara kısaca işaret etmek istiyoruz.

A) ORUCUN MEKRUHLARI

Öteden beri fıkıh ve ilmihal kitaplarında mekruh olarak nitelendirilen şeylerin bir kısmı, orucun anlam ve gayesine yakışmayan şeyler, bir kısmı da biraz ileri gidildiği takdirde orucun bozulmasına sebep olabilecek şeylerdir. Meselâ bir şeyi tatmak ve çiğnemek mekruhtur; çünkü ağza alınan bir şeyin yutulma tehlikesi bulunmaktadır. Fakihler yine aynı gerekçeyle, bir insanın eşiyle öpüşmesini, ona sarılmasını mekruh saymışlardır. Çünkü bu davranış, orucu bozacak bir fiili işlemeye götürebilir. Esasen bir insanın eşiyle öpüşmesi oruca zarar vermez. Nitekim Âişe vâlidemiz, Peygamberimiz'in oruçlu iken hanımlarıyla elleşip şakalaştığını ve öpüştüğünü anlatmıştır (İbn Mâce, "Sıyâm", 19; *Muvatta*, "Sıyâm", 13).

Aşırı titizlikleri gereği misvak kullanmayı dahi mekruh sayanlar bulunmakla birlikte, âlimlerin çoğunluğu bunu mekruh görmemişlerdir. Günümüzde yaygın olduğu şekliyle ağız ve diş temizliğinin diş fırçası ve diş macunu kullanılarak yapılması da oruca zarar vermez; üstelik aksatılmaması gereken yerinde bir davranış da olur. Ağız ve diş temizliğini gündüz yapmamayı tercih edenler, bunu mutlaka sahurdan sonra yapmış olmalıdır. Oruçlunun normal temizlik için veya cünüplükten temizlenmek için yıkanması mekruh olmamakla birlikte, serinlemek maksadıyla yıkanması oruç esprisine aykırılık gerekçesiyle mekruh sayılmıştır. Oruçlunun güzel koku sürünmesi veya güzel kokan bir şeyi özel olarak koklaması da mekruh sayılmaz.

Ayrıca, esasen orucu bozmamakla birlikte, oruçlunun direncinin kırılmasına ve güçsüz düşmesine yol açan, kan aldırmak vb. şeyler mekruhtur. Konunun başında sahurun geciktirilmesi ve iftarın vakit girer girmez yapılmasının anlamına ilişkin olarak söylediğimiz hususlar burada da geçerlidir.

B) ORUCU BOZAN ŞEYLER

Yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunmak orucu bozan şeylerdir. Bunların hangi durumda sadece kazâ, hangi durumda kazâ ile birlikte kefâreti gerektirdiğini görelim.

a) Kazâ ve Kefâreti Gerektiren Durumlar

Orucu bozup hem kazâ hem de kefâreti gerektiren durumların başında ramazan günü oruçlu iken yapılan cinsel ilişki gelmektedir. Zaten Peygamberimiz oruç kefâreti hükmünü, o zaman vuku bulan böyle bir cinsel ilişki olayı üzerine vermiştir. Oruç kefâreti konusunda eldeki tek örnek ve delil de budur. Bu bakımdan bütün fıkıh mezhepleri, ramazan günü oruçlu iken bilerek ve isteyerek normal

cinsel ilişkide bulunmanın, hem kazâ ve hem de kefâreti gerektireceği konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bir şey yiyip içmenin kefâreti gerektirip gerektirmediği konusu ise mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefîler, bilerek ve isteyerek bir gıda veya gıda özelliği taşıyan her türlü maddeyi almayı da bu hükme kıyas ederek, bu durumda da hem kazâ hem de kefâret gerekeceğini söylemişlerdir.

Peygamberimiz zamanında cereyan eden ve oruç kefâretinin gerekçesi olan olay şudur:

Bir adam "Mahvoldum" diyerek Peygamberimiz'e gelmiş ve ramazanın gündüzünde eşiyle cinsel ilişkide bulunduğunu söylemiş, bunun üzerine Peygamberimiz;

- *Köle âzat etme imkânın var mı?*
- Hayır, yok.
- *Peş peşe iki ay oruç tutabilir misin?*
- Hayır. Bu iş de zaten sabredemediğim için başıma geldi.
- *Altmış fakiri doyuracak malî imkânın var mı ?*
- Hayır.

Bu sırada Peygamberimiz'e bir sepet hurma getirildi. Peygamber bu hurmayı adama vererek yoksullara dağıtmasını söyledi. Adam "Bizden daha muhtaç kimse mi var?" deyince Peygamberimiz gülümseyerek *"Al git, bunları ailene yedir"* diyerek adamı gönderdi (Buhârî, “Savm”, 30; Müslim, “Sıyâm”, 81; Ebû Dâvûd, “Savm”, 37).

Bilerek ve isteyerek kaçınılması gereken üç şey (yeme, içme, cinsel birleşme) dışında bir sebeple orucun bozulması durumunda kefâret gerekmeyip sadece kazâ gerekir.

b) Sadece Kazâyı Gerektiren Durumlar

Oruç yasaklarının başında yeme ve içme geldiğini, oruçlunun kasten yiyip içmesinin kazâ ve kefâreti gerektirdiğini biliyoruz. Buna ilâve olarak Hanefî fakihleri, beslenme amacı ve anlamı taşımayan ve esasen yenilip içilmesi mûtat (normal, alışılmış) olmadığı gibi insan tabiatının meyletmediği şeylerin yenilip içilmesi durumunda da orucun bozulacağını, fakat bunun kefâreti gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. Çiğ pirinç, çiğ hamur, un, ham meyve yemek veya fındık, badem ve cevizi kabuğuyla yutmak böyledir. Bunlar yiyecek maddesi olmakla birlikte, bunların bu şekilde yenilmesi normal değildir ve hem de bunlar bu halleriyle insanın iştah duyacağı ve yemek isteyeceği şeyler değildir. Fakihler, şehvetin normal cinsel birleşme dışında tatmin edilmesinin de aynı kapsamda değerlendirileceğini belirtmişlerdir.

Fakihler ağza giren yağmur, kar veya doluyu isteyerek yutmayı, su içme kapsamında değerlendirerek orucu bozacağını; fakat, kişinin kastı olmaksızın boğaza inen yağmur, kar ve dolunun orucu bozmayacağını söylemişlerdir.

Kusma, kasten yapılmadığı durumlarda orucu bozmaz. Kasten yapıldığında ise, sadece ağız dolusu olması halinde bozar.

Baştan beri ortaya koymaya çalışılan oruç tutma esprisi ve orucun anlam ve amacıyla pek bağdaşmayan muhtemel bütün davranışları ve olayları tek tek sıralamak mümkün olmadığı için bu konuda şöyle bir açıklama getirmek doğru olur: Orucun anlamı, Allah rızâsı için, gerek beslenme gerekse tat ve keyif alma kasıt ve arzusu içeren yiyip içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak, özetle nefsi iştah ve şehvet duyduğu şeylerden mahrum etmektir. Bu yasağın ihlâli sayılan her davranış orucun mâna ve gayesine aykırıdır. Yeme, içme ve cinsel ilişki sayılan her davranış orucu bozar, kazâ edilmesini gerektirir. Kasıtlı olarak yapılırsa hem kazâ hem kefâret gerekir.

Bayılma ve delirmenin orucu bozan şeylerden sayılması, esasen oruç yasaklarının ihlâli ile ilgili olmayıp, bütün mükellefiyetlerde ön şart olan bilinçlilik halinin geçici veya sürekli olarak yitirilmesi ile ilgilidir. Bu halin kapladığı günlerin kazâ edilmesinin istenmeyişi de aynı sebebe bağlıdır.

Unutarak bir şey yemek ve içmekle oruç bozulmaz. Peygamberimiz oruçlu olduğunu unutarak yiyip içenlerin oruca devam etmelerini, onları Allah'ın yedirip içirdiğini söylemiştir (Buhârî, “Savm”, 26; Müslim, “Sıyâm”, 17). Fakat yanlışlıkla (hata) yiyip içmek bundan farklı olup Hanefîler'e göre orucu bozar. Meselâ; bir kimse oruçlu olduğunun farkında olduğu halde kasıtsız olarak yanlışlıkla bir şey yese veya içse, diyelim ki abdest alırken ağzına aldığı sudan yutsa veya denizde yüzerken su yutsa orucu bozulur ve kazâ lâzım gelir.

Şâfiîler orucu bozma kastı bulunmadığı için yanlışlıkla bir şey yiyip içmenin orucu bozmayacağını söylerken, Mâlikîler orucun anlamının (imsak) ortadan kalkmış olduğu gerekçesiyle, ister unutma isterse yanlışlık sonucu olsun, bir şey yiyip içmekle orucun bozulacağını söylemişlerdir.

Sabah vaktinin girip girmediği konusunda şüphesi bulunan kimse yiyip içmeye devam ederken o esnada ikinci fecrin doğmuş olduğu ortaya çıksa oruç bozulur ve kazâ etmesi gerekir, kefâret gerekmez. Aynı şekilde güneşin battığını zannederek iftar ederken güneşin henüz batmadığı anlaşılsa yine kazâ gerekir. Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüş böyledir. Ancak, bu durumda kefaretin gerekeceğini söyleyenler de vardır. Zira kişi, her iki durumda da zannı ile hareket etmiş ve yanıldığı ortaya çıkmış ise de zanların

kuvvet derecesi aynı değildir. Birinci durumdaki zan güçlüdür; çünkü aslolan gecenin devam ediyor olmasıdır. İkinci durumdaki zan ise, bunun tersine zayıftır; çünkü aslolan gündüzün devam ediyor olmasıdır. Bu bakımdan güneşin batıp batmadığından şüphe eden kimse hemen iftar etmemeli, durumun netleşmesini beklemelidir. İmsak ve iftar vakitlerini gösteren bir takvim ve saatin bulunmadığı durumlarda kişi, kendi bilgi ve tecrübesiyle ictihad ederek ona göre davranır.

Unutarak yiyip içtikten sonra orucunun bozulmuş olduğu zannıyla veya gece niyetlenemeyip gündüz niyetlendikten sonra, gündüz yapılan bu niyetin niyet sayılmayacağı zannıyla günün geri kalan kısmında bilerek bir şey yiyip içmek veya cinsel ilişkide bulunmak orucu bozar.

Orucu bozacak fakat kefâreti de gerektirmeyecek bir davranıştan sonra, kişinin yiyip içmeye başlaması halinde, kural olarak kefâretin gerekmeyeceği belirtilmişse de, burada aslolan kişinin oruç tutma veya bozma konusundaki gerçek niyetidir. Amellerin niyetlere göre olduğu şeklindeki genel dinî ilkenin anlamı da budur.

Bir şey yiyor veya içiyorken imsak vaktinin girdiğini anlayan kimse derhal yemeyi ve içmeyi bırakmalıdır. Bile bile yemeye veya içmeye devam etmesi halinde Hanefî imamlara göre bu kişiye kefâret gerekir.

c) İlâç Kullanmanın ve İğne Yaptırmanın Hükmü

Ağızdan alınacak hap, şurup ve pastil gibi şeylerin orucu bozacağında görüş birliği bulunmaktadır. Çünkü bunlar doğrudan mideye inmekte, esasen tedavi amaçlı olsa bile dolaylı olarak beslenme niteliği de taşımaktadır.

Göze, burun veya kulağa damlatılan ilâcın orucu bozup bozmayacağı konusu ise tartışmalıdır. Kimi âlimler, göze damlatılan ilâcın orucu bozmayacağı, kulak ve burna damlatılanın bozacağı görüşünde ise de, bunlardan burun içinin yemek borusuyla ve mideyle doğrudan bağlantısının bulunduğu, gözün dolaylı olarak boğaza açıldığı, kulağın ise mideyle böyle bir bağlantısının bulunmadığı düşünülürse, bunlardan sadece buruna konan ilâçlar hakkında ihtiyatlı olmak gerektiği sonucu çıkar. Böyle olunca, burna enfiye çekmek, boğaza inecek şekilde bol miktarda su çekmek gibi davranışlar orucu bozar. Bu organlara konan ve tamamen tedavi amaçlı ilâç ve damlalar ise orucu bozmaz. Çünkü bu son sayılan davranışın yeme ve içme, yani beslenme ve oruca karşı direnç kazanma faaliyeti sayılması isabetli olmaz.

İğne yaptırma meselesine gelince: Deri altına veya adaleye zerkedilen veya damardan yapılan iğnenin orucu bozup bozmayacağı konusu, ilk fa-

kihlerin, yaralayıp vücuda giren bıçak vb. katı cisimler ile derin yara üzerine sürülen merhemin orucu bozup bozmayacağına ilişkin tartışmalarına göre belirlenmeye çalışılmıştır. Şöyle ki;

a) Ebû Hanîfe'nin “derin yara üzerine sürülen ve karın veya beyne ulaşan ilâcın/merhemin orucu bozacağı” yönündeki görüşünü alanlar, iğneyle vücuda bir şey zerkedilmesi durumunda orucun bozulacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte hareket noktası, tabii yollar dışından da olsa vücuda bir şeyin girmiş olmasının orucu bozacağı fikridir. İğne veya damar yoluyla alınan ilâç, serum veya aşı vücudun içine akıtılmış olmakta ve bütün vücuda yayılmaktadır. Beslenme sayılıp sayılmayacağı tartışılsa bile, bunların vücudu güçlendirdiği ortadadır. Bu şekilde alınan ilâç, gerek ağızdan alınsın gerekse iğneyle zerkedilmiş olsun, hiçbir şekilde kefâret gerektirmese de orucu bozar ve kazâyı gerektirir. İlâç almak veya iğne yaptırmak durumunda olan kimselerin ya o gün oruç tutmamaları ya da ilâç almayı ve iğne yaptırmayı sahur ve iftar vakitlerine almaları gerekir.

b) Buna mukabil Ebû Yûsuf ve Muhammed'in “derin yara üzerine sürülen merhemin orucu bozmayacağı” yönündeki görüşünü esas alanlar ise iğneyle vücuda bir ilâcın zerkedilmesi durumunda orucun bozulmayacağını söylemişlerdir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, oruca "normal yollardan vücuda bir şey almaktan kaçınmak" şeklinde bir anlam yükledikleri için yaraya sürülen merhemin, karna veya beyne ulaşmış olmasının bir önemi olmayacağını, dolayısıyla bu durumda orucun bozulmayacağını söylemişlerdir. Eskiden fetvahâne ve daha sonra 1948 yılında Ezher Üniversitesi Fetva Komisyonu tabii delikler dışından vücuda giren bir şeyin orucu bozmayacağı yönünde fetva vermiştir. Çünkü bu tedavi yönteminin, ağız yoluyla ilâcın yutulmasına benzemediği açıktır. Bu noktadan hareketle, astım ve nefes darlığı sebebiyle ağıza sıkılan spreyin zerrecikler halinde içeri gittiği doğru olsa bile bunların akciğerden öteye geçmediği ve mideye ulaşmadığı, gıda ve susuzluk giderme özelliği de taşımadıkları; bu sebeple bunların da orucu bozmayacağı ileri sürülmüştür. Ayrıca belli hastalıklara karşı korunmak maksadıyla yapılan aşıların hükmünde de tartışma bulunmakla birlikte, bu tür aşılarla vücuda mikrop verilerek bağışıklık kazandırmaya çalışıldığı, dolayısıyla bunların beslenme amaçlı olmadığı söylenerek oruca zarar vermeyeceği görüşü ağırlık kazanmıştır.

Hangi görüş alınırsa alınsın, burada inisiyatif, tercih, karar ve tabii ki sorumluluk mükellefe ait olacaktır. Söz konusu olan şey bir ibadettir ve Allah rızâsı için yapılmaktadır. Bu bakımdan, oruç tutan bu şuurdaki insanların gerekmediği halde, hiç açlık, susuzluk ve sıkıntı hissetmeden oruç tutmak için

bu yola tevessül edeceklerini düşünmek son derece anlamsızdır. Çünkü aklı olan herkes gayet iyi bilir ki içeriği boşaltılmış ve anlamı yozlaştırılmış ve göstermelik hale getirilmiş bir ibadetin hiçbir faydası olmadığı gibi, böyle yapan kişi sonuçta sadece kendi kendisini kandırmış olacaktır. Esasen dinimiz hasta olan veya tedavi sürecinde olan kişilerin oruç tutmamasına ruhsat vermektedir. Bu bakımdan ilâç kullanmak veya iğne yaptırmak durumunda olan kimseler, hem iyi bir tedavi görüp sağlığına kavuşmak, hem de ibadetlerini ileride huzûr-ı kalp ile ve içe sinerek yapabilmek gayesiyle tedavileri tamamlanıncaya kadar oruç tutmayabilirler. Bu tamamıyla kendilerinin karar vereceği bir konudur. Bununla birlikte bu kimseler, ramazan ayında herkesle birlikte oruca devam etmeyi arzu ediyor ve bu ibadet ayının mânevî havasından kopmak istemiyorlarsa, oruç için başka bir engelleri de yoksa, ikinci grup fakihlere ait olan ve ağırlıklı bulunan fetvayı esas alabilir, oruçlu oldukları halde tedavi ve aşı amaçlı iğneleri yaptırabilirler.

VI. ORUCUN KAZÂSI

A) RAMAZAN ORUCUNUN KAZÂSI

Ramazandan bir gün veya daha fazla oruç tutmayan kimselerin, bunları kazâ etmeleri gerektiğinde görüş birliği vardır. Tutmama hastalık, yolculuk, hayız, nifas ve benzeri özürler sebebiyle, yahut kasten veya yanılarak niyeti terketmek suretiyle olabilir. Her ne sebeple olursa olsun gününde tutulamamış ramazan orucunun kazâ edilmesi gereklidir. Aynı şekilde kefâret, adak veya başlanıp bozulmuş nâfile oruçların kazâsı da gereklidir. Başlanıp tamamlanmamış nâfile oruç meselesinde, Şâfiîler hiçbir şekilde kazâyı gerekli görmezken, Mâlikîler sadece kasten bozma durumunda kazâyı gerekli görmüşlerdir.

Ramazan orucunun kazâsı yasak günler dışında her zaman yapılabilir. Şâfiîler'e göre ise bir ramazanda kazâya kalmış orucun, gelecek ramazana kadar kazâ edilmesi gerekir. Bir ramazanın kazâ borcu yerine getirilmeden, öteki ramazan gelecek olursa, kazâ borcuna ilâveten bir de fidye ödeme yükümlülüğü ortaya çıkar.

B) KEFÂRET ORUCU

Ramazanda özürsüz olarak oruç tutmamak büyük günahtır. Müslüman kişinin mazeretsiz olarak oruç yemesi son derece uzak ihtimaldir. Bununla birlikte ramazanda mazeretsiz olarak kasten oruç yemek, ramazanın saygınlığını ihlâl etmek anlamına geleceği için kefâret ödemek gerekir. Kefâret

için genel olarak önerilen üç seçenekten sadece ikisinin günümüzde tatbik imkânı vardır ki bunlardan birisi iki ay peş peşe oruç tutmak, ikincisi 60 fakiri doyurmaktır. Toplumsal şartlar gereği ve bir anlamda köleliğin kaldırılması hedefine yönelik olarak önerilen köle âzat etme seçeneği köleliğin ortadan kalkmasıyla uygulama dışı kalmıştır.

Hanefîler, kefâret seçeneklerinde sıra gözetmenin gerekli olduğunu savundukları için öncelikle iki ay peş peşe oruç tutmayı, bu mümkün olmazsa diğer seçenek olan altmış fakiri doyurma seçeneğinin uygulanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Mâlikîler ise, sıra gözetmeksizin herhangi bir seçeneğin yerine getirilmesini yeterli görmüşlerdir.

Araya hayız ve nifas gibi doğal mazeretlerin girmesi durumu kefâret orucunun peş peşe oluş özelliğine zarar vermez. Bu haller geçtikten sonra yeniden niyet edilerek kalınan yerden devam edilir.

Ramazanda oruç bozmanın kefâretle cezalandırılmasının altında, ramazanın saygınlığına karşı işlenmiş bir suç bulunması yatar. Ramazanda oruç bozmak, ramazan ayına ve ramazan orucuna yapılmış bir hürmetsizlik olduğu için böyle yapan kimseler için kefâret öngörülmüştür. Bu espriyi dikkate alan bazı fakihler, kefâreti oruç tutmamanın değil, orucu bozmanın cezası olarak değerlendirip, ramazan ayında ramazan orucuna niyet edilmediği takdirde oruç yemenin kefâreti gerektirmediğini söylemişlerdir. Fakat bu görüş, pek anlamlı ve isabetli görünmemektedir. Çünkü, niyet etsin veya etmesin, ramazanda mazeretsiz olarak oruç yiyen/tutmayan kişi, ramazan orucuna olmasa bile ramazan ayına saygısızlık etmiş olmaktadır. Öte yandan bir ramazanda birden fazla oruç yemek durumunda sadece bir kefâretin öngörülmesi, kefâret konusunda tek başına orucun değil, bir bütün olarak ramazanın göz önünde tutulduğunu göstermektedir. Şayet kefâretin sebebi ramazan orucu olacak olsaydı, bozulan her bir ramazan orucu için kefârete hükmedilmesi gerekirdi.

Esasen ramazan ile ramazan orucunu birbirinden ayırmak da gerçekte mümkün değildir. O halde Hanefîler'in ortaya attığı bu görüşün anlamı nedir? Öyle sanıyoruz ki, ramazan ayı ile ramazan orucunun birbirinden ayrılması zihnen mümkün olsa bile gerçekte böyle bir şeyin mümkün olmadığını elbette onlar da bilmekteydiler. Fakat hukuk tekniği bakımından kendi görüşleri arasındaki tutarlılığı kaybetmemek ve bu yönden tenkide mâruz kalmamak için bu ayırımı yapmak durumunda kalmışlardır. Bu bakımdan teknik bir ayrıntının sonucu olan bu görüşü, aslî bir görüş gibi değerlendirip, "canım, niyet etmediğimiz zaman kefâret gerekmiyormuş" düşüncesiyle, işi hafife indirgeyerek, ramazanda oruç tutmamak yanlış olduğu gibi, böyle

yapan kişi, kendi kendini kandırmış olur. Bu kimse ayrıca, dinin temel vecîbelerinden birini hafife aldığı, gerek ramazana gerek oruca saygısızlık ettiği için büyük günah işlemiş olur. Kefâretin gerekip gerekmemesi teknik bir konudan ibaret olup, mazeret olmadıkça, ramazan orucu konusunda titiz davranmak gerekir. Ramazanda özürsüz olarak oruç tutmayan kimse günahkârdır. Peygamberimiz mazeretsiz olarak ramazanda bir gün oruç yiyen kimsenin ömür boyu oruç tutsa da o günün borcunu gerçekten ödemiş olmayacağını ifade etmiştir.

C) FİDYE

Fidye konusunu içeren âyetteki *"ve ale'llezîne yutîkûnehû"* ifadesinin (el-Bakara 2/184), dil açısından oruca güç yetiremeyenler anlamına gelebileceği gibi zorlukla güç yetirenler anlamına da gelebileceği dile getirilmiştir. Hatta kimi rivayetlerde, *"Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun"* (el-Bakara 2/185) meâlindeki âyet nâzil oluncaya kadar, fidye âyetinden hareketle, ashaptan dileyenin oruç tuttuğu, dileyenin de tutmayıp fidye verdiği, bu âyet nâzil olduktan sonra ise oruç tutmaya gücü yetenler hakkında fidye hükmünün kaldırılıp sadece hasta ve yaşlılar için bir ruhsat olarak devam ettirildiği belirtilmektedir (Müslim, "Sıyâm", 149-150). Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulamasının da bir sonucu olarak âyetteki "oruç tutmakta zorluk çekenler" ifadesiyle, şeyh-i fânî (düşkün ihtiyar) denilen yaşlı kimselerin kastedildiği yaygın olarak benimsenmektedir. Buna göre âyet, oruç tutmaya gücü yetmeyen yaşlıların tutamadıkları oruç için fidye vermesi hükmünü getirmiş olmakta ve fidyenin miktarını "bir fakir doyumluğu" olarak belirlemektedir. Ağır bir hastalığa yakalanan ve iyileşme umudu bulunmayan hasta, orucu ileride kazâ etme ihtimali çok düşük olduğu için, bu ihtimal yok sayılarak şeyh-i fânî gibi değerlendirilmiş ve fidye hükmü kapsamına alınmıştır. Bu kimselerin, tekrar sağlıklarına kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmediğinden tutulamayan orucun, aynı cinsten bir ibadetle telâfisi talep edilmemiş, ibadet şevkinden mahrum kalmamaları için, bunun yerine "her bir oruç için bir fakiri doyurma" şeklinde, orucun mahiyetiyle alâkalı olması yanında sosyal amacı da bulunan bir telâfi şekli önerilmiştir.

Her geçen gün bünyesi zayıflayan hasta ve yaşlılar, tutamadıkları her bir oruç için bir yoksulu doyurabilecekleri gibi, bir fakir doyumluğu fidyeyi ramazanın başında veya sonunda, nakit para veya mal olarak da verebilirler. Bu fidyeyi sağlıklarında ödeyemezlerse, fidyenin ödenmesini vasiyet

etmeleri gerekir. Böyle bir vasiyetin mevcudiyeti ve terekenin üçte birinin de yeterli olması halinde mirasçıların bu fidyeyi ödemeleri dinî bir vecîbedir. Vasiyeti yoksa veya terekenin üçte biri fidyeyi karşılamaya yeterli değilse, mirasçıların teberru kabilinden bunu ödemeleri tavsiye edilmiştir.

Fidye yoluyla telâfi biçimi, devamlı hastalık ve yaşlılık sebebiyle oruç tutamayanlara mahsus olup bu iki durumun dışındaki mazeretler (bk. "Orucun Şartları"), oruç tutmamaya veya başlanmış bir orucu bozmaya ruhsat teşkil etse de, tutulamayan oruçlar için fidye ödenmesini câiz kılmaz. Fakat bu kimseler kazâ edemeden vefat etmişlerse, mirasçıların aynı şekilde bu oruçlar için de fidye vermesi İslâm âlimlerince câiz, hatta mendup görülmüştür. Çünkü kazâ borcunu geciktirmemek gerekli ise de, burada söz konusu olan terk, başlangıçta mazerete, devamında ise ileride kazâ etme ümidi taşınan hoş görülebilir bir ihmale dayalıdır. Ayrıca vefat, bu kimsenin orucunu kazâ etme imkân ve ihtimalini ortadan kaldırdığından yaşlı ve hasta için söz konusu olan acz halinin bunlar için de söz konusu edilmesi mümkündür. Orucu sağlığında kasten terkeden kimseler için ölümden sonra fidye verilip verilmeyeceği, aşağıda ıskāt-ı savm konusunda açıklanacağı üzere, tartışmalıdır.

Ağır işlerde çalışanların da oruç yerine fidye vermelerini câiz görenlere göre âyetin hükmü kaldırılmamıştır. Bu durumda olanlar her orucu için bir fidye ödemekle yükümlüdürler.

Tutulamayan oruçların fidyesi birçok yoksula verilebileceği gibi toplam tutar topluca bir yoksula da verilebilir. Ebû Yûsuf'a göre ise tek fidyenin birkaç yoksul arasında bölüştürülmesi de mümkündür.

Fidye olarak bir yoksulu fiilen doyurma, genellikle pratik olmadığı için, başlangıçta yoksul doyumluğunun gıda maddesine çevrilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Buğday, hurma, arpa gibi gıda maddelerinin başlıca tarımsal üretimi oluşturması ve bu maddelerin yaygın olarak bulunması sebebiyle yoksul doyumluğu için başlangıçta getirilen oldukça pratik olan bu çözüm, ileriki dönemlerde, tarımsal üretim anlayışının değişmesine bağlı olarak üretim biçim ve ilişkilerinin değişmesi sebebiyle sıkıntı doğurmuş ve ülkemizde olduğu gibi fakir doyumluğu nakde çevrilmeye başlanmıştır. "Bir fakiri bir gün doyurma" şeklindeki ölçü sabit ve değişmez olmakla birlikte, bunun tekabül edeceği nakit veya mal, toplumunun üretim biçim ve ilişkilerine, geçim şartlarına ve ekonomik seviyesine göre değişebilir. Hanefî fakihlerin o dönemlerde belirledikleri ölçüye göre bir fakir doyumluğu olan fidye miktarının, buğday cinsinden karşılığı ve dengi yarım sâ‘; arpa, hurma veya kuru üzümden karşılığı ise

1 sâ'dır. Oruç fidyesinin tutarı, fıtır sadakası tutarına denktir. Günümüzde fitrenin (sadaka-i fıtr) miktarı, mükellefe kolaylık olsun diye her yıl para olarak duyurulur. Fakat "bir fakir doyumluğu" esprisi gözden kaçırılıp, fıkıh mekteplerinin büyük ölçüde kendi dönemlerinin üretim biçimlerini ve geçim standartlarını dikkate alarak tesbit ettikleri buğday, arpa, hurma miktarları esas alınarak her yıl, fitre miktarının buğdaydan şu kadar, hurmadan şu kadar diye açıklanması yanlış anlamalara yol açabilmektedir. "Fakir doyumluğu"nun ne demek olduğu herkes tarafından anlaşılmakla birlikte, bu doyumluğun, paraya çevrildiği vakit, hesabın yapıldığı yiyecek maddesine göre değişmesi mâkul karşılanmamaktadır. Bir fakir doyumluğunun, günümüzde, asgari geçim ve hayat standardı, asgari geçim endeksi gibi ekonomik verilerden hareketle bölgelere göre ayrı ayrı hesaplanması mümkün ve daha sağlıklı olmakla birlikte, hiç değilse, hesapta esas alınan buğday, arpa, hurma ve üzümün tekabül ettiği ortalama miktarın asgari tutar olarak açıklanıp, ötesinin mükelleflerin ortalama aylık veya yıllık geçim standartlarına göre ayarlamasına bırakılması daha uygun görünmektedir (bk. Fıtır Sadakası).

D) ISKĀT-ı SAVM

Iskāt-ı savm, birinin sağlığında iken yerine getirmediği oruç borcunun fidye yoluyla telâfi edilmesi, düşürülmesi anlamına gelmektedir. Bir önceki bölümde ibadetlerde ıskāt ve devir konusu hakkında yeterince bilgi verilmişti. Zaten ıskāt-ı savm ile, ölen kimsenin namaz borcunun fidye ödenerek düşürme girişiminin adı olan ıskāt-ı salât arasında sıkı bir bağ vardır.

İbadetler anlam ve amaç yönüyle, öncelikle bireysel ve kişisel fenomenler oldukları için, kural olarak niyâbet ve vekâlet kabul etmezler. İslâm dini her alanda olduğu gibi ibadetlerin ifasında da sadeliği, kolaylığı ve güç yetirilebilir olmayı esas almış; bu ilkenin gereği olarak, ibadetin ifasında sıkıntı doğuracak durumlar için bazı kolaylıklar tanıdığı gibi, ibadetin öngörülen ilk ve aslî biçimiyle yerine getirilemediği durumlarda birtakım telâfi mekanizmaları ve nâdiren de olsa alternatif ifa biçimleri önermiştir. Bazı istisnaî durumlarda niyâbete izin verilmesi (bedel haccı), söz konusu durumun ibadet içeriğinin dışında kalan başka mülâhazalarla açıklanabilmektedir. Kural, ibadetlerin özellikle ve sadece mükellef tarafından ve öngörülen biçimlere uyularak yerine getirilmesidir.

Esasen, tekrar sağlığına kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmeyen hasta ve yaşlı kimseler için ilgili âyette önerilen fidye yoluyla telâfi şekli, sonraları hükmün konuluş amacına uygun görülmeyebilecek zorlama

yorumlarla ıskāt-ı savm (ve arkasından ıskāt-ı salât) anlayış ve tatbikatına dönüşmüştür.

Fidye hükmü, ilk olarak bir mazeret sebebiyle oruç tutamayan ve bunu kazâ etmeden ölen kimseleri içine alacak şekilde genişletilmiş ve mirasçıların bu oruçlar için de fidye vermesi câiz, hatta mendup bir davranış olarak görülmüştür. Bu meselede, fakihler kazâ etmemenin nedenleri üzerinde durarak, kişinin ölmeden önce orucu kazâ etme imkânına sahip olması durumu ile bu imkâna sahip olmasına rağmen ihmal sebebiyle tutmamış olması durumu arasında ayırım yapma eğilimi göstermişlerdir. Kimi fakihler, orucunu kazâ etme imkânı bulamadan vefat eden kimseyi yaşlı ve sürekli hasta kimselerin durumuna kıyas ederek, mirasçılarının fidye vermesini vâcip görmüşse de, fakihlerin çoğunluğu mazeret sebebiyle bu kimseden mükellefiyetin ve kazâ borcunun sâkıt olduğu ve mirasçıların da fidye vermesinin gerekmediği görüşündedir. İmkân bulduğu halde orucunu kazâ etmeden vefat eden kimse hakkında ise, fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in oruç borcuyla ölen kimse adına her bir gün için bir fakirin doyurulmasını emreden hadisinin (İbn Mâce, “Sıyâm”, 50; Tirmizî, “Savm”, 23) genel ifadesinden hareketle mirasçılarının fidye ödemesini gerekli görürler. Bir grup fakih de, Hz. Peygamber'in, oruç borcuyla ölen kimse adına velisinin oruç tutmasını tavsiye etmesini veya buna izin vermesini (Buhârî, “Savm”, 42; Müslim, “Sıyâm”, 152; Ebû Dâvûd, “Savm”, 41) esas alarak ölenin yakınlarının onun adına oruç tutmasının câiz olduğunu söylerken, Zâhirîler bunun câiz değil vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakihlerin çoğunluğu ise, ölen adına fidye verilmesini emreden hadisi ve kimsenin bir başkası namına namaz kılamayacağı ve oruç tutamayacağı yönündeki sahâbî görüşlerini (*Muvatta*, “Savm”, 43) esas alarak ve namaz, oruç gibi bedenî ibadetlerde hiçbir şekilde -mükellefin hayatında veya ölümünden sonra- niyâbetin geçerli olmayacağı genel kaidesini işleterek, ölen adına yakınlarının veya üçüncü şahısların oruç tutmasını, namaz kılmasını uygun görmemişlerdir. Bunlar mezkûr hadisteki "yerine oruç tutma" ifadesiyle oruç yerine geçecek olan fidye vermenin kastedildiğini, Hanbelîler başta olmak üzere fakihlerin bir kesimi de bu istisnaî hükmün ramazan orucu için değil de ölenin adayıp da yerine getiremediği adak oruç borcu için geçerli olabileceğini söylerler.

Mükellefin oruç borcunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi (ıskāt-ı savm) arzu ve teşebbüsünün, sürekli mazereti sebebiyle oruç tutamayan veya geçici mazereti sebebiyle oruç tutamayıp daha sonra da bu orucunu kazâ edemeden vefat eden kimselerin durumuyla sınırlı kalması beklenirken hangi dönemde başladığı tam olarak bilinemeyen fakat hicrî II. asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış olması muhtemel olan bir yorum ve kıyaslama ile, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmamış ve kazâ da etmemiş

kimse adına vefatından sonra fidye verilebileceği ve bu fidyenin ölenin oruç borcunu ıskāt etmesinin muhtemel olduğu görüşü gündeme gelmiş ve uygulama alanına girmeye başlamıştır. Bu görüş, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmayıp kazâ da etmeyen kimsenin vefat etmekle kazâ etme imkânını yitirdiği için, mazerete binaen oruç tutamayan kimsenin durumuna kıyasen bu kimse adına da fidye verilebileceği, vasiyeti varsa kıyasın daha güçlü olacağı gerekçelerine sahiptir.

Hanefî kaynaklarında, İmam Muhammed'in ölenin vasiyeti olmasa bile mirasçıların onun oruç borcu için fidye vermesinin Allah'ın dilemesine bağlı olarak yeterli olacağını söylediği rivayet edilir. Ölen adına yakınlarının oruç tutabilmesinden söz eden hadisin ve İmam Şâfiî'nin bu yöndeki eski görüşünün daha sonraki dönem Şâfiî literatüründe geniş bir yoruma tâbi tutulup kasten terkedilen ve kazâ da edilmeyen oruçlar dahil her türlü oruç borcu için söz konusu edildiği, ölen kimse adına oruç tutacak kimsenin onun yakını olmasının şart görülmediği, yakınların bilgisi olsun olmasın üçüncü şahısların da ücretli-ücretsiz böyle bir oruç tutabileceği görüş ve tartışmalarının yer aldığı görülür. Sonuç itibariyle, âyette sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahibi kimseler için öngörülen fidye yoluyla telâfi mekanizması, konuluş amaç ve anlamını aşarak, mazeretli veya mazeretsiz olarak orucu terkedip, kazâ edemeden ölen herkese teşmil edilmiştir.

Her ne kadar içerisinde mâsum ve insancıl duygular barındırdığı iddia edilebilirse de ıskāt-ı savm ve ıskāt-ı salât anlayışının yeşerip, her türlü mantıkî ve dinî ölçüler zorlanarak oldukça geniş bir kullanım alanına kavuşturulması, ibadetlerin aslî fonksiyonlarının göz ardı edilip, nasıl birtakım şeklî şart ve gösterilere indirgenmiş "borçtan kurtulma törenleri"ne dönüştüğünün bir göstergesi mesabesindedir. Ruhun Allah'a yükselişini sembolize ettiği gibi, kişinin kendini geliştirip ispat etmesine katkı sağlayan ve insan için daha birçok mânevî ve derunî yararlar içeren ibadetlerin sıradan bir borç ödeme çerçevesinde değerlendirilmesi, ibadetlerin ruh ve amacına aykırı olduğu gibi, insanların sağlıklarında ibadetleri ifada tembellik etmesine ve ihmalkâr davranmasına da yol açabilmektedir.

Vefat eden kimsenin yakınlarının müteveffanın uhrevî mesuliyetini azaltacak bir şeyler yapabilme yönündeki iyi niyeti anlaşılabilir bir durumdur; fakat bu niyetin doğru kanalize edilerek şâri‘ tarafından öngörülmüş genel ölçüleri aşmayacak biçimlerde gerçekleştirilmesi gerekir. Şâri‘, mevcut biçimlerin saptırılması neticesinde oluşan biçimlere göre değil, kendi önerdiği ölçülere göre davranılmasını ister.

Sekizinci Bölüm

Zekât

I. İLKELER ve AMAÇLAR

İnsanın var olup yaşayabilmesi için toplumsal hayatın gerekliliği öteden beri "İnsan, tabiatı itibariyle medenîdir" sözüyle ifade edilir. Bu bakımdan tek tek kişiler, bireysel varlıklarını devam ettirebilmek için bir topluma, toplumsal organizasyona katılmak durumundadırlar. Bu katılım, kendi varlığını sadece içinde sürdürebildiği topluma karşı fertlere birtakım görevler yükler. Başka bir ifadeyle, tek tek her birinin sosyolojik atmosferi olan "toplum"un sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için fertlerin, kendilerinden oluşan bu topluma karşı sorumlulukları vardır.

Toplum varlığının sağlıklı bir şekilde sürebilmesi için, toplumsal denge ve barışın bir şekilde sağlanması ve fertler arasında duygusal gerilime yol açabilecek etkenlerin giderilmesi şarttır. Bir toplumda zenginlerin ve fakirlerin bulunması doğaldır. Fakat doğal olmayan, bunların birbirlerinin haklarını gözetmemesi ve sosyoekonomik açıdan bir bakıma sünnetullah denilebilecek bu durumun toplumda gerilim ve gerginlik sebebi olmasıdır. Bunun için de hem zengin ve fakir arasındaki ekonomik düzey farkının uçuruma dönüşmemesi, yani zenginin daha zengin, fakirin daha fakir olmasının engel-

lenmesi hem de bu yüzden gerçekleşmesi muhtemel olan bu duygusal gerilimin önlenmesi veya gerilimin alınması gerekir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu yönde yapılan düzenlemeler âdeta böyle bir gerilimin potansiyel varlığını ima edip, bunun engellenme ve giderilme yolları teşhis edilmektedir. Kur'an'da cennet ehli müttakiler tanıtılırken onların dünyada güzel davranan kimseler olduğundan söz edilip *"...ve mallarında muhtaç ve mahrumların hakkı vardı"* (ez-Zâriyât 51/19) buyurulur. Kur'an'ın başka bir yerinde, namaz kılan ve namazlarında daim olanların eline mal geçip, zengin olunca pintileşen kimseler gibi olmadıkları belirtilerek *"Bunlar sahip oldukları mallarda muhtaç ve mahrumun belli bir hakkı bulunduğunu unutmazlar"* (el-Meâric 70/22-25) buyurulmuştur. Bu teşhis ve belirlemenin Medine'de İslâm toplumunun oluşmasından önce daha Mekke döneminde yapılmış olması problemin sadece İslâm toplumu için değil, bütün toplumlar için geçerli olduğunu da ima eder.

Aynı anlamda olmak üzere Kur'an'da *"Güzel bir söz ve bağışlama, eziyete dönüşen bir sadakadan daha iyidir; Allah zengindir ve halîmdir. Ey inananlar! Zekât dahil her türlü sadakanızı başa kakmak ve eziyete dönüştürmek sûretiyle boşa çıkarmayınız. Bu, inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kişinin tutumudur..."* (el-Bakara 2/263-264) denilmiştir.

Bu düzenleme toplumdaki ekonomik dengesizliğin yol açabileceği muhtemel olumsuz sonuçların azaltılabilmesi için zekâtı önemli bir araç olarak sunmakla kalmıyor, aynı zamanda bunun işleyişinde son derece önemli insanî meziyetlere, psikolojik faktörlere de işaret ediyor. Âyetten anlaşıldığına göre; zengin, verirken gönülsüz davranmayacak, başa kakmayacak, aynı şekilde fakir de alırken ezilmeyecek, mahcubiyet duyması gerekmeyecek. Çünkü; biri borcunu ödüyor, diğeri hakkını alıyor, alacağını tahsil ediyor; başa kakma ve mahcubiyet için hiçbir neden kalmıyor. Bu düzenleme bir anlamda toplumsal gerilim sigortası görevi görüyor.

Allah elçisinin benzetmesinde, müslümanlar bir vücut, bir bünye gibidir. Vücudun bir âzası sızlayınca bu sızıyı öbür organların duymaması, bu sızıyı hafifletmeye çalışmaması mümkün mü, böyle bir şey düşünülebilir mi? Hayır! Çünkü, böyle bir bîgânelik, vücudun doğal yapısına terstir.

Nasıl ki bir bünyede, gerek içeride oluşan gerekse dışarıdan gelen mikroplara karşı kendisini korumak için bir savunma mekanizması varsa ve gerekli hallerde bu mekanizma harekete geçiyorsa, yine dışarıdan gelecek fizikî müdahale ve saldırılara karşı organlar imkân ve kabiliyetleri ölçüsünde

birbirlerinin yardımına koşuyorsa, toplum da aynen böyledir ve toplumsal bünye ayakta durabilmek için bu yardımlaşmayı yapmak zorundadır.

Allah elçisi, bir başka bildirimde zekâtı müslüman toplumun beş temel esasından biri olarak ilân ederken, hem bu doğal yapıya atıf yapmış hem de bunu bir sosyal denge ve adalet ideali olarak öngörmüştür.

Bu suretle zikredilen âyet ve hadis bir ekonomik ve doğal gerçeği ifade etmiş oluyor: Toplumda fakirlerin haklarına riayet edilmemesi, vücuttaki bir uzvun kanaması gibidir; vaktinde tedbir alınmazsa kan kaybı bu vücudun hastalanmasına, belki ölmesine yol açarsa, aynı şekilde fakirlerin hakkına riayet edilmemesi sosyal bir kanamadır ve vaktinde tedbirler alınmazsa bir canlı organizma olan sosyal bünyenin sağlığını, belki varlığını yitirmesine yol açacaktır. Bu hal, toplum üzerindeki ilâhî elin, rahmetin çekilmesi demektir. Bütün bunlar zekâtın sosyal bünyenin sağlıklı bir şekilde var olmasını sağlamaya, sosyal dokunun korunmasına yönelik doğal bir çaba olduğunu gösteriyor. *"Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın"* ve *"Kendinizi öldürmeyin"* hitapları, özel bağlamı dışında, bu anlamı da vurgulamış oluyor.

Namaz ve oruç, bireysel ve kişisel gelişme ve yükselişe, zekât ise adıyla örtüşecek şekilde, ferdî cimrilik, bencillik gibi kötü huylardan arındırma yanında toplumsal bünyeye girmiş zararlı mikro-organizmalardan arınmaya, toplumsal bünyenin sağlıklı bir şekilde serpilip büyümesine, gelişmesine hizmet ediyor. Zekâtın bir ibadet oluşunun anlamı burada gerçekleşiyor: Toplumsal iyi olan adaleti sağlamaya yönelik, "toplumsal ibadet". Namazın bireysel ahlâkı, zekâtın ise toplumsal ahlâkı gerçekleştirmeye yönelik oluşu, bu iki ibadetin Kur'an'da çoğu yerde birlikte zikredilmesini daha bir anlamlı kılıyor.

Zekâtın toplumsal temizleme ve arıtma anlamında oluşu -sözcük anlamının tamamlaması mahiyetinde olmak üzere- Kur'an'da *"Onların mallarından sadaka (zekât) al. Onunla kendilerini temizlemiş ve arıtıp geliştirmiş olursun"* (et-Tevbe 9/103) denilerek belirtilir. Yukarıdan beri zikredilen âyetler ve hadisler zekâtın malı değil, öncelikle toplumu temizleyen ve geliştiren bir mekanizma olduğunu gösterir.

Peygamberimiz zekâtı, yeni toplumsal oluşumun temeline bir ibadet anlamıyla yerleştirmiş ve o dönemin şartlarında en kolay ve pratik şekilde uygulanabilecek bir model öngörmüştür. Buna göre, belli bir zenginlik düzeyine ulaşan kişiler ihtiyacından artakalan malının kırkta birini zekât olarak

verecektir. Bunun için de belli mallarda belli zenginlik ölçüleri (nisab) belirlenmiştir.

II. MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Zekâtın kelime anlamı "artma, çoğalma, arıtma ve berekettir". "Doğru söylemek, sözünü tutmak" anlamına gelen **sıdk** kökünden alınmış olan ve Kur'an ve Sünnet'te zekât anlamında da kullanılmış olan **sadaka** kelimesi, daha sonraki devirlerde gönüllü malî ödemeler için kullanılmaya başlanmıştır. Fıkıh terminolojisinde ise zekât, Allah'ın, belirli yerlere sarfedilmek üzere dince zengin sayılan kişilerin mallarından belli bir payın alınması işlemini ifade eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de zekât kelimesi iki yerde (el-Kehf 18/81; Meryem 19/13) sözlük anlamında; sekizi Mekke döneminde nâzil olan sûrelerde olmak üzere otuz âyette ise terimsel anlamda kullanılmıştır. Bu âyetlerin yirmi yedisinde namazla birlikte zikredilmiştir. Bundan anlaşıldığına göre, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren müslümanlar zekât fikrine alıştırılmış, daha sonra da, zengin olanların bu imkânını belli oranda fakirlerin ve toplumun ihtiyacı için harcaması gerektiği, bunun namaz ibadeti kadar önemli olduğu hususu vurgulanmıştır.

Zekâtın Medine döneminde farz kılındığı bilinmekle birlikte bunun hangi yılda gerçekleştiği tartışmalıdır. Bir tesbite göre zekât hicretin 2. yılında ramazan orucundan önce, diğer bir tesbite göre ise aynı yıl ramazan orucundan sonra farz kılınmıştır. Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in zekât farz olmadan önce fıtır sadakasını vermeyi emrettiği, zekât farz kılındıktan sonra ise fıtır sadakası konusuna değinmediği, ancak müslümanların her ramazan ayında bayram namazından önce fıtır sadakası vermeye devam ettikleri belirtilmektedir (Buhârî, “Zekât”, 76). Bu hadis, fıtır sadakasının zekâtın farz olmasından önce emredildiğini gösterdiğine göre ve orucun farz kılındığını bildiren âyet hicretin 2. yılında indiğine göre, zekâtın ramazan orucundan sonra farz olması gerekmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in sünnetinde zekât daima namazla birlikte zikredilmiştir. Bu husus namazla zekât arasındaki kuvvetli bağlılığa, kişinin Müslümanlığının ancak bu ikisini eda etmekle olgunluk derecesine ereceğine bir delildir. Namaz bedenî, zekât ise malî bir ibadettir. İkisine hâkim olan ruh Allah'a yaklaşmak ve onun rızâsını kazanmaktır.

Kur'an zekât vermeyi, müminlerin, muhsinlerin, iyi ve müttaki kulların vasıflarından saymıştır. O halde müminler, muhsinler, müttakiler zümresinde yerini almak isteyen bir zengin, zekâtını verecek namazını da kılacaktır. Zira Cenâb-ı Allah kurtuluşa erecek müminlerin bir özelliğinin de zekâtlarını vermeleri veya zengin olup da zekât verebilmek için çalışmaları olduğunu haber vermektedir (el-Mü'minûn 23/1-4). Yine bir hadiste, her insanın sadaka vermesi bir ödev olarak telakki edilmiş ve bu uğurda çalışması teşvik edilmiştir (Buhârî, "Zekât", 30).

Kur'ân-ı Kerîm'de zekâtın mâna ve öneminden bahseden birçok âyet vardır:

"Hidâyet ve müjde namaz kılan, zekât veren müminler içindir" (Lokmân 31/3-4).

"Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyi olmak demek değildir. Asıl iyi olan, Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba, peygamberlere inanan, yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve kölelere sevdiği maldan harcayan, namaz kılan ve zekât verenler... dir" (el-Bakara 2/177).

Kur'ân-ı Kerîm müşrikleri kötülerken onların vasıflarından birinin zekât vermemek olduğunu zikreder:

"Yazıklar olsun o müşriklere ki, onlar zekât vermezler ve âhireti de inkâr ederler" (Fussilet 41/6-7). Burada hem onların toplumdaki ihtiyaç sahibi kimseler için harcama yapmadığı, bencil davrandığı ifade edilmiş hem de zekâtın ve âhirete imanın müminlerin iki temel özelliği olduğu vurgulanmıştır.

Zekât vermeyen bir zengin Allah'ın geniş rahmetine, Allah ve Resulü'nün dostluğuna da hak kazanamaz. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurur:

"Rahmetim her şeyi kuşatmıştır. Ben onu, sakınan, zekât veren ve âyetlerime iman edenlere has olmak üzere tesbit edeceğim" (el-A'râf 7/156).

"Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun elçisi ve boyun bükerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir" (el-Mâide 5/55).

Bütün bu âyetler zekâtın ne büyük önem taşıdığının açık delilleridir.

Zekât, fıkıh dilinde sadece "farz" diye bilinen hükümlerden biri olmayıp, aynı zamanda İslâm binasının üzerine inşa edildiği beş büyük sütundan biridir; İslâmiyet'i karakterize eden kurumlardandır. İslâm'ın beş şartından biri olan namaz bedenî ibadetleri, zekât ise malî ibadetleri simgeler. Zekât her şeyden önce bir ibadettir. Müslüman bu ibadeti Allah'ın emrine uyarak, O'nun rızâsına kavuşmayı dileyerek gönül hoşnutluğu ve halis bir niyetle

yerine getirmelidir. Çünkü, ancak bu şekilde eda edilen zekât Allah katında kabul görebilir.

Zekâtını öncelikle zamanı ve mekânı yaratan yüce Allah'ın emri olduğu için ödeyen, bu ve diğer ibadetleri O'na yakın olmak, O'na şükretmek amacıyla yerine getiren müslüman, âhiret hayatının nimetlerine ve cennette Allah'a yakın olmaya ehil olur.

Zekâtın bu ibadet mânası yanında bir de yüce insanî hedefleri, üstün ahlâkî değerleri ve iktisadî gayeleri vardır. Kur'ân-ı Kerîm zekâtın hedeflerini "tathîr" (temizleme) ve "tezkiye" (arıtma) kelimeleriyle özetler:

"Onların mallarından sadaka (zekât) al. Onunla kendilerini temizlemiş ve tezkiye etmiş olursun" (et-Tevbe 9/103). Bu iki kelime zenginin ruh ve nefsinin, mal ve servetinin hem maddî hem de mânevî yönden temizlenme ve arınmasını içine almaktadır. Bunları şöyle açıklamak mümkündür: Zekât veren, başta cimrilik olmak üzere birçok kötü huy ve alışkanlıktan arınır. Cimrilik fert ve toplum için kötü bir hastalıktır. Bu hastalık kişiyi mal uğruna kan dökmeye, vatana ihanete, devlet malını yemeye kadar götürür. İşte zekât –verildiği oranda– ödeyenin duygularını mala tutkunluk zilletinden temizler, paraya kulluk bağından kurtarır.

İslâm dini insanın sadece Allah'a kul olmasını, Allah'tan başka her şeyin esaretinden kurtulmasını, yaratılmışların efendisi olma özelliğini korumasını arzu etmektedir. Bunun bir yolu da zenginin her sene malının zekâtını vererek hem Allah'ın emrine boyun eğmesi hem de dünya malının kendisine geçici bir süre için tevdi edilmiş bir emanet olduğunun bilincine varmasıdır.

Bencillikten kurtulan, paraya ve mala düşkünlükten temizlenen, darda kalmışların yardımına koşmayı huy edinen kimseler Allah'ın ve elçisinin ahlâkı ile ahlâklanırlar.

Zekât, Allah'ın verdiği nimetlere şükürdür. Namaz, oruç gibi bedenî ibadetler, Allah'ın ihsan ettiği vücut sıhhat ve selâmetinin şükrüdür. Başta zekât olmak üzere yapılan gönüllü malî ödemeler de mal nimetinin şükrüdür. Bu duygularla zekâtını veren mümin her nimetin, meselâ sağlığın, ilmin, sanatın şükürlerinin o nimetlerle ödeneceğinin şuuruna varır.

Zekât, zenginin sadece kötü huy ve duygularını gidermekle kalmaz, onun malını da başkalarının haklarından temizler. Zenginin malında fakirin ve ihtiyaç sahibinin hakkı bulunduğundan bu hak ayrılıp verilmedikçe mal temizlenmiş sayılmaz.

Sosyal dayanışma sisteminin temelini oluşturan zekâtın, bir ibadet anlayışıyla ele alınması ve fakir, kimsesiz, muhtaç, yetim, yolda kalmış ve borçlu gibi yardıma muhtaç bütün sınıfları kapsayacak kadar geniş olması, İslâm dininin toplumsal bütünleşme, kaynaşma ve dayanışmaya büyük bir önem atfettiğini gösterir. Günümüzde insanların devletten vergi kaçırmak için ince muhasebe hesapları yaptırdıkları düşünülürse, modern vergilendirme prensiplerinin hemen hepsini bünyesinde taşıyan zekâtın bu yaklaşımla ele alınmasının sağladığı yararlar daha iyi anlaşılır. Zekât, sosyal güvenliğin finansmanında, herhangi bir zarar ve felâkete uğrayan insanlara yardım elinin uzatılmasında mükemmel bir araçtır.

Zekât teriminin taşıdığı artma ve üreme (nemâ) dikkat çekicidir. Yoksul zümrelerin eline geçen para her şeyden önce insan onurunu geliştirir, iş gücü kalitesini artırır, bunun yanında artan satın alma gücü sayesinde yükselen umumi, talep hacmi ekonomik hayata dinamizm getirir.

İslâm ekonomisinin ekseni olan zekâtın en dikkate değer özelliği İslâm'ın şartlarından sayılıp tek tek fertlerin vicdanlarına mal edilmiş olmasıdır. Asrımızda devletlerin yükledikleri vergilerden her ülkedeki vatandaşların kaçmaya çabaladıkları ve bu uğurda çeşitli muhasebe oyunları geliştirdikleri göz önünde bulundurulursa zekâtın bu yönü daha iyi anlaşılır.

Zekât, servet biriktirip onu âtıl hale getirmenin amansız düşmanıdır. Biriken servet zekâtın tarhedildiği birinci kalem matrahtır. Aşağıdaki âyetleri düşünerek okuyan müslümanların, imkân sahibi olduklarında zekât vermemeleri mümkün değildir.

"Altını ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanlar için acıklı bir azabı müjdele. O gün (bu altın ve gümüşler) cehennem ateşinde kızdırılıp bunlarla onların alınları, böğürleri, sırtları dağlanacak ve (o esnada) işte nefisleriniz için toplayıp, sakladıklarınız; artık saklayıp istifçilik ettiğiniz bu nesnelerin acısını haydi tadın! (denilecek)" (et-Tevbe 9/34-35).

Zekât sermayeyi yatırıma zorlar. Çünkü elde âtıl tutulup yatırıma yönlendirilmeyen sermaye, yıldan yıla zekât ödemeleri sebebiyle erimeye yüz tutar.

Zekât sayesinde zenginle fakir arasında güven, saygı ve sevgi oluşur. Zengin zekâtını verirken fakiri incitmemek için âzami titizliği gösterir. Çünkü Kur'an bu şekilde muamele edenleri övmüş, iyilik yapıp da bunu insanların başına kakmanın yapılan iyiliğin, değerlerini düşürdüğünü haber vermiştir.

III. ZEKÂTIN ŞARTLARI

Zekâtla ilgili fıkhî bilgi ve tartışmaların başında, zekâtın kimlere hangi şartlarda farz olduğu ve verilen zekâtın geçerli olabilmesi için ne gibi şartların gerektiği hususu yer alır. Ancak buna geçmeden önce konuyla ilgili bazı temel terimlerin açıklanmasında fayda vardır.

Zekâtın vücûb sebebi zenginliktir. Artıcı vasıfta belirli bir miktar mala mâlik olan kimse zekât açısından zengin sayılır. Zenginliğin ölçüsü sayılan miktara ve alt sınıra "nisab" tabir edilir. Borcundan ve tabii ihtiyaçlarından fazla nisab miktarı artıcı mala sahip olan ve bu malının üzerinden bir kamerî yıl geçen kimse zekât ödemekle mükellef olur.

Zekâtın rüknü, yani onun yapısından bir parça teşkil eden unsur, zenginlik ölçüsü sayılan miktardaki maldan zekât borcunu çıkarmak ve onu hak sahibine temlik ve teslim etmektir.

Zekât; müslüman, hür, akıllı, bâliğ, tabii ihtiyaçlarından fazla artıcı vasıftaki mala tam bir mülkiyetle mâlik olan ve bu mâlik oluşunun üzerinden bir (ay) senesi geçen kimselere farzdır. Bu farzın sahih olarak ödenebilmesi için de ehline verilmesi ve verilirken de niyet edilmesi gerekir.

Görüldüğü gibi zekâtın farz olabilmesi için hem mükelleflerle ve hem de mallarla ilgili şartlar vardır. Aynı şekilde bu farzın edasının sıhhati için de birtakım şartlar aranmaktadır.

A) YÜKÜMLÜLÜK ŞARTLARI

Bir kimsenin zekâtla yükümlü (mükellef) tutulabilmesi için gereken şartlar, ilmihal dilinde, vücûb şartları veya zekâtın farziyetinin şartları olarak da anılır. Zekâtla yükümlülük için gereken şartların bir kısmı mükellefte, bir kısmı da malda aranan bazı özelliklerdir.

a) Mükellef ile İlgili Şartlar

Zekât, İslâm'ın beş esası arasında yer alan bir ibadet olması sebebiyle, namaz ve oruçla mükellefiyette söz konusu olan şartlar, ilke olarak, zekâtta da aranır. Ancak zekât, sosyal yardımlaşma ve dayanışma içeriği de taşıyan malî bir mükellefiyet olması ve üçüncü şahısların haklarını da ilgilendirmesi sebebiyle, diğer ibadetlerde aranan akıl ve bulûğ şartının bunda aranıp aranmayacağı tartışma konusu olmuştur.

Zekât bir ibadet sayıldığı için, öteden beri, zengin gayri müslim vatandaşların, zekâtla yükümlü olmaları hiç gündeme gelmemiş, bunun yerine onlardan başka isimler altında başka vergiler alınmıştır.

Çocuk ve akıl hastalarının "öşür" denen toprak ürünleri zekâtından sorumlu olduklarında görüş birliği bulunmakla birlikte, bunların zekâta tâbi diğer mallarından zekât alınıp alınmayacağı konusunda farklı iki görüş ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe akıllı ve bâliğ olmayanları, toprak ürünleri ve kamu hukukunun bir parçası olarak alınan zekât türü hariç, zekâtla mükellef tutmamıştır. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise akıl hastalarının ve çocuğun malları zekâta tâbidir. Bu borcu veli ve vâsileri öderler. Zekât vekâletle yerine getirilebilen malî bir ibadettir. Veli zekâtta çocuğun ve akıl hastasının vekilidir. Bu vecîbeyi yerine getirmede onun yerini almaktadır, dolayısıyla onlar adına zekât verir.

Bu iki farklı görüşten, çoğunluğun görüşü daha güçlü ve tercihe şayan görünmektedir. Çünkü zekât netice itibariyle zenginliğin borcudur, topluma karşı bir yükümlülük mahiyetindedir ve sosyal adaletin gerçekleşmesine hizmet etmektedir.

b) Mal ile İlgili Şartlar

Kur'an zekâta tâbi olan mallara genel olarak temas etmiş (bk. et-Tevbe 9/103), Hz. Peygamber de hadislerinde hangi malların ne şartlar içinde zekâta tâbi olacaklarını belirtmiş, zekât memurlarına vermiş olduğu tâlimatlarda bu mallardan nasıl ve ne şekilde zekât tahsil edileceğini öğretmiştir. Zekâtla ilgili olarak daha sonraki dönemde oluşan fıkıh doktrini de Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki bu uygulama örnekleri etrafında gelişmiştir. Bunun sonucu olarak, bir malın zekâta tâbi olabilmesi için "tam mülk olma", "artıcı özelliğe sahip olma", "nisaba ulaşmış olma", "tabii ihtiyaçlardan fazla olma", "üzerinden bir yıl geçmiş olma" gibi şartların arandığı görülür. Ancak bu şartların gerekliliğinin Kur'an'da veya Hz. Peygamber tarafından açıkça zikredilmediğini, fakihlerin ilk dönemlerdeki zekât tahsil örnek ve usullerinden bu sonucu çıkardıklarını burada belirtmek gerekir. Zekât konusundaki klasik fıkıh doktrini bu metotla ve böyle bir süreçte oluşmuştur.

İslâm hukukçularının "mal" kavramıyla ilgili görüşleri, İslâm toplumunun ekonomik gelişim seyriyle âdeta paralellik arzeder. Hanefîler'e göre mal, insanın mâlik olduğu ve kendisinden âdete uygun olarak yararlandığı her şeydir. Fakihlerin çoğunluğu menfaatleri "mal" kabul ederken Hanefîler karşı

görüştedir. Ancak zekât hukuku bakımından Hanefîler'in görüşü daha ağırlıklı görünmektedir.

1. Tam Mülkiyet. Bir malın zekâta tâbi olabilmesi için şart olan "tam mülk (el-milkü't-tâm)" tabirinden maksat o malın, hem kendisinin (ayn) hem de menfaatlerinin, sahibinin tasarruf salâhiyet ve kudreti altında bulunmasıdır. Yani mal, mükellefin fiilen elinde veya onun tasarrufu altında bulunacak, ona başkalarının hakkı taalluk etmiş olmayacak, o maldan ortaya çıkacak fayda mükellefe ait olacaktır.

Tam mülk olma şartının zekâta tâbi mallarda aranmasının başlıca sonuçları şunlardır:

Fakihlerin çoğuna göre;

1. Belirli sahibi olmayan mallar zekâta tâbi değildir. Buna göre halkın yararına sunulan, herkesin istifade ettiği mallar, devletin zekât, vergi ve başka gelirlerinden elde ettiği mallar belirli bir mâliki olmadığı için, zekâta tâbi değildir. Bu mallar bütün topluma aittir ve onlardan bir kısmı da fakirdir.

2. Fakir, yetim ve kimsesizlerin doyurulması, okutulması, cami, mescid, yol, köprü yapımı gibi amaçlarla hayır kuruluşlarına vakfedilen mallar zekâta tâbi değildir. Ancak oğluna, ailesine veya falanın oğullarına gibi belirli bir kişi veya kişilere yapılan vakıflar böyle değildir. Böyle vakfedilen mallar zekâta tâbidir. Çünkü bu durumda vakfedilen malın mülkiyeti vakfedenden vakfedilene geçmekte ve onda sürekli kalmaktadır.

3. Hırsızlık, gasp, rüşvet, faiz gibi haram yollarla kazanılan -haram mal- zekâta tâbi değildir. Çünkü âlimler haram malı, elinde bulunduranın mülkünü kabul etmemişler, onda tasarrufu yasaklamışlardır.

Tam mülk olma şartının Hanefîler'e göre başlıca sonuçları:

1. Elde bulunmayan ve ele geçeceği de umulmayan malda zekât yoktur. Kimi Hanefîler'e göre ise faydalanılmayan malda da zekât yoktur. Bu ikinci görüşe göre inkâr edilen, gasbedilen, düşman tarafından alınan, kaybolan, denize düşen, sahraya gömülüp yeri unutulan, devlet tarafından müsâdere edilen mallar tekrar sahipleri tarafından ele geçirilmedikçe zekâta tâbi değildir. Çünkü bu mallarda elde bulundurma ve tasarruf imkânı yoktur. Yani tam mülkiyet yoktur. Tam mülkiyetin tanımına ilişkin bu görüş farklılığı, ilk imamlardan nakledilen "Mâlü'd-dımâr'da zekât yoktur" sözünde geçen "mâlü'd-dımâr" tabirinin tefsirinden kaynaklanmıştır.

Şâfiîler'e göre ise, malın elde bulunmayışı zekât ödeme yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Buna göre gasbedilen, kaybolan, çalınan, denize düşen vb. mallar, sahibinin eline geçince tahakkuk eden bütün zekâtları verilmelidir.

2. Ebû Hanîfe'ye göre kocasından vadeli mehrini almadıkça kadın zekâtla mükellef değildir. Çünkü o mehre nikâh akdi ile mâlik olmuştur, fakat bu noksan mülkiyettir. Kadın mehri teslim almakla ona tam mâlik olur.

3. Borçlu, borcuna karşılık olan malından dolayı zekât mükellefi olmaz. Elinde olan bu malın mâliki değildir.

4. Rehin olarak verilen maldan dolayı da mal sahibi zekâtla yükümlü olmaz. Çünkü bu mala mâlik olsa da zilyed değildir. Mal, borcu karşılığı rehin alanın elindedir.

5. Satın alınıp da teslim alınmamış mallar zekâta tâbidir. Çünkü alıcı, satım akdi sonucu bir mala tam mâlik olmuştur. Malın elinde olmaması zekâtın alıcıya farz olmasına mani değildir.

6. Malı yanında olmayan yolcu zekâtla mükelleftir. Çünkü o, vekil aracılığı ile malında tasarrufta bulunabilir.

Alacağın Zekâtı: Malın tam mülk olması şartının tabii bir sonucu olarak, bir kimsenin başkasının zimmetindeki alacağı için zekât verip vermeyeceği veya hangi şartlarda vereceği fakihler arasında tartışma konusu olmuştur.

Fakihlerin çoğunluğuna göre alacaklar iki ana gruba ayrılır: a) Tahsil edileceği umulan alacaklar, yani ödeme imkânına sahip ve borcunu da kabul eden kimsedeki alacaklar zekâta tâbidir. Alacaklı, her sene diğer malları ile birlikte bu alacağının zekâtını da öder. b) Tahsil edileceği umulmayan alacakların ise, ancak elde edilince zekâtı verilir. Elde edilince, geçmiş bütün yılların zekâtı ödenir diyenler de, sadece son bir yılın zekâtı ödenir diyenler de vardır. Hanefî müctehidlerine göre, elde edilmesinin üzerinden bir yıl geçmedikçe bu alacağın zekâtı ödenmez.

Hanefî fakihleri, alacağın zekâtı konusunu biraz daha detaylı şekilde ele almışlar ve alacağı üç gruba ayırmışlardır:

a) Kuvvetli alacak (deyn-i kavî): Borç verilmiş paralar ile ticaret mallarının bedelleri olan alacaklardır. Bunlar borçlular tarafından inkâr edilmedikçe, tahsil edildiklerinde geçen senelere ait zekâtları da verilmelidir. Fakat mükellef alacağından en az 40 dirhem (yani zekât nisabının 1/5'i kadar miktar) tahsil etmedikçe zekât borcunu ödemek zorunda değildir.

b) Orta kuvvette alacak (deyn-i mutavassıt): Ev kirası gibi zekât mevzuu olmayan bir malın bedelidir. Bu alacakta da geçen senelerin zekât borcu gerçekleşir, ancak zekât borcunun ödenme mecburiyeti için alacaklının en az 200 dirhem miktarı (nisab miktarı kadar) tahsil etmesi gerekir.

c) Zayıf alacak (deyn-i zaîf): Mal bedeli olmayan -mehir ve diyet gibi- alacaklardır. Bu tür alacak zekâta tâbi değildir. Tahsil edildikten sonra diğer şartların gerçekleşmesi ile zekâta tâbi olur.

Fakihlerin bu konudaki farklı görüşlerinden hareketle bir özet vermek gerekirse; borçlunun kabul ettiği ve ödeme gücüne sahip olduğu için ödenme ihtimali yüksek olan alacağın her yıl zekâtının verilmesi, borçlunun ödeme güçlüğü içinde bulunması veya ödemeyi kabul etmemesi gibi durumlarda ise elde edildikten sonra alacağın zekâtının verilmesi uygun olur.

2. Nemâ. Bir malın zekâta tâbi olabilmesi için aranan şartlardan biri de nemâdır. Sözlükte "artmak, çoğalmak, gelişmek" anlamlarına gelen nemâ dinî terim olarak iki kısma ayrılır.

1. Hakikî (gerçek) nemâ: Bir malın ticaretle, doğum yoluyla veya tarımla artmasıdır. Ticaret malları, hayvanlar ve toprak ürünleri böyledir.

2. Takdirî (hükmî) nemâ: Bir malın kendisinde nemâ imkânının bizzat (potansiyel olarak) mevcut olmasıdır. Altın, gümüş ve parada olduğu gibi.

Bugünkü anlamda nemâ, malın sahibine gelir, kâr, fayda temin etmesi, yahut kendiliğinden çoğalma ve artma özelliğine sahip bulunmasıdır. Böyle mallara “nâmî mallar” denilir. Hz. Peygamber'in ve ilk dört halifenin uygulamalarını dikkatle izleyen fakihler, bu devirlerde üzerlerinden zekât tahsil edilen malların artıcı vasfa sahip olduklarını tesbit etmişler ve bu vasfı zekâtın vücûb şartı saymışlardır.

Beş sınıf mal zekâta tâbidir. Bunlar; para (altın, gümüş vb.), ticaret malları, toprak ürünleri, hayvanlar, define ve madenler. Bu mallar incelendiğinde hepsinin nâmî (artıcı vasıfta) oldukları görülür.

Altın ve gümüş başta olmak üzere para artıcı vasıftadır. Çünkü mübâdele aracı, değer birimidirler. Çalıştırıldıklarında gelir getirir, kâr sağlarlar. Saklanmaları ve yatırımdan alıkonulmaları halinde tasarruf aracı özelliklerini korurlar. Bunların zekâta tâbi kılınması, sahiplerinin dikkatlerini çekmiş ve paranın yatırıma sevkedilmesini teşvik etmiştir.

Ticaret kâr sağlamak, gelir elde etmek için yapılır. O halde ticarete konu olan her mal artıcı vasıftadır.

Toprak ürünleri ve hayvanlar da bizzat kendileri nâmî vasfa sahiptir. Toprak ürünleri emek karşılığı toprağın verdiği yeni bir gelirdir. Madenler de böyledir. Hayvanlar ise doğurmak, gelişmek, et ve süt vermek suretiyle artıcı vasıf kazanmaktadırlar.

Zekâta tâbi mallarda nemâ şartı arandığından, bu şartı taşımayan mallar, meselâ binek hayvanları, çalıştırılan hayvanlar, oturulan evler ve ev eşyaları, meslek kitapları, meslekî aletler ve benzeri mallar zekâta tâbi değildir.

3. İhtiyaç Fazlası Olma. Zekâta tâbi mallarda aranan şartlardan biri de o malın, mükellefin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin temel ihtiyaç maddelerinin (havâic-i asliyye) dışında olmasıdır.

İslâm'da diğer bedenî ve malî yükümlülüklerde olduğu gibi zekâtta da mükellefin değişik açılardan durumu göz önünde bulundurularak kişilere mâkul, taşınabilir ve anlamlı mükellefiyetler yüklenmiştir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak, mükellefin temel ve tabii ihtiyaç maddeleri zekât matrahı dışında tutulmuştur. Kur'an'daki *"....afvı infak ediniz."* (el-Bakara 2/219) âyetini İslâm bilginleri, 'kazandığınız meşrû maldan kendinizin ve aile fertlerinizin tabii ihtiyaçlarından fazlasını infak ediniz' şeklinde anlamışlardır. Hz. Peygamber de zekâtın varlıktan verileceğini beyan etmiştir (Buhârî, “Zekât”, 18).

Bir kimsenin zekâtla mükellef tutulabilmesi için zengin olmasının gerektiği açıktır. Bununla birlikte, hangi tür mal ve alacağa sahip olmanın zenginliğin göstergesi sayılacağı hususu, zekât müessesesine bakış açısıyla ilgili olduğu gibi, toplumların telakkileri ve sosyoekonomik şartlarıyla da yakından alâkalı bir konudur. Buna bağlı olarak, hangi tür malların temel ihtiyaç maddeleri sayılacağı ve bunu belirlemede ölçünün ne olacağı hususu da İslâm bilginleri arasında tartışmalı kalmıştır.

Esasen ihtiyaç gizli ve kişiseldir. Kişilerin dünyadaki arzu ve ihtiyaçlarına bir sınır getirmek de imkânsızdır. Bununla birlikte fakihler, temel ihtiyaç maddelerinin belirlenmesini kişilerin şahsî tercihlerine bırakmayı uygun görmeyip birtakım objektif ve açık ölçüler getirmek istemişlerdir. Çünkü İslâm'ın aslî ibadetlerinden biri ve sosyal adaleti gerçekleştirmenin de en tabii vasıtası olan zekât mükellefiyetin şartlarını kişilerin dindarlık, diğerkâmlık ve fedakârlık duygularına bırakmak yerine bazı objektif ölçüler belirlemek düzenli ve dengeli bir hak ve görev dağılımı açısından vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.

Hanefîler'e göre, kişi ve aile fertleri için gerekli bir yıllık gıda maddeleri, giyecekler, sanat ve meslek aletleri, oturulan ev, ev eşyası, binek aracı, ilim için edinilen kitaplar aslî ihtiyaç sayılır.

Temel ihtiyaçlar kişinin hayatını korumak ve insan onuruna yakışır bir şekilde sürdürmek için muhtaç olduğu şeylerdir. Bir kimsenin yeme, içme, barınma, sağlık, iş ve meslek edinme, seyahat, dinlenme ve eğitim gibi tabii ve temel ihtiyaçlarını içinde yaşadığı toplumun genel iktisadî seviyesine göre lüks ve aşırı sayılmayacak ölçüde gidermesi mümkün ve meşrû görünmektedir.

Aslî ve tabii ihtiyaç kavramının ve bu konudaki ölçülerin zamanın, çevrenin ve şartların değişmesi ile değişebileceği doğrudur. Ancak insanın her arzu ettiği şey de zaruri ihtiyaç değildir. İsrafın yaygınlaştığı, insanların âdeta her şeyin en iyisini tüketme yarışına girdiği ve lüks eşyanın neredeyse ihtiyaç haline geldiği günümüzde temel ihtiyaç maddelerinin belirlenmesinin kişilerin kendi sosyal çevresine, kültür ve alışkanlıklarına ve kendi tesbitine bırakılmayıp bu konuda toplumun ortak değerlerine ve toplumdaki asgari geçim ve hayat standardına göre bir belirlemeye gidilmesi gerekir. Klasik dönemde fakihlerin ileri sürdüğü ölçüler de bir bakıma -o dönemler itibariyle- böyle bir işlev görmüştür.

4. Nisab. Sözlükte "sınır, işaret, asıl ve kök" anlamlarına gelen **nisab** kelimesinin terim anlamı; zekâtın vücûbuna alâmet ve ölçü olmak üzere tesbit edilen belirli bir miktardır.

Zengin olmanın asgari sınırı veya asgari zenginlik ölçüsü diyebileceğimiz nisab, zekâta tâbi her mal için, Hz. Peygamber tarafından gösterilmiştir. Bu asgari sınırlar bir açıdan o dönem İslâm toplumunun ortalama hayat standardını ve zenginlik ölçüsünü göstermekle birlikte ileri dönemlerde de şer'î belirleme (mukadderât-ı şer'iyye) sayılarak zekât nisabı adıyla aynen korunmuştur. Bu itibarla fakihler, toprak ürünleri hariç, zekâta tâbi bütün mallarda nisabın şart olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Hadislerde nisab miktarları şu şekilde gösterilmiştir:

Gümüşte nisab miktarı 200 dirhem, altında 20 miskal, hayvanlarda 5 deve, 30 sığır, 40 koyun, toprak ürünlerinde ise (cumhura göre) 5 vesktir (=buğdayda 653 kg.). Ebû Hanîfe'ye göre ise toprak ürünlerinin azı da çoğu da zekâta tâbidir. Toprak ürünlerinin zekâtında nisab aranmaz.

Nisab miktarlarının belirlenmesinde kullanılan bu malların, o dönemin en yaygın zenginlik aracı olduğu açıktır. Nisabın bu mallar üzerinden belir-

lenmesi usulü, sosyal ve ekonomik şartların fazla değişmediği ileriki dönemlerde de aynen korunmuş ve bu nisab miktarları "belirlenmiş şer'î ölçüler" olarak nitelendirilmiştir. Kaynaklar yukarıda ayrı ayrı sayılan ve bugün için aralarında önemli bir değer farkı ortaya çıkmış bulunan nisab miktarlarının Hz. Peygamber döneminde birbirine denk olduklarını belirtir. O dönemde değişik mallar için belirlenen bu nisab miktarının bir ailenin yıllık ortalama harcamaları tutarı, âdeta asgari geçim standardı olduğu düşünülecek olursa, günümüzde nisab miktarının karı, koca ve çocuklardan oluşan en küçük bir ailenin yıllık asgari harcamaları tutarı olarak belirlenmesi ve böyle bir ölçünün esas alınması isabetli olur. Aylık ücretlendirmenin geçerli olduğu kesimler için yıllık ortalama yerine aylık ortalama geçim standardının esas alınması ve buna göre bir çözüm getirilmesi yerinde olur.

Zekât müslümanların zenginlerinden alınır, fakirlerine verilir. Böyle bir malî mükellefiyetin konabilmesi için toplumda zenginlik sınırının, daha doğrusu asgari hayat ve geçim standardının belirlenmesine ihtiyaç vardır. Modern vergi sistemlerinin, asgari geçim indirimleri tesbit ederek bunları vergi kapsamı dışında saymaları da böyle bir noktadan hareketledir. İslâm dini bu durumu kendine özgü ve âdil bir şekilde çözüme kavuşturarak toplumda nisab adı altında böyle bir belirlemeye gitmiş, nisabın üstünde gelir ve serveti olanlardan zekât alıp, nisabın altında gelir ve servet sahiplerini zekâttan muaf tutmuştur.

5. Yıllanma. Zekâta tâbi mallarda aranan şartlardan biri de, o malın üzerinden bir kamerî yılın geçmiş olması şartıdır ki buna fıkıh ilminde "havelânü'l-havl" tabir edilir.

Hz. Peygamber, *"Üzerinden bir -kamerî- yıl geçmedikçe, o malda zekât yoktur"* (İbn Mâce, "Zekât", 5) buyurmuştur. Fakihler, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devirlerindeki zekât uygulamalarından hareketle altın ve gümüş para, ticaret malları ve hayvanlarda zekâtın farz olması için "havelânü'l-havl"i şart koşarlar. Toprak ürünlerinin zekâtı hasat mevsimi ödeneceğinden onlarda bu şart bahis konusu değildir. Madenlerin ve definelerin zekâtı ise elde edildikleri zaman ödenir; bunların üzerinden bir sene geçme şartı aranmaz.

Zekâta tâbi olan malların, "havelânü'l-havl" şartına göre iki grupta toplandığı görülmektedir. Birinci grupta zekâtın farziyeti için "üzerinden bir kamerî senenin geçmesi" şartı aranan para, ticaret malları ve hayvanlar, ikinci grupta ise bu şartın aranmadığı toprak mahsulleri, maden ve defineler yer alır.

Zekât mallarından üzerinden bir yıl geçme şartı arananlarla, böyle bir şart koşulmayan mallar arasındaki farkın yorumu şöyle yapılmaktadır: Havelânü'l havle tâbi mallar ancak bir senede nemâlanır, yani artar, çoğalır, kâr ve gelir getirir. Hayvanlar bu müddet içinde yavrulamak suretiyle çoğalır. Ticarî yatırımlar kâra dönüşebilir. Toprak ürünleri ise hasat mevsimine kadar kendileri gelişme gösterir. Bundan sonra artık eksilmeye doğru gider. Çoğalsın diye elde bulundurulmaz. Madenler de yerden çıkarılıp işlenmekle kâr elde edilir. Bu yönüyle madenler, toprak ürünleri gibidir.

Zekât mallarının bir kısmında sene geçme şartının arandığı bir kısmında aranmadığı konusunda görüş birliğine varan fakihler, zekâtın vücûb sebebi olan nisabın bu sene içinde ne zaman bulunması gerektiği, ayrıca yeni kazanılan mallarda (mâl-i müstefâd) süre şartının aranıp aranmayacağı konularında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hanefîler'e göre; bir malda zekâtın farz olabilmesi için, o malın hem sene başında ve hem de sene sonunda nisaba ulaşmış olması şarttır. Bir kimse sene başında nisab miktarına ulaşan bir mala sahip olsa, bu mal sene içinde nisabın altına düşse, hatta tamamen tüketilse, fakat sene sonunda yine nisab miktarına ulaşsa, sene sonu hesabıyla zekâta tâbi olur. Meselâ demir ticareti yapan bir tüccarın deposunda sene başında yüz ton demir varken, sene içinde bunların bir kısmını satış yoluyla tüketse ve yerine elli ton demir alsa, sene sonundaki bu demir ile kasa mevcudunun zekâtını vermekle mükelleftir.

Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre; nisabın bütün sene boyunca bulunması gerekir. Bir mal sene içinde nisabın altına düşerse, ona zekât vâcip olmaz. Bir kimse sene başında nisab veya nisab miktarını aşan bir mala sahip olsa, sene içinde satış ve hibe gibi yollarla bu mal nisabın altına düşse, o kimse nisab miktarı mala sahip olana kadar zekâtla mükellef değildir. Zekât miktarı mala sahip olduğu zaman sene geçme şartı tekrar başlar. Ancak sene içinde elde edilen ticarî kârlarla, sene içinde doğan hayvanlar bundan müstesnadır. Bunlar ana mallara tâbidir.

Mâl-i müstefâd; önceden yok iken sonradan ferdin mülkiyetine geçen maldır. Maaş, ücret, ikramiye, geçici kazançlar, bağışlar, miras yoluyla edinilen servet vb. mâl-i müstefâd kapsamına girer. Bu tür gelirlerle ilgili başlıca hükümler şunlardır:

1. Mâl-i müstefâd: Ticaret mallarının kârı, hayvanların yavruları gibi sahip olunan malların nemâlandırılması sonucu ise, eldeki eski mala eklenir.

Bir yıl şartı da, eldeki eski malın üzerinden bir yıl geçmesi ile gerçekleşmiş olur. Bu konuda fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur.

2. Mâl-i müstefâd eldeki malın cinsinden değil ise cumhura (fakihlerin çoğunluğuna) göre ayrı hükümdedir. Ne nisabı tamamlamak ne de yıl şartının gerçekleşmesi için eldeki mala eklenir. Meselâ nisab miktarı deveye sahip olan bir kimse, yıl içinde sığır satın alsa, sığır için de ayrıca bir yıl beklemesi gerekir.

3. Mâl-i müstefâd; ticarî kârlar ve hayvan ürünlerinin dışında, fakat elde bulunan nisab miktarı malın cinsinden ise; Hanefîler'e göre bu mal eldeki mala eklenerek hepsinin üzerinden bir yıl geçince zekâta tâbi olur. Meselâ 5 milyon liralık demir stoku bulunan tüccarın sene içinde eline satış veya bağış yoluyla 50 milyon liralık demir geçse, sene sonunda 55 milyon liralık mal varlığının zekâtını vermesi gerekir.

Bu konuda Hanefîler'in görüşü ağırlık taşır. Çünkü özellikle günümüzde ticaret sektöründe bir sene içinde pek çok mal el değiştirmekte, kâr ve zarar sene sonu hesaplarında ortaya çıkmaktadır. Hangi malın ticareti yapılırsa yapılsın zekâtın matrahı sene sonundaki mal varlığı olmalıdır.

6. Borç Karşılığı Olmama. Zekâta tâbi mallarda aranan "tam mülk" ve "aslî ihtiyaçlardan fazla olma" şartlarının bir gereği de zekâta tâbi olan malın borç karşılığı olmamasıdır. Ancak âlimler, özellikle zâhirî mallarda (açık mallarda) borcun zekâtın gerçekleşmesine mani olup olmayacağı konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.

Fakihlerin çoğunluğu “el-emvâlü'l-bâtına" (gizli mallar) adı verilen para ve ticaret mallarının zekâtında borcun etkili olacağında ittifak etmişler, “el-emvâlü'z-zâhire” (açık mallar) denilen toprak ürünleri, hayvanlar ve madenlerde ise borcun, zekâtın vücûbuna mani olup olmadığında ihtilâfa düşmüşlerdir.

Hanefîler'e göre borç üç nevidir:

1. Şahıslara olan borçlar.

2. Allah hakkı olarak vâcip olup kullar tarafından istenen borçlar. Zekât bu nevidendir.

3. Kullar tarafından istenmeyen fakat Allah için yerine getirilmesi gereken borçlar. Nezir ve kefâret bu çeşit borçlardandır.

İlk iki grupta toplanan borçlar zekât mallarının nisabını düşürürlerse, bu mallarda zekât gerçekleşmez. Üçüncü grupta toplanan borçlar, zekâtın ger-

çekleşmesine mani değildir. Ayrıca borç hangi neviden olursa olsun, toprak ürünlerinde zekâtın vücûbuna mani değildir.

İmam Şafiî'ye göre borç hiçbir malda zekâtın vücûbuna engel olmaz. İmam Mâlik'e göre ise sadece parada zekâtın vücûbuna engeldir, nisabı düşürürse zekât farz olmaz.

Fakihler arasındaki bu ihtilâf, onların zekâtın sırf ibadet mi yoksa malda fakir için gerçekleşen bir hak mı olduğu noktasında farklı değerlendirmelere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

B) GEÇERLİLİK ŞARTLARI

Yukarıda zekâtın vücûb şartlarından, yani bir kimsenin zekâtla mükellef olabilmesi için şahsı ve malı yönünden aranan şartlardan söz edildi. Şimdi ise, üzerine böyle bir mükellefiyet terettüp eden müslümanın yapacağı ifanın geçerli olabilmesi için gerekli şartlar, yani klasik ifadesiyle zekâtın sıhhatinin şartları üzerinde durulacaktır. Zekâtın, fakihlerce ısrarla üzerinde durulan iki önemli sıhhat şartı vardır. Bunlar da mükellefin ibadet niyeti ve yapılan ödemenin ehline temlikidir.

a) Niyet

Zekât esasen malî bir ibadettir ve namazla birlikte İslâm'ın iki temelini teşkil eder. Namaz bedenî ibadetlerin, zekât da malî ibadetlerin simgesi konumundadır. Âyet ve hadislerde zekâtın çok defa namazla birlikte zikredilmiş olması da böyle bir anlam taşır. Zekât sadece bir borç değil aynı zamanda ondan istifade edecek kişilerin bir hakkıdır da. Bu sebeple devletin toplama ve dağıtma yükümlülüğünü üstlendiği bir nevi vergi olarak da nitelendirilir. Devlet onu mükelleflerden gerektiğinde zorla tahsil eder. Bunlar zekât mükellefiyetinin toplumu ve üçüncü şahısları ilgilendiren yönüdür. Bunlara ilâve olarak bir de zekâtın ibadet olması, Allah'ın emrine itaat edilerek, O'na kulluğun bir nişanesi olarak yerine getirilmekte oluşu sebebiyle mükellefin niyet ve kastını, onun iç dünyasını ilgilendiren yönü vardır. Bu sebeple de İslâm bilginleri, zekâtta ibadet bilinç ve niyetinin bulunması gerektiğini, ancak bu takdirde zekâtın mükellef açısından geçerli olacağını belirtirler.

Zekâtın bu iki yönünü birlikte değerlendiren fakihler diğer ibadetlerde olduğu gibi zekât borcunun ödenmesinde de niyetin şart olduğunda görüş birliğine varmışlar, fakat bu niyetin ne zaman yapılacağında, mükellef adına başkası tarafından yapılıp yapılamayacağında (niyâbet), ayrıca devlet tara-

fından zorla tahsil edildiğinde zekât borcunun ödenmiş olup olmayacağında farklı görüş ileri sürmüşlerdir.

Hanefîler'e ve Şâfiîler'e göre; kaide olarak niyetin ödeme anında bulunması gerekir. Çünkü zekât ibadettir ve ibadetlerde niyet şarttır. Fakat ödemeler parça parça yapıldığı için, kolaylık olsun diye niyetin, zekât borcunun çıkarıldığı anda bulunması da yeterlidir. Bu oruçta niyetin önceden yapılması gibidir.

Zekât verilirken hükmen niyet edilmiş olması da yeterlidir. Meselâ mal sahibi niyet etmeden zekât borcunu verdikten sonra henüz mal fakirin elinde iken niyet etmesi, yahut vekile vermesi anında niyet ettiği halde vekil zekât borcunu öderken niyet etmemesi gibi durumlarda niyet hükmen var sayılır. Çünkü emreden kişinin niyeti esastır.

Hanefî mezhebinde müftâ bih (kendisiyle fetva verilen) görüşe göre zekât memuru açık mallardan (el-emvâlü'z-zâhire) zekâtı zorla almış ise, mükellefin üzerinden zekât borcu düşer, gizli mallardan zorla zekât alındı ise zekât borcundan mükellef -niyet etmemiş ise- kurtulamaz.

Şâfiîler'e göre; tercih edilen görüş -Hanefîler'de olduğu gibi- niyetin zekât borcunu çıkarma anında yapılabileceğidir. Çünkü niyeti zekât borcunu hak edenlere verirken şart koşmak güçlük doğurur. Onun için malında vekil tayin eden kişinin devir esnasında zekâta niyet etmesi yeterlidir.

Şâfiîler çocuk ve akıl hastasının mal varlığından velî ve vasîlerinin zekât ödemekle mükellef oldukları görüşündedir. Bu durumda veli veya vasî onlar adına zekât öderken niyet edeceklerdir.

Mâlikîler'e göre mükellef zekât malını ayırırken, bu malın verilmesinden az önce veya verilirken niyet edilmesi câizdir. Hanbelîler'in görüşü de buna yakındır. Onlara göre mal sahibinin niyeti esas olup zekât memurunun niyeti onun yerine geçmez.

b) Temlik

Zekâtı, ona ehil olanlara vermek yani onların mülkiyetlerine geçirmek (temlik) şarttır. Bu şart iki unsur içerir; birincisi temlik işlemi, ikincisi ise temlikin yapıldığı şahsın zekâtı almaya ehil oluşu. Fakihlerin temlik terimine genelde bir malın mülkiyetini zekât alacak şahsa doğrudan nakletme işlemi şeklinde dar bir anlam verdiklerini belirtmek gerekir. Bu itibarla bir kimse zekât niyetiyle bir fakir veya yetimin karnını doyursa bu zekât borcunu ortadan kaldırmaz. Ancak zekâta niyet edilerek, onlara gıda maddeleri verilse zekât

ödenmiş olur. Çünkü zekât niyetiyle fakire, yetime mal vermek temliktir. Böylece onlar kendi malından yemiş olur.

Klasik dönem İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre cami, okul, yol, köprü, çeşme yapımı gibi hayır kuruluşlarına zekât verilmez; ölü kefenleri alınmaz ve ölülerin borçları zekâtla ödenmez. Çünkü bu durumlarda temlik gerçekleşmez; yani zekât, borcu ödenen kişinin mülkiyetine geçmemektedir. Hayır kurumlarına zekâtın dışında bağışlar şeklinde yardımlar yapılmalı, zekât ise sadece fakirlere verilmelidir. Çünkü İslâm dininde imkânı olan müslümandan sadece zekât borcunu vermesi değil, bunu da aşarak Allah'ın kendisine verdiği malını hayırlı faaliyetlere sarfetmesi istenmektedir.

İslâm'ı yaymak, korumak, müslümanlara düşmanlarından zarar gelmesini önlemek amacıyla yapılan harcamalar zekât yerine geçer. Çağımızda yoksullara ve âcizlere bakmak için kurumlar oluşturulmuştur. Bu kurumlara da zekât verilir ve bu vekâleten veya dolaylı temlik sayılır.

Temliki dar mânasıyla alan fakihler bir fakiri zekâta mahsup olmak üzere bir dairede oturtmakla da zekât borcunun ödenmiş olmayacağını, çünkü bunun temlik sayılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak evin kullanımının ekonomik bir değerinin bulunduğu, fakirin evde oturduğu müddetçe onun kullanım (menfaat) mülkiyetine sahip olduğu ve bu açıdan temlikin gerçekleştiği düşünülürse araya göstermelik bir para alışverişinin girmesine gerek olmadığı görüşü daha doğrudur.

Zekât usul (baba, anne, dede, nine) ve fürûa (çocuk ve torun) verilemez. Çünkü zekât verenle usul ve fürûu arasında çok sıkı bir mülkiyet bağı ve menfaat ortaklığı vardır. Dolayısıyla burada tam anlamıyla temlik gerçekleşmez. Aynı şekilde kişi zekâtını karısına da veremez. Ebû Hanîfe'ye göre kadın da zekâtını kocasına veremez.

Fakir bir kimsede alacağı olan zengin ona, "Alacağımı sana zekât olarak veriyorum" dese temliki dar ve formel (şeklî) mânada anlayan fakihlere göre bu şekilde zekât borcu ödenmiş olmaz. Çünkü zengin zekât borcunu fakirin eline teslim etmedikçe temlik gerçekleşmez ve borçtan kurtulmaz. Ancak temliki geniş mânasıyla alırsak bu da bir nevi temliktir, zekât yerine geçer. Bunun için de borçlu, borcunu alacaklıya ödeyip sonra tekrar zekât olarak ondan alması şeklinde bir şeklî ve dolaylı işleme gerek yoktur.

Yapılan bir harcamanın veya ödemenin fıkhen zekât sayılabilmesi için fakihlerce ileri sürülen **niyet** ve **ehline temlik** şartları netice itibariyle hem

zekâtı verenin bilinçli ve iradî şekilde hareket etmesini sağlamaya hem de fakirin haklarını korumaya mâtuf tedbirler olarak anlaşılmalıdır. Fakihlerin temlik terimini dar mânasıyla ve şeklî bir işlem olarak yorumlamaları da esasen fakirin hakkını gözetmeye yönelik bir çaba olmakla birlikte bu yaklaşım bazan gülünç hilelerin de yolunu açmaktadır. Doğru olanı, temlike geniş mâna verilmesi ve dolaylı temliklerin yeterli sayılmasıdır.

Borçlu, zengin alacaklısına "Bana zekâtını ver, senin borcunu ödeyeyim" dese alacaklı da zekâtını ona verse, zekât borcunu ödemiş olur. Borçlu onu aldıktan sonra kendi borcunu ödemek zorunda değildir. Ama borç yerine, aldığı zekâtı verirse borcunu ödemiş sayılır.

Temlikin gerçekleşmesinde gözetilen ikinci husus ise, temlikin zekâtı hak edenlere yapılmasının şartıdır. Bu itibarla zekât zenginlere ve onların küçük çocuklarına verilemez. Çünkü onlar zekâta ehil değildir. Zenginin yetişkin çocuğu, nafakası babasına ait de olsa, zengin sayılmaz. Zenginin fakir karısı da böyledir.

Hz. Peygamber kendi soyuna zekât verilmesini yasakladığı için zekât Hâşimoğulları'na da verilemez. Böylece Hz. Peygamber bir devlet gelirini -hak da etseler- sülâlesine yasaklayan tek tarihî şahsiyettir. Belki de o, bu uygulaması ile zekât mallarına göz diken kötü kişilerin çeşitli istismarlarına mani olmak istemiş ve zekât gelirlerini Hâşimoğulları'na yasaklamıştır. Hâşimoğulları; Hz. Ali, Abbas, Ca'fer Tayyâr, Akīl ve Hâris b. Abdülmuttalib soyundan gelenlerle bunlar tarafından hürriyete kavuşturulan kişilerdir.

IV. ZEKÂTA TÂBİ MALLAR

Zekât konusundaki fıkhî tartışmalar, zekâtın vücûb ve sıhhat şartları konusundan ziyade hangi malların ne ölçüde zekâta tâbi olacağı konusunda yoğunlaşır. Bunun belki de en başta gelen sebebi, mal ve zenginlik kavramlarının, ekonomik değer taşıyan malların dönemden döneme, toplumdan topluma değişmekte oluşudur. Kur'ân-ı Kerîm'de insanların önem ve ekonomik değer atfettikleri bazı mallar değişik vesilelerle zikredilse bile hangi mallardan ne ölçüde zekât alınacağına ilişkin bir sayım ve açıklama yer almaz.

Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamasında bazı malların zekâta tâbi tutulduğu ve bunlar için belli bir alt sınır ve zekât oranı belirlendiği, bazı malların da zekâta tâbi tutulmadığı bilinmektedir. İleri dönemde oluşan fıkıh doktrini de bu bilgiler etrafında oluşmuştur. Ancak Hz. Peygamber ve sa-

hâbe döneminin uygulamalarında hareket noktasının, o dönem İslâm toplumunun mal ve ekonomik değer ölçüleri olduğu da göz ardı edilmemelidir. Böyle olunca bu bilgi ve ölçülerin, mal ve ekonomik değer kavramının eski dönemlere göre bir hayli değiştiği günümüz toplumlarına güncelleştirilerek getirilmesi, zekâtın mâna ve gayesine daha uygun bir yaklaşım olacaktır.

Burada zekâta tâbi mallar konusunda ağırlıklı olarak klasik fıkıh kitaplarındaki bilgilere yer verilecek ve bundan hareketle güncel problemlerin çözümüne ışık tutulmaya çalışılacaktır.

A) ALTIN ve GÜMÜŞ

Kur'an'da insanların dünya malına olan aşırı düşkünlüğü sürekli kınanır, zenginlerin ihtiyaç sahipleri için harcama yapması, infakta bulunması istenir. Altın ve gümüş âdeta dünya malını simgelediği için bu bağlamda sıkça zikredilmiştir.

Hz. Peygamber ve onu takip eden Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devirlerinde piyasada tedavülde olan para, dirhem (gümüş) ve dinar (altın) adı verilen paralar idi. Ayrıca külçe halinde altın ve gümüşler de ödemeler için kullanılıyordu.

Bu itibarla altın-gümüş paradan zekât yükümlülüğü konusu; a) mübâdele aracı olması bakımından nakit veya külçe altın ve gümüş, b) Altın ve gümüşten yapılan ziynet eşyası, c) günümüzdeki paralar olmak üzere üç ayrı alt başlıkta ele alınabilir.

a) Mübâdele Aracı Olması Bakımından Nakit veya Külçe Altın ve Gümüş

Hadis kitaplarının ittifak halinde Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet ettikleri bir hadiste Hz. Peygamber 5 ukiyeden (=200 dirhem) az olan gümüşte zekât yükümlülüğünün olmadığını (Buhârî, "Zekât", 32); ayrıca başka bir rivayette de gerek para, gerekse külçe halindeki gümüşün 1/40 (% 2.5) nisbetinde zekâta tâbi olduğunu bildirmiştir (Buhârî, "Zekât", 38). Böylece Hz. Peygamber tarafından gümüşün zekât nisabı 200 dirhem, nisbeti de 1/40 (% 2.5) olarak tayin edilmiştir.

Gümüşün nisab ve nisbetlerini bildiren hadisler kadar meşhur olmamakla birlikte hadis mecmualarında altının nisab ve nisbetini bildiren hadisler de yer almaktadır. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin her 20 dinar altından 1/2 dinar zekât aldığı rivayet edilir (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1107, 1167).

Bu bilgi ve rivayetleri esas alan mezhep imamları gümüşün zekât nisabının 200 dirhem, altının nisabının 20 miskal, her ikisinin de zekât nisbetlerinin 1/40 (% 2.5) olduğunda görüş birliğine varmışlardır.

Dirhem ve dinarların bugünkü ölçülerle ağırlıkları:

Fıkıh ve tarih kitapları dirhem ve dinarların ağırlıklarının arpa, buğday, hardal gibi hububatla tesbit edildiğini, altın para birimi dinarla, miskalin eşit ağırlıkta olduklarını kaydederler. Ayrıca dirhemle dinar arasında -her 7 dinarın 10 dirheme eşitliği gibi- aritmetik bir bağın bulunduğunu bildirirler. Dirhem ve dinarın ağırlıklarının hububatla tesbiti, o dönemin şartları açısından kolay ve pratik bir çözüm olmakla birlikte, bu durum ileriki dönemlerde dirhem ve dinarın başka ölçü birimlerine dönüştürülmesi sırasında ufak bazı farklılıkların çıkmasına sebep olmuştur.

200 dirhem gümüş ve 20 miskal altın için, Din İşleri Yüksek Kurulu, nisabın esas alınmasında 20 miskal altının 80.18 gr, 200 dirhem gümüşün ise 561.2 gram olmasını esas almıştır.

Altın ve gümüş bu nisab miktarına ulaşınca zekâta tâbi olur ve 1/40 nisbetinin zekât olarak verilmesi gerekir. Altın ve gümüş de nisab fazlası kısım için de zekât oranı, fakihlerin ağırlıklı görüşüne göre, aynıdır.

Altın ve gümüş nisabdan az ise nisabı tamamlamak için biri diğerine ilâve edilir mi? Hanefîler'e göre ilâve edilmelidir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise aksi görüştedir.

b) Altın ve Gümüşten Yapılan Ziynet Eşyası

Altın ve gümüşten yapılan kadın ziynet eşyasının zekâta tâbi olup olmayacağı sahâbe devrinden itibaren tartışma konusu olmuştur.

Hanefî mezhebine göre altın ve gümüşten yapılmış süs eşyaları zekâta tâbidir. Meselâ altın ve gümüşten yapılmış bilezik, kolye, gerdanlık gibi kadın süs eşyası nisaba ulaşır ve üzerinden bir sene geçerse, o günkü altın fiyatları ile değeri bulunur ve 1/40 zekâtı verilir.

İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise mubah olan kadın süs eşyası zekâta tâbi değildir. Ancak Şâfiîler'e göre kadın süs eşyalarında israfa kaçarsa, meselâ 200 miskal ağırlığında ziynet eşyası bulundurursa bunların zekâtını vermesi gerekir.

Kadın süs eşyasının zekâta tâbi olup olmaması hususunda iki farklı görüş ileri süren fakihler, bu konu ile ilgili aşağıdaki hususlarda da görüş birliğine varmışlardır:

1. Altın ve gümüş dışında, hangi maddeden olursa olsun bütün süs eşyaları zekâta tâbi değildir.

2. Erkekler tarafından kullanılan veya dince kullanılması haram sayılan altın-gümüş mâmulü bütün süs eşyası zekâta tâbidir.

c) Madenî ve Kâğıt Paraların Zekâtı

Tarihin ilk devirlerinde alışveriş trampa usulüyle, mal malla değiştirilerek yapılıyordu. Daha sonra altın ve gümüş madeni, giderek de altın ve gümüş paralar temel mübâdele aracı olarak yaygınlık kazandı. Son bir iki yüzyıl içinde çeşitli sebepler sonucu bunlar da tedavülden kalkarak yerini itibarî değere sahip madenî paralar, banknot ve kâğıt paralar aldı.

Mezhep imamları devrinde kâğıt para henüz kullanılmadığı için klasik dönem fıkıh kitaplarında kâğıt paranın zekâtı ile ilgili açık bir hükme rastlanmaması tabiidir. Altını temsil eden ve altın yerine ödemelerde kullanılan para türünün (banknot) kullanıldığı devirde yaşayan fakihler, bu paraları "karşılığı hemen ödenebilen borç senedi" olarak değerlendirmiş ve borcunun dışında, üzerinden bir yıl geçmiş nisab miktarı, yani 80.18 gram altın veya 561.2 gram gümüş karşılığı parası olanların bu paranın 1/40'ını (% 2.5) zekât olarak vermeleri gerektiğini söylemişlerdir.

Kâğıt para giderek altına bağlı olmaktan çıkarılmış ve tamamen mübadele aracı olmuştur. Günümüzde artık para denilince, kâğıt para anlaşılmaktadır. Alışveriş onunla yapılmakta, işçi ücretleri, memur maaşları onunla verilmekte, artık kâğıt para zenginlik ölçüsü kabul edilmektedir. İhtiyaçların giderilmesi, kâr etme gibi ekonomik faaliyetlerde altın kuvvetinde ve onun gibi görev yapmaktadır.

Bütün bunların anlamı, kâğıt paranın şer'î para olan altın ve gümüşün mübâdele vasıtası olarak yapmış oldukları görevi yüklenmiş olmasıdır. O halde, o parada da, altın ve gümüş parada olduğu gibi, fakir ve yoksulların hakkı vardır ve bu hak zekât şeklinde ödenmelidir.

Madenî ve kâğıt paralar altın, gümüş ve ticaret malları hükmündedir. Kendi başlarına veya altın-gümüş ve ticaret mallarıyla beraber nisab miktarına ulaşınca sene sonunda 1/40'ını (% 2.5) zekât olarak vermek gerekir.

B) TİCARET MALLARI

Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Ey iman edenler! Kazandıklarınızın temizlerinden ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin; göz yummadan alamayacağınız âdi, bayağı şeyleri vermeye kalkmayın. Bilin ki Allah müstağnidir, övülmeye lâyıktır"* buyurulur (el-Bakara 2/267). Bu âyette geçen "Kazandıklarınızın temizlerinden ... infak edin" anlamındaki ibare fakihlerin çoğunluğu tarafından "ticarî yolla elde ettiğiniz kazançtan zekât verin" şeklinde anlaşılmıştır.

Hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in ashabına, ticaret maksadıyla ellerinde bulundurdukları mallarından zekât ödemelerini emrettiği rivayetleri vardır. Halifelerin uygulaması da bu yönde olmuş, ticaretle uğraşıp elinde nisab miktarı ticaret malı bulunan kimselerden, o dönemlerden itibaren zekât alınagelmiştir.

İslâm bilginleri, her çeşit ticaret malının kural olarak zekâta tâbi olacağında görüş birliğindedir. Ancak ticaret mallarında zekâtın farz olması için aranan nisab şartının sene başında mı, sene sonunda mı, yoksa bütün sene boyunca mı bulunması gerekeceği, zekât ödemesinin aynî mi nakdî mi yapılacağı hususları aralarında tartışmalıdır.

Ticaret mallarının nisabının teorik olarak altın veya gümüşün nisabına göre hesaplanacağı ve bu değerlerden noksan olan ticaret malının zekâta tâbi olmayacağı söylenmiştir.

Şurası da bir gerçek ki; günümüzde altına göre gümüş çok değer kaybetmiş, altın ve gümüş nisabı arasında büyük bir dengesizlik meydana gelmiştir. Bu durum gerek paranın, gerekse ticaret mallarının nisabında altının mı yoksa gümüşün mü esas alınması gerektiği tartışmasını gündeme getirmiştir. Günümüz fıkıh bilginleri, altının asırlardır değerini koruduğunu dikkate alarak para (banknot) ve ticaret mallarının nisabını tayinde altın nisabının esas alınmasını uygun görmüşlerdir.

Hanefî fakihlerine göre, ticaret mallarının kıymeti sene başında ve sene sonunda, yukarıda gösterilen altın veya gümüş nisablarının altına düşmemelidir. Aksi halde bu mallarda zekât gerçekleşmez. Ticaret mallarının kıymetlerinin sene içinde nisabın altına düşmesi zekâtın farz olmasına mani değildir. Mâlikî ve Şâfiî fakihlerine göre, ticaret mallarında nisab sadece sene sonunda aranır. Sene başı ve sene içinde nisabın düşmesi bu mallarda zekâtın vücûbuna mani sayılmaz.

Ticaret mallarının sene sonunda kıymetleri maliyet fiyatlarına göre tesbit edilir.

Ticarete konu olan her mal, şartları tahakkuk edince zekâta tâbi olur. Bunları sayı ile sınırlamak mümkün değildir. Her çeşit giyim eşyası, gıda maddeleri, inşaat malzemeleri ticaret niyeti ile elde bulundurulursa o ticaret malıdır ve zekâta tâbidir.

Ticaret malları, sene içinde kendi cinsleri veya başka bir malla değiştirilirse "üzerinden bir yıllık sürenin geçmesi" şartı kesilmiş olmaz. Tüccar sene sonunda sahip olduğu mallarının değerini hesaplar, buna mevcut parasını ve alacaklarını ilâve eder. Bulduğu toplam değerin 1/40'ını (% 2.5) zekât olarak verir.

Hanefîler'e göre ticaret mallarının zekâtı hesap edilirken borçlar çıkarılır. Şâfiîler'e göre ise borç zekâtı etkilemez. Mevcut malın zekâtı -borç dikkate alınmadan- hesap edilip verilir.

Ticaret mallarının zekâtı Hanefîler'e göre mal olarak verilebileceği gibi bu malın tutarı para olarak da ödenebilir. Şâfiîler'e göre, hangi mal zekâta tâbi ise zekâtın o maldan çıkarılıp verilmesi gerekir. Bu görüş ayrılığı mükellef için bir kolaylık teşkil etmekte olup, mükellef durumuna göre bu iki şekilden birini tercih edebilir. Fakat gerek malın para cinsinden değerini belirlerken, gerekse mal olarak ödeme yaparken ortalama kalitenin altına düşmemeye özen göstermelidir.

C) TOPRAK ÜRÜNLERİ

Fakihler, *"...sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin..."* (el-Bakara 2/267) emrinin, topraktan çıkarılan ürünlerden zekât veriniz anlamına geldiği görüşündedir. Ayrıca müslümanlara "hasat günü mahsullerinin haklarını vermeleri" de emredilmiştir (el-En'âm 8/141). Bu âyette zikredilen "hak" teriminden zekât mı yoksa zekâttan ayrı bir ödeme mi kastedildiği tartışma konusu olmakla birlikte fakihlerin çoğunluğu bu âyette zikredilen "hak" tabirinin toprak ürünlerinden alınması gereken zekât olduğunu söylemişlerdir.

Hz. Peygamber'in toprak ürünlerinin zekâtı ile ilgili aşağıdaki şu hadisi hemen bütün hadis ve fıkıh kitaplarında zikredilir: *"Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde öşür (1/10), kova (el emeği) ile sulananlarda nısf öşür (1/20) vardır"* (Buhârî, "Zekât", 55).

Bu hadis toprak mahsullerinden ne nisbette zekât alınacağını göstermektedir. İşte bu nisbetten doğan ve onda bir anlamına gelen öşür (uşr) terimi, "toprak ürünlerinden alınan zekât" anlamında kullanılmıştır.

İslâm âlimleri ziraî mahsullerin 1/10 yahut 1/20 nisbetlerinde zekâta tâbi olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak hangi nevi toprak ürünleri zekâta tâbidir ve hangileri zekâta tâbi değildir? Bu sual sahâbe devrinden itibaren farklı şekilde cevaplandırılmıştır.

Ebû Hanîfe'ye göre, bütün toprak ürünleri zekâta tâbidir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, toprak ürünlerinin zekâta tâbi olabilmeleri için hububatta olduğu gibi bir sene -çürümeden- kalabilme özelliğine sahip olmaları gerekir.

Hanefî fıkıh kitapları İmâm-ı Âzam'ın bütün toprak ürünlerinin zekâta tâbi olduğu hususundaki görüşünü destekledikleri gibi, çağdaş İslâm âlimleri de bu görüşü savunurlar.

İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre ise bir sene muhafaza edilebilen gıda maddesi özelliğine sahip toprak ürünleri zekâta tâbidir. Şâfiîler meyveden sadece hurma ve üzümün zekâta tâbi olduğu görüşündedir.

Hanefîler'e yakın bir görüşe sahip olan Ahmed b. Hanbel'e göre ölçülebilen, kurutulabilen, dayanıklı olan gıda maddeleri ve insanoğlu tarafından yetiştirilen bütün ürünler zekâta tâbidir. Ahmed b. Hanbel, zekâta tâbi mallarda gıda maddesi olma şartını aramamaktadır. Buna göre pamuk, keten gibi giyim eşyası yapılan maddeler de zekâta tâbidir.

Toprak mahsullerinin zekâta tâbi olabilmesi için -diğer zekât mallarında olduğu gibi- belli bir nisaba ulaşması şart mıdır?

Fakihlerin çoğunluğu toprak mahsulleri zekâtında da nisabın şart ve nisabın beş vesk (=653 kg.) olduğu, bu nisaba ulaşmayan ürünlerin zekâta tâbi olmayacağı görüşündedir. Onlar bu görüşlerinde Hz. Peygamber'in *"Beş veskten az (üründe) zekât yoktur "* anlamındaki hadisine istinat ederler (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1422-1424).

Toprak ürünlerinde nisab şartını arayan fakihlere göre buğday ve arpa kabuksuz olarak depo ediliyorsa miktarı 653 kilograma ulaşmadığı sürece zekâta tâbi değildir. Bu ve bu miktarın üzerinde olanı ise zekâta tâbidir. Eğer pirinç gibi kabuğu ile birlikte depo ediliyorsa, mal sahibi isterse nisabı kabuksuz olarak 5 vesk, isterse kabuklu olarak 10 vesk hesap eder ve ona göre zekâtını öder.

Ebû Hanîfe'ye göre ise toprak mahsullerinde nisab şartı aranmaz. Ziraî ürünler ister az ister çok olsun zekâta tâbidir.

Zekât Nisbeti. Hemen bütün hadis ve fıkıh kitaplarının kaydettiği Hz. Peygamber'in *"Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde öşür (1/10), kova (el emeği) ile sulananlarda nısf öşür (1/20) vardır"* (Buhârî, "Zekât", 55) anlamındaki hadis, toprak ürünlerinden ne nisbette zekât alınacağını göstermektedir.

Buna göre toprak ürünlerinin zekâtı toprağın sulama tekniğine göre belirlenmektedir. Toprak emek sarfedilmeden yağmur, nehir, dere, ırmak ve bunların kanalları ile sulanıyorsa zekât olarak mahsulün 1/10'u; kova, dolap, motor veya ücretle alınan su ile sulanıyorsa 1/20'si verilecektir.

Eğer arazi hem yağmur veya nehir sularıyla hem de dolap vb. gibi emekle elde edilen su ile sulanıyorsa, hangisi ile daha çok sulanmış ise ona itibar edilir. Burada emek ve masrafla üretilen ziraî mahsulden daha düşük vergi alındığı ve böylece vergilendirmede mükellefler arasında bir dengenin sağlanmasına çalışıldığı söylenebilir.

Günümüzde arazinin sulama masrafından ziyade gübre, mazot ve işçilik masraflarının önemli yekün tuttuğu göz önünde bulundurulursa, bu tür masraflar yapılarak elde edilen ziraî mahsulün de emek ve masrafla sulanan arazinin mahsulüne kıyaslanması daha uygun olur. "Sulama dışında kalan girdilerin zekât matrahından düşülmesi, geri kalandan sulama usulüne göre zekât verilmesi gerekir" diyen çağdaş âlimler de vardır.

Toprak ürünlerinin zekâtı (öşür), hububatta harman vaktinde, meyvelerde ise toplandıktan sonra verilir.

Ziraî mahsullerin zekâtı sahiplerinin vefat etmeleri ile düşmez, vârislerinden alınır. Aynı şekilde bu arazi vakfedilirse yine öşrü sâkıt olmaz.

Hanefî mezhebine göre toprak ürünlerinin zekâta tâbi olabilmeleri için üzerlerinden bir yılın geçmesi (havl) şart değildir. Bir sene içinde kaç defa mahsul alınırsa her defasında zekât verilmesi gerekir.

Öşür yükümlülüğü için akıl ve bulûğ şartı aranmaz. Mal sahibi çocuk veya akıl hastası ise velî ve vasîleri onlar adına zekâtlarını vermekle mükelleftir.

Mal sahibi hiçbir karşılık beklemeden (meccânen) tarlasını ekilmek üzere birine verse, çıkan mahsulün zekâtını bu şahıs öder. Arazi ekilmek üzere belli bir ücretle kiralanmış ise zekât İmâm-ı Âzam'a göre arazi sahibinden,

Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed (İmâmeyn) ile diğer üç mezhep imamına göre kiracıdan alınır.

Arazi, yarıcılık (müzâraa) usulü kiralanmış ise mahsul vergisi İmâm-ı Âzam'a göre yine mal sahibinden alınır, İmâmeyn'e göre ise mal sahibi ve kiracı, hisselerine düşen mahsulün zekâtlarını ayrı ayrı öderler.

Zekâta tâbi mahsûlât yetiştikten sonra satılırsa, zekâtı arazi sahibinden, yetişmeden satılırsa satın alandan alınır.

Toprağın statüsü, bu toprağın mahsulünden alınacak zekât veya verginin belirlenmesini yakından ilgilendirir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre öşür vergisinde toprağın statüsünün bir tesiri yoktur. Toprak haracî olsa sahibi müslüman ise hem harac adı verilen vergiyi ve hem de çıkan mahsulün zekâtını (öşür) verecektir.

Hanefîler'e göre ise toprak ürünlerinden zekât, öşür arazisi için bahis konusudur. Toprağın öşür toprağı olması, ziraî mahsul zekâtının vücûbunda şarttır. Hanefîler'e göre müslüman mükellef haraç toprağını ister sahip ister mutasarrıf olarak eksin, sadece harac vergisi vermekle yükümlüdür, harac ve öşür aynı topraktan birlikte tahsil edilmez.

Hanefî fıkıh kitaplarında Türkiye, Suriye, Mısır, Irak topraklarının haracî olduğu, dolayısıyla öşre tâbi olmadığı zikredilmekle birlikte, bu görüş onların aynı topraktan aynı sebeple iki ayrı verginin tahsil edilemeyeceği prensibini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de aynı araziden ve aynı sebep altında iki farklı vergi tahsil etmek vergi adaleti yönünden tartışmaya açık bir konudur. Bugün için bu topraklar müslümanların mülkü olduğu ve -en azından ülkemiz itibariyle- harac vergisi alınmadığından, Hanefî mezhebinin ilkelerine göre, farziyeti nasla sabit olan ziraî mahsul zekâtı verilmelidir.

D) BAL ve DİĞER HAYVAN ÜRÜNLERİ

Fakihler, içinde yaşadıkları toplumların şart ve telakkilerini göz önünde bulundurmuş, bu metotlarının bir devamı olarak arı sahiplerinin elde ettiği balın zekâta tâbi tutulabilir bir zenginlik olup olmadığında farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin balı zekâta tâbi tutması, diğer iki mezhebin ise aksi görüşte olması, esasen bundan kaynaklanır.

Balın zekât mallarından olduğu ve baldan 1/10 nisbetinde zekât alınacağı görüşünü savunan Hanefî ve Hanbelî fakihleri, bu görüşlerini konu ile ilgili

Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle "Bal arı tarafından bir toprak ürünü olan çiçek özlerinden elde edilir. Hububata zekât farz olduğu gibi bala da farzdır" şeklindeki kıyasla delillendirirler. Şâfiî ve Mâlikî mezhebi fakihleri ise bu konuda sahih bir haberin mevcut olmadığını, balın süt gibi, bir hayvanın ürünü olduğunu, sütün zekâta tâbi olmadığında görüş birliği bulunduğunu, aynı şekilde balın da zekâta tâbi olmaması gerektiğini ileri sürerler.

Ebû Hanîfe, ziraî mahsullerin zekâtı bahsinde ele aldığımız görüşüne uygun olarak balda da nisabın aranmayacağı, balın azından da çoğundan da zekât verilmesi gerektiği görüşündedir.

E) MADENLER ve DENİZ MAHSULLERİ

"Sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak ediniz..." (el-Bakara 2/267) ifadesi ile genel olarak ziraî mahsullerden zekât yükümlülüğüne işaret edilmiş olduğuna ve âyetteki *"infak ediniz"* emrinin, fakihlerin çoğunluğu tarafından "zekâtını veriniz" anlamında tefsir edildiğine yukarıda temas edilmişti. Allah Teâlâ topraktan çeşitli mahsuller bitirdiği gibi, O'nun yarattığı çok çeşitli madenler de yine topraktan çıkarılmaktadır. Bu sebeple, fakihler zikredilen âyetin umumi anlamı gereğince madenlerde de ödenmesi gerekli bir hakkın bulunduğunu düşünmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in hadislerinde ve sahâbe uygulamasında yer altında bulunan define ve madenlerin vergilendirildiğine dair çeşitli rivayet ve bilgiler bulunur. Fıkıh literatüründe "rikâz" madenleri, diğer yer altı zenginliklerini ve yer altında gömülü antika, hazine ve benzeri eşyayı ifade eden geniş bir kapsama sahiptir. Bu itibarla konu rikâz, madenler, deniz mahsulleri olmak üzere üçlü bir ayırım içinde ele alınabilir.

a) Rikâz

Rikâz terimi, maden, define ve hazine gibi kendiliğinden yer altında bulunan veya insanlar tarafından yer altına gömülüp gizlenen her türlü kıymetli maden ve eşyayı ifade eder.

Hz. Peygamber'in "*Rikâzda humus* (1/5 nisbetinde vergi) *vardır*" (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 856-860) buyurduğu, Hz. Ömer'in Medine dışında bulunan 1000 dinar altın paranın 200 dinarını devlet adına beytülmâle aldığı, Hz. Ali'nin de madenleri rikâz diye isimlendirip, çıkarılan maden parçalarından ve bulunan eski devirlere ait paralardan 1/5 nisbetinde vergi aldığı rivayet edilir (Ebû Ubeyd, *a.g.e*, nr. 871, 874-875).

Rikâzla ilgili hadis ve sahâbe tatbikatını değerlendiren fakihler, bu terimin kapsamı üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre rikâz eski devirlerde yer altına saklanan ve İslâmî devirde bulunan kıymetli eşya, hazine ve definedir. Madenler rikâzın kapsamına girmez. Hatta İmam Şâfiî rikâzı sadece Câhiliye devrinde gömülmüş olan altın ve gümüşe hasreder.

Hanefî fakihleri ise hem madenleri ve hem de eski devirlerde yer altına gömülüp gizlenen her nevi kıymetli eşyayı rikâz mefhumu içinde mütalaa ederler.

Rikâz; eski devirlerde yer altına gömülen veya herhangi bir sebeple yer altında kalan kıymetli eşyayı ifade ettiğinde,

1. Mevât (işlenmemiş, sahipsiz) topraklarda veya sahibi bilinmeyen topraklarda bulunmuş ise 1/5'i vergi olarak alınır, kalan 4/5'i bulana verilir. Mülk arazide bulunmuş ise Hanefîler'e göre 4/5'i mülk sahibi veya vârislerine ait olur. Bu eşyayı gayri müslim tebaadan biri veya çocuk da bulsa durumda bir değişiklik olmaz.

2. Bulunan altın-gümüş ve kıymetli eşyanın İslâmî alâmet (mühür, yazı gibi) taşıması halinde "lukata" hükümleri uygulanır. Bu halde bulunan eşya bir sene müddetle -usulüne uygun- ilân edilir, sahibi çıkmazsa beytülmâle teslim edilir.

3. Bu nevi bulunan eşyanın vergilendirilmesi için cumhura göre nisab da aranmaz. İmam Şâfiî nisab şartını ileri sürmüştür.

4. Fakihler rikâzın 1/5 nisbetinde vergiye tâbi olabilmesi için, bulunduktan sonra üzerinden bir sene geçmesinin şart olmadığında görüş birliğindedir.

Rikâz ile ilgili hadislerde, alınan 1/5 nisbetindeki verginin zekât verilecek kimselere mi, yoksa fey kapsamında düşünülüp zekâtın dışında kalan muhtelif devlet giderleri için mi harcanacağı hususunda açıklık yoktur. Bu sebeple fakihler rikâzın dağıtımı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İmam Şâfiî rikâzdan alınan 1/5 nisbetindeki verginin zekât verilecek kimselere sarfedileceğini, Ebû Hanîfe, -bir görüşe göre- İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise bu gelirin fey hükümlerine tâbi olup zekât dışında, kamu hizmetlerine harcanacağını savunmuşlardır.

Rikâz, yer altına gömülmüş altın, gümüş, hazine yani kenz ve define anlamına alındığında önemli bir devlet geliri sayılmamalıdır. Çünkü bu çeşit

hazine ve antik eşyanın bulunup çıkarılması sık sık rastlanan bir olay değildir. Ancak, Hanefî fakihlerine göre madenler rikâz mefhumu içinde mütalaa edildiğinden, rikâzın vergilendirmesi büyük önem taşımaktadır. Hemen aşağıda izah edeceğimiz gibi, bu durumda hem kapsamı genişlemiş olacak ve hem de maden vergi nisbetleri 1/5 olarak kabul edildiğinden devlet gelirleri içinde önemli bir yekün tutacaktır.

b) Madenler

Arap yarımadasında İslâm'ın ilk devrinde maden işletmeciliği ve ticareti pek gelişmemiş, bunun sonucu olarak maden vergi hukuku tatbikatı da sınırlı sayıdaki uygulama örneğine münhasır kalmıştır. Bu sebepten dolayı da müctehidler hangi nevi madenlerin zekâta tâbi olduğu, hangilerinin olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hanefî fakihlerinden Serahsî (ö. 490/1090), maden vergi hukuku yönünden önemli olan aşağıdaki taksim şeklini verir.

Yer altından çıkarılan madenler üç kısımdır:

1. Katı olup eritilebilen ve dökümü yapılabilen madenler; altın, gümüş, demir, bakır gibi.
2. Eritilmeye elverişli olmayan katı madenler; mermer, kireç, kömür gibi.
3. Sıvı olup katılaşmayan madenler; cıva, petrol gibi.

Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre, katı olup eritilebilen ve dökümü yapılabilen altın, gümüş, demir, bakır gibi madenler vergiye tâbidir. Eritilmeye elverişli olmayan yakut, zümrüt, mermer, kireç gibi madenlerle, sıvı olup katılaşmayan civa, petrol gibi madenlerden vergi alınmaz.

Şâfiî'ye göre, sadece altın ve gümüş madenleri zekâta tâbidir, bunların dışında kalan madenler zekâta tâbi değildir.

Hanbelî fakihleri ise, altın ve gümüş ile diğer madenler arasında herhangi bir fark gözetmemişler ve Bakara sûresinin 267. âyetinin genel anlatımından hareket ederek, cinsi ne olursa olsun bütün madenlerin zekâta tâbi olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hanbelî mezhebine göre, yerden çıkan bütün madenler zekâta tâbidir. Bu madenlerden ister altın, gümüş, demir, bakır gibi eritilip dökümü yapılabilir cinsten olsun, ister yakut, zümrüt, sürme gibi sert olup eritilemeyen madenler olsun, isterse zift, neft, petrol gibi sıvı halde bulunan madenlerden olsun, bir ayırım gözetilmeksizin hepsinden zekât alınır.

Günümüzde özellikle petrol gibi yer altı zenginlikleri sadece şahıslar değil ülke ekonomileri açısından da büyük bir önem ve değer taşımaya başlamıştır. Klasik dönem fakihlerinin madenlerin zekât veya vergiye tâbi olup olmadığı konusundaki görüşleri, dönemlerinde bilinen ve elde edilen madenlerin o günkü ekonomik değeriyle ve toplum için taşıdığı önemle yakından bağlantılıdır. Zekâtı ve vergilendirmenin temelinde servetten pay alınıp ihtiyaç sahipleri ve toplum yararına harcanması olduğuna, fakihler de daima bu ilkeyi korumaya çalıştıklarına göre, onların madenlerin zekâtıyla ilgili görüşlerinin günümüze aktarılması, bu ilke ve çerçeve dahilinde yapılmalıdır. Bu itibarla Hanbelî mezhebinin görüşü doğrultusunda hareket edip, günümüzde bütün madenlerin zekâta tâbi tutulması gerektiğini ifade etmek, diğer mezheplerin görüşleriyle de esasta çelişmez. Bu anlayış zekâtın ruhuna daha uygundur. 20 miskal altını olanı zekâta tâbi tutup milyarlarca dolarlık kazanç elde eden maden ve petrol işletmecisini zekâttan muaf tutmak İslâm'ın daima öngördüğü ve önem verdiği adalet ölçüsüyle bağdaşmasa gerektir.

Madenlerden alınacak zekâtın nisbeti konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebi fakihleri madenleri rikâz mefhumu içinde mütalaa ettiklerinden, rikâzla ilgili hadise istinaden vergi nisbetinin 1/5 olacağı, İmam Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise madenlerden 1/40 (% 2.5) nisbetinde zekât alınacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Madenlerin zekâta tâbi olabilmesi için belli bir nisaba ulaşması ve üzerlerinden bir sene geçmiş olması şart mıdır?

Hanefî mezhebine göre madenlerde nisab aranmaz. Bulunan veya işlenen maden az da olsa çok da olsa vergiye tâbidir. Çünkü maden rikâzdır. Rikâzda da 1/5 nisbetinde alınması gerekli bir "hak" olduğu hadisle belirtilmiştir. Buna göre sahipli arazide eritilebilen ve dökümü yapılabilen altın, gümüş, demir, bakır gibi bir maden bulunursa devlet 1/5 nisbetinde vergisini alır, kalanı yani 4/5'i o arazi sahibine verilir.

İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise madenlerin zekâta tâbi olabilmeleri için nisab miktarına ulaşması gerekir. Bu da hadislerle gösterilen altın ve gümüş nisabıdır. Madenler bu kıymetlere ulaşmadıkça zekâta tâbi olmazlar.

Bütün fakihler madenlerin zekâta tâbi olabilmeleri için üzerinden bir sene geçmesinin şart olmadığı görüşünde birleşmişlerdir.

Maden, sahibi bilinmeyen arazide veya devlete ait topraklarda bulunursa yine devlet 1/5 payını alır, kalan 4/5'i bulana ait olur.

Hanefîler'e göre madenlerden alınan 1/5 nisbetindeki vergi fey hükmüne tâbidir, dolayısıyla kamu yararına olmak üzere devlet giderleri içinde sarfedilir.

Diğer mezhep imamlarına göre ise alınan vergi zekâttır ve Tevbe sûresinin 60. âyetinde gösterilen zekât sarf yerlerine harcanır.

c) Deniz Ürünleri

Bu konuda Hz. Ömer'den bir uygulama örneği aktarılır: Hz. Ömer Ya'lâ b. Ümeyye'yi deniz kıyılarına âmil olarak tayin eder. Ya'lâ deniz kıyısında bulunan bir anber hakkında Hz. Ömer'den yazılı görüş ister. Hz. Ömer de ashapla istişareden sonra şöyle görüş bildirir: "Şüphesiz anber, Allah'ın nimetlerinden biridir. Anberde ve onun gibi denizden çıkarılan diğer kıymetlerde 1/5 (nisbetinde vergi borcu) vardır" (Ebû Yûsuf, *el-Harac*, s. 76).

İslâm vergi hukukunun klasik dönemdeki önemli müelliflerinden Ebû Ubeyd de Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Umman âmiline, denizden çıkarılan balıkların değeri gümüş nisabına ulaşırsa, onlardan zekât tahsil etmesini emrettiğini rivayet eder (*el-Emvâl*, nr. 888) ve adı geçen müctehid halifenin denizden çıkarılan her türlü kıymetli eşyanın zekâta tâbi bulunması görüşünde olduğunu bildirir.

Dönemlerinde denizden elde edilen ürünlerin önemli bir yekün tutmadığı için olmalı, fakihler deniz mahsullerinin zekâta tâbi mallardan olmadığı görüşündedirler. Ebû Yûsuf ise denizden çıkarılan inci, mercan gibi kıymetli süs eşyaları ile anber gibi kokuların 1/5 oranında vergiye tâbi tutulması gerektiğini ileri sürer.

F) HAYVANLAR

Kur'an'da hayvanların zekâta tâbi olduklarına açıkça temas eden herhangi bir âyete rastlanmaz. Bununla beraber *"Onların mallarından sadaka (zekât) al..."* (et-Tevbe 9/103) emrinin hayvanları da içine aldığı düşünülebilir. Çünkü hayvanlar özellikle göçebe toplumlarda belki de en önemli geçim ve zenginlik aracıdır. Çölde yaşayan Araplar arasında "mal" kelimesinin hayvan anlamına kullanılması bu sebepledir.

Hz. Peygamber'in hadislerinde, diğer zekât malları gibi hayvanlar da tafsilâtlı bir şekilde ele alınmıştır.

Kaynakların ittifakla haber verdiğine göre Hz. Peygamber zekâta tâbi olan mallarla onların nisab ve nisbetlerini gösteren uzun bir vergi tarifesi

kaleme aldırmış, fakat onu gereken yerlere gönderemeden vefat etmiştir. Bu vergi tarifesi Hz. Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde uygulamaya konmuştur (Buhârî, "Zekât", 37).

Bu tarifnâme (mektup) ve konu ile ilgili diğer hadisler birlikte değerlendirildiğinde, hayvanların zekâtı hususunda şu sonuçlara varılır:

1. Hz. Peygamber sahâbe ve tâbiîn devirlerinde hayvanlardan deve, sığır ve koyun zekâta tâbi tutulmuştur.

2. Devenin nisabı 5 deve, koyunun nisabı 40 koyun, sığırın nisabı da 30 sığır olarak tesbit edilmiştir.

İslâm âlimleri ayrıca keçilerin koyun, mandaların da sığır nisab ve nisbetleri içinde zekâta tâbi olacakları hususunda görüş birliğindedir.

3. Hz. Peygamber'in mektubunda zekâta tâbi olacak koyunların "sâime" olmaları gerektiği belirtilmiştir.

Sâime, senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren hayvanlara denilmektedir. Bunun karşılığı olarak yemle beslenen hayvanlara "ma'lûfe", ziraat, nakliyat gibi işlerde kullanılan hayvanlara da "âmile" adı verilmektedir.

Buna göre zekâta tâbi hayvanların;

1. Senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren hayvanlar olmaları, besi hayvanı olmamaları.

2. Ziraat, nakliyat vb. işlerde kullanılan (âmile) hayvanlardan olmamaları gerekmektedir. Fakihlerin çoğunluğu, hayvanların zekâta tâbi olabilmeleri için bu iki şartın aranmasında ittifak etmişlerdir. Ancak İmam Mâlik bu konuda çoğunluğa muhalefet etmiş, ister sâime, ister besi, isterse çalıştırılan hayvan olsun hepsinin zekâta tâbi olacağı görüşünü savunmuştur.

a) Develerin Zekâtı

İslâm'ın ilk devirlerinde hayvanlar içinde özellikle deve, gerek Arap yarımadası sakinleri gerekse buraya komşu olan ülke halkları için çok önemli bir hayvan idi. Etinden ve sütünden faydalanılır, taşımacılıkta kullanılırdı. Bu itibarla gerek Hz. Peygamber zamanında, gerekse onu takip eden devirde, İslâm ülkelerinin çeşitli bölgelerine gönderilen emirnâmelerde deve daima liste başında yer almıştır.

Hz. Peygamber'in hadislerinde develerin zekât nisbetleri şöyle gösterilmiştir (Buhârî, "Zekât", 37-38):

5'ten	9'a	kadar	1 adet	koyun
10'dan	14'e	"	2 "	"
15'ten	19'a	"	3 "	"
20'den	24'e	"	4 "	"
25'ten	35'e	"	1 "	iki yaşında dişi deve
36'dan	45'e	"	1 "	üç yaşında dişi deve
46'dan	60'a	"	1 "	dört yaşında dişi deve
61'den	75'e	"	1 "	beş yaşında dişi deve
76'dan	90'a	"	2 "	üç yaşında dişi deve
91'den	120'ye	"	2 "	beş yaşında dişi deve

Bu cetvel, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'den gelen uygulama örneklerine dayandığı için İslâm âlimleri arasında bu konuda bir görüş farklılığı yoktur. Deve miktarının bundan fazla olması halinde zekâtın hangi ölçü ve usule göre alınacağı konusunda fıkıh mezhepleri farklı yöntemler belirlemişlerdir. Meselâ Hanefîler'e göre 121. deveden sonra tekrar baştan başlanır ve ödenecek zekât ilkinde olduğu gibi hesap edilir.

b) Koyunların Zekâtı

Hz. Peygamber'in hadislerinde koyun nisbetleri ve bu nisbetlerde ödenecek zekât miktarı aşağıdaki şekilde gösterilmiştir (Buhârî, "Zekât", 38):

1'den	39'a	kadar	(zekâttan muaf)
40'tan	120'ye	"	1 koyun
121'den	200'e	"	2 "
200'den	399'a	"	3 "
400'den	500'e	"	4 "

c) Sığırların Zekâtı

Sâime olan sığırlarda zekât nisabı 30 sığır olup, bundan azı için zekât gerekmez. 30 sığırdan 40 sığıra kadar, zekât olarak iki yaşına basmış erkek veya dişi bir buzağı verilir. 40 sığırdan 60 sığıra kadar, üç yaşına girmiş erkek veya dişi bir dana verilir. Tam 60 sığır olunca, birer yaşını bitirmiş iki buzağı verilir. Sonra her otuz sığırda bir buzağı ve her 40 sığırda bir dana verilmek suretiyle hesap edilir.

Zekât verme bakımından sığır ile manda arasında fark yoktur ve bunlar bir cins sayılır. Bir kimsenin 20 inek ve 10 mandası varsa, 30 sığırlık zekât nisabına sahip olmuş kabul edilir.

d) Atların Zekâtı

Hz. Peygamber'den *"Sizi at ve kölenin zekâtından muaf tuttum"* ve "*Müslümana kölesi ve atından dolayı zekât yoktur"* (Buhârî, "Zekât", 45-46) anlamlarında iki hadis rivayet edilmesine rağmen, yine Hz. Peygamber'in bu umumi hükümden "üreme amacıyla bulundurulan sâime atları" istisna ettiğini gösteren ve bu sonuncuların zekâta tâbi olacağına işaret eden hadisler de nakledilir.

Ebû Ubeyd bu konuda iki farklı rivayeti yan yana zikretmiştir. Bunlardan birine göre Şam'dan bir grup müslüman Hz. Ömer'e müracaat ederek atlarından zekât almasını istemişler, halife de sahâbeyle istişareden sonra, bu isteği -Hz. Peygamber ve Ebû Bekir atlardan zekât almadığı gerekçesi ile-reddetmiştir (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1364). Karşıt anlamdaki öteki rivayete göre ise, Şamlılar Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a atlarından zekât alması için müracaatta bulunurlar; o da durumu Hz. Ömer'e bildirip halifeden konu ile ilgili yazılı görüş beyan etmesini ister. Hz. Ömer Ebû Ubeyde'ye yazdığı cevabî mektubunda "atlardan zekât vermek istiyorlarsa, bu zekâtı almasını ve onların fakirlerine dağıtmasını" bildirir (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1365).

Atlarda zekât tahakkuk edip etmeyeceği konusunda gerek Hz. Peygamber, gerekse Hz. Ömer'den rivayet edilen hadislerden, Hz. Peygamber devrinde Medine ve civarında atların deve kadar çok bulunmadığı, müslümanların atı sadece savaşlarda kullanmak için yetiştirdikleri, ayrıca ileride satıp para kazanmak maksadıyla topluca at besleme âdetinin henüz yerleşmemiş olduğu anlaşılıyor. Nitekim Hz. Ömer Şam'dan gelen bir grup müslümanın, atlarından zekât alması için yaptıkları teklifi -Hz. Peygamber ve Ebû Bekir zamanlarında benzer tatbikat olmadığı gerekçesi ile- önce reddetmiş, sonra olumlu karşılamış, daha sonra da, atların tamamen ticarî gayelerle nesilleri elde edilmek için yetiştirildiklerini görünce, bu hayvanlardan zekât tahsili cihetine gitmiştir.

Fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in "atların zekâttan istisna edildiğini" bildiren hadislerini esas alıp, bütün atların zekât istisnası olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer'e göre ise, "nesli elde edilip ileride satılmak maksadıyla, erkeği dişisi karışık bir halde yaşayan, senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren (sâime) atlar ya at başı 1 dinar veya paraya göre kıymetlendirilerek, bu değeri üzerinden 1/40 (% 2.5) nisbetinde zekâta tâbi tutulur."

Burada şunu belirtmeliyiz ki, İslâm fakihleri binek hayvanı olan, nakliyatta kullanılan, savaş için yetiştirilen ve senenin çoğunu besihanelerde

beslenerek geçiren atların zekâttan istisna edileceğinde görüş birliğine vardıkları gibi, -zâhirî hukukçuları müstesnâ- ticarete konu olan bütün atların zekâta da mevzu olacağında ittifak etmişlerdir.

O halde zekâta mevzu olup olmayacağı münakaşa konusu olan at, sadece nesli elde edilmek maksadıyla, erkeği dişisi karışık bir halde bulundurulan ve senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren (sâime) atlardır. Kanaatimize göre fakihler arasında bu konuda ortaya çıkan ihtilâfın sebebi, Hz. Peygamber zamanında bu hususta herhangi bir tatbikatın görülmemesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Hz. Peygamber zamanında Arap yarımadasında nesli elde edilmek ve nemâlandırmak maksadıyla, erkeği, dişisi bir arada at yetiştirme geleneği henüz yerleşmemiş vaziyetteydi. O devirde atların özellikle savaşlarda kullanılmak için yetiştirildiği bilinmektedir. Ancak Hz. Ömer devrinde zikredilen maksatla at yetiştirilmeye başlanınca bu hayvanlar üzerinde de zekât tatbikatı başlamıştır.

Hayvanların zekâta tâbi tutulması konusunda Hz. Peygamber'in sünnetinde, sahâbenin tatbikatında görülen örnekler ve bu rivayetler etrafında oluşan klasik fıkıh doktrini dikkatlice incelendiğinde, hayvanlardan zekât alınması hususunda o toplumun şartlarına göre ortalama bir zenginlik sınırının belirlendiği, bunun üzerindeki zenginliğin zekâta tâbi tutulduğu görülür. Deve, sığır ve koyunlardaki zekât alt sınırının o günkü şartlar içinde belli bir ekonomik seviyeyi temsil ettiği ve birbirlerine denk bir değer taşıdığı söylenebilir. Arazinin yağmur suyuyla veya emekle sulanmasına göre zekât oranlarında bir ayırım yapıldığı gibi, evde beslenen hayvanların değil de mera ve yayla hayvanlarının zekâta tâbi tutulduğu görülür. Evde ailenen ihtiyacı için beslenen hayvanların zekâttan muaf tutulması, temel ihtiyaç maddelerinin zekât matrahı dışında bırakılması ilkesinin bir diğer ifadesidir. Ticaret amacıyla beslenen hayvanların ise ticaret mallarının hükmüne tâbi olacağı açıktır.

Hayvanların zekâtı ile ilgili bu hükümler konulurken de o toplumdaki yaygın ve bilinen hayvan türlerinin esas alındığı ve onlar üzerinden örneklendirme yapıldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Günümüzde üretimi yapılan ve sürüler halinde beslenen diğer hayvan türlerinin bu ölçüler içinde zekâtının verilmesi gerekir.

G) SINAÎ SERVET, YATIRIM ve ÜRETİM ve ARAÇLARI

Hz. Peygamber tarafından üzerlerinden zekât alınan mallar incelendiğinde, bu malların nâmî (artıcı, gelir getirici) vasıfta oldukları görülür. Zekâta tâbi mallarda aranan bir şart da o malın kişinin aslî ve zarurî ihtiyaçlarının dışında olmasıdır. Buna havâic-i asliyyeden fazla mal denmektedir. Hz. Peygamber zekâtın varlıktan verileceğini buyurmuş (Buhârî, "Zekât", 18) ashabına, önce aile fertlerine, sonra başkalarına infak etmelerini tenbihlemiştir (Buhârî, "Zekât", 19).

Zekâta tâbi malların iki temel özelliğini böylece tesbit ettikten sonra, bu bilgilerin ışığında gelir getirici bina, nakil vasıtaları gibi malların, sanayi sektöründeki üretim makinelerinin zekâtı konusunu tetkik edebiliriz.

Bilindiği gibi sanayi inkılâbı ve onu takip eden sosyal ve teknik gelişmelerden sonra atölyeler, fabrika ve işletmeler gibi yeni mallar ortaya çıkmıştır. Bunlar üretimde kullanılmak suretiyle birer gelir kaynağı olmakta, dolayısıyla nâmî vasfa sahip bulunmaktadır. Bu malları aslî ihtiyaçtan, meslekî alet ve takım tezgâhı cinsinden saymak mümkün değildir. Böyle olunca, mezhep müctehidleri devrinde bulunmadığı için klasik kaynaklarda haklarında açıklama yer almayan bu yeni gelir getirici malların zekâta tâbi olacağı açıktır. Çağımız İslâm âlimleri de gelir getirici bu yeni malların zekâta tâbi olduğunda görüş birliğine varmış, ancak bunlardan nasıl ve ne nisbette zekât alınacağı konusunda farklı görüş ve usuller ileri sürmüşlerdir.

Fakihler zekât mallarını konu alan nassların taabbüdî olmayıp muallel, yani hükmün dayandığı vasfın bilinebilir olduğunda görüş birliğindedir. Onlar Hz. Peygamber'in zekât tahsil ettiği mallarda zekâtın farziyetine "illet" teşkil eden vasfın nemâ olduğunda ittifak etmişlerdir. Fakihler teşrîin hikmetini ve zekâtın gayesini de dikkate alarak aynı müşterek illete, yani artıcı olma (nemâ) özelliğine sahip başka malları da zekâta tâbi tutmuşlardır. Ayrıca fakihler, kişinin temel ihtiyaç maddelerinden olan marangoz, demirci gibi zenaat erbabının el aletlerini, takım ve tezgâhlarını, oturulan evleri zekâttan muaf kabul etmişlerdir.

Bu gelişmelerden sonra, yukarıdaki nâmî olma özelliği dikkate alınarak şöyle bir ayırım ortaya çıkmıştır:

1. İnsanın temel ihtiyaçlarından sayılan mesken, sanatkârların ev aletleri, zekâta tâbi değildir.

2. Artıcı (nâmî) özellikte olan, gelir elde etmek için edinilen mallar, bunlar zekâta tâbidir.

3. Hem temel ihtiyaçlardan sayılan ve hem de artıcı özelliğe sahip olan kadınların süs eşyası, çalıştırılan hayvanlar gibi mallara gelince, fakihler bu nevi malın zekâta tâbi olup olmayacağında ihtilâf etmişlerdir. Onları artıcı vasıfta görenler zekâta tâbi kılmışlar, tabii ihtiyaçtan kabul edenler zekâttan muaf tutmuşlardır.

Zekât mallarının, yukarıda zikredilen üçlü taksimi ve bu ayırıma göre zekât uygulaması, fıkhın tedvin devrinde artıcı, gelir getirici olarak tanınmayan, fakat günümüzde üretken ve gelir kaynağı olma özelliği kazanan malların zekâta tâbi mallar grubuna katılmasını zorunlu hale getirmiştir.

Sanayide kullanılan makineler gelir getiricidir, nâmî mal sayılır. Bu makineler marangozun, demircinin kullandığı el aletlerine kıyas edilemez. Çünkü marangoz ve demirci bizzat kendileri el aletleri, takım ve tezgâhları ile çalışarak üretim sağlarlar. Müctehid imamlar sanatkârların aletlerini -haklı olarak- zekâttan muaf tutmuşlardır. Çünkü sanatkârların geçimi için bu aletlere ihtiyaçları vardır.

Yukarıda bir kısmı belirtilen bu ve benzeri gerekçelerden hareket eden İslâm hukukçuları, sanayi sektöründeki yatırımların hangi usul ve ölçüye göre zekâta tâbi tutulacağı konusunda iki gruba ayrılmışlardır.

Çağımız İslâm hukukçularından bir gruba göre, sanayi makineleri ve benzeri mallara yüklenecek zekâtın nisbeti, bu mallar ziraî araziye, gelirleri de arazi mahsullerine kıyasla belirlenir. Zekât bu mallardan değil gelirlerinden alınır. Böyle olunca da zekât nisbetinin, safî gelirden % 10 veya gayri safî gelirden % 5 olması gerekir. Muasır müslüman yazarlar nezdinde, üretim aracı makine ve fabrikaların gelirlerinin % 10 veya % 5 nisbetlerinde zekâta tâbi tutulması görüşü, uygulama kolaylığı yönü de dikkate alınarak, bir hayli ağırlık kazanmıştır.

Asrımız İslâm âlimleri arasında bu konuda benimsenen ikinci görüş, fabrika gelirlerinin, gelir sahibinin elindeki para ve ticaret mallarına kıyaslanarak % 2.5 oranında zekâta tâbi tutulması şeklindedir. Ancak bu grupta yer alan görüşler arasında da ayrıntıda bazı farklılıklar bulunmaktadır.

1965'te Kahire'de ve 1984'te Küveyt'te akdedilen konferans kararlarında sınaî makinelerin safî gelirlerinden % 2.5 oranında zekât alınması tavsiye edilmiştir.

Çoğunluğunu çağdaş Mısırlı âlimlerin oluşturduğu bir grup ise, sanayi sektöründe dönen sermaye + gelirin % 2.5 oranında zekâta tâbi olması gerektiğini savunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, sanayi sektöründeki üretim

makinelerinin ve diğer duran sermayenin dışında her türlü giderlerin maliyet hesapları yapılarak dönen sermayenin ve kârın % 2.5 oranında zekâtının verilmesidir.

Bu görüş sahipleri şu gerekçelerden hareket etmektedirler:

1. Sanayi sektöründeki üretim makineleri ile ziraî araziler birbirine kıyas edilemeyecek derecede farklı olduğu için, sanayi gelirlerini -arazi mahsullerine kıyasla- % 10 veya % 5 zekâta tâbi tutmak uygun olmaz. Sanayi makineleri, topraktan farklı olarak çalıştıkça eskir, yıpranır, kısa aralıklarla parçalarını değiştirmek zorunluluğu ortaya çıkar. Günümüzün hızla gelişen teknolojisi bu makinelerin tamamen yenilenmesini de zorunlu kılar. Yeni yeni ortaya çıkan makineler daha az masraf ve iş gücü ile daha çok üretim yapabilme kapasitesine sahip olunca -piyasada tutunabilmek için- eskileri değiştirmek zaruret haline gelebilir. Yıllık amortisman bedelinin matrahtan düşülmesi de, onun toprağa kıyas edilemeyeceğini gösterir. Bugün aşağıda açıklayacağımız, bir kanunun tanıdığı amortisman bedeli vardır, bir de makinenin belli bir kapasitede çalışması şartı ile, tahmin edilen yıpranma payı vardır. Bu ikisine de âniden zuhur eden yanma, bozulma ve yepyeni bir makine ile değiştirme zaruretinin ortaya çıkması dahil değildir. Ayrıca sanayi yatırımlarını hem zekâttan muaf tutuyoruz, hem de ikinci kere tekrar makine satın almak için ihtiyat payı ayırıyoruz.

2. Toprak mahsulleri, zekât açısından, diğer kâr ve kazançlara benzemez. Toprak ürününün zekâtı hasat zamanı bir kez verildi mi ticaret malı olmadıkça, yıllarca ambarda da kalsa artık bir daha zekâtı verilmez. Sanayide sektöre göre yılda 10-15 kere imalât yapan işletmeler vardır. Bu kıyasa göre her imalât için zekât ödemek gerekecektir.

3. İslâm tarihinde evlerin, hanların, hamamların ve hayvanların kiraya verilip elde edilen gelirden zekât verildiğinin örnekleri vardır. Ahmed b. Hanbel'in bizzat kendi evini kiraya verip, kira gelirinin zekâtını verdiği nakledilir.

4. Günümüzde sanayi sektör yatırımlarını, ticarî yatırım ve faaliyetlere kıyas etmek daha uygun görünmektedir. Günümüzde sanayi sektörü -ticarî yön daima ağır basarak- ticaret sektörüyle iç içe yürümekte, üretilen malların en iyi şartlarda pazarlanabilmesi için tanıtım, reklam, paketleme, ambalaj gibi faaliyetlere gelirden büyük paylar ayrılmaktadır. Bunlar hep ticarî faaliyetlerdir. Sanayi sektörünü araziye benzetmek doğru sonuçlar vermez.

Bu görüş sahipleri netice itibariyle, sanayi sektöründeki faaliyetleri ticarî faaliyetlere kıyas ederler ve klasik zekât uygulamasındaki yerleşik kurallar dikkate alınarak borçlar, malzeme, işçilik, üretim, pazarlama, yönetim, finansman vb. giderlerin maliyet hesapları yapılıp çıkarıldıktan sonra duran varlıkların zekâttan muaf olduğunu, dönen varlıkların ise net kâr ile birlikte % 2.5 oranında zekâta tâbi olacağını ifade ederler.

H) BİNA ve NAKİL VASITALARI GİBİ GELİR GETİREN MALLAR

Klasik dönem fıkıh kaynaklarında, oturulan evlerin ve binek hayvanlarının insanın temel ihtiyaçlarından sayıldığını ve bunların zekâttan muaf tutulduğunu biliyoruz. Gerçekten insanın çoluk çocuğu ile sığındığı ev veya apartman, şahsî işi için kullandığı nakil aracı temel ihtiyaçlardandır ve bunlar artıcılık özelliğine de sahip değildir. Oysa bugün kiraya verilen büyük binalar, daireler, dükkânlar, düğün salonları ile kara, hava, deniz taşımacılığında kullanılan nakil araçlarından elde edilen gelirler, dünden farklı olarak günümüzde yaygın ve önemli gelir kaynakları haline gelmişlerdir. Bugün artık, temel ihtiyacın dışında, gelir elde etmek için edinilen büyük binalarla, kâr amacı ile işletilen nakil vasıtalarında zekâtın vücûb sebebi olan artıcılık vasfı tahakkuk ettiğinden konu muasır fıkıh yazarları tarafından ele alınarak tartışılmıştır.

Bugün dünden farklı olarak yatırım amacı ile büyük binalar yapılmakta ve nakliye vasıtaları kullanılmaktadır. Bunlardan elde edilen gelirler arazi ürünlerinden elde edilen gelirlerden çok fazladır.

Değişen şartlar muvacehesinde bu yeni gelir kaynaklarına zekât konması gerekir. Toprağını işletmek üzere kiraya verenle, bina veya nakil vasıtalarından gelir elde eden arasında esasta bir fark yoktur. Ziraî araziye zekât yükleyip gelir getiren bina ve vasıtaları bu yükümlülük dışında tutmak zekât mantığı açısından âdil bir davranış olmaz; ziraî arazi sahiplerine haksızlık edilmiş olur. Ayrıca bu durumun insanları ziraî arazi sahibi olma yerine bina ve nakil vasıtası edinmeye teşvik edeceği ve bunun sağlıksız bir gelişme olacağı da ortadadır.

Muasır müelliflerin çoğu bu çeşit yeni gelir kaynaklarının zekâta tâbi olacağında ittifak etmekle birlikte bu mallardan hangi statüye göre ve ne nisbette zekât alınacağı hususunda farklı görüş ileri sürerler.

Müelliflerin konu ile ilgili görüşlerini iki grupta özetlemek mümkündür:

1. Akarların yanlızca gelirleri zekâta tâbidir. Bu zekât da elde edilen gelir nisaba ulaşır ve üzerinden bir kamerî yıl geçince % 2.5 nisbetinde tahsil edilir. Bu görüşün gerekçeleri şunlardır:

a) İmam Mâlik'ten ev kiralarının alındıktan sonra üzerinden bir kamerî yıl geçmedikçe zekâta tâbi olmayacağı husususunda bir rivayet vardır. Ahmed b. Hanbel'den de bu konuda iki farklı görüş nakledilmiştir. Bunlardan biri, kira gelirinin üzerinden bir yıl geçince zekât tahakkuk edeceği yönünde, diğeri ise, ziraî ürünlerde olduğu gibi, kiranın tahsil edildiği anda zekâtın tahakkuk edeceği şeklindedir. Ömer Nasuhi Bilmen de, yanlız kira bedellerini almak üzere elde bulunan evlerden, dükkânlardan vesair akarlardan, nakil vasıtalarından zekât lâzım gelmediği, bunların kiralarından, nisab miktarı olup üzerlerinden tam bir sene geçtiği takdirde zekât verileceği görüşündedir.

Çağdaş âlimlerden, gelir getiren bina ve benzerlerinin bu gelirlerinin, "el-mâlü'l-müstefâd"a benzetilerek üzerlerinden yıl geçmeden zekâtlarının ödenmesi gerektiğini savunanların bulunduğunu da belirtmek gerekir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 1985 tarihli ikinci dönem toplantısında alınan karar ise şöyledir: Kiraya verilmiş arazi ve taşınmazların mülk değeri üzerinden zekât vermek gerekmez. Bunların yıllık gelirinden nisab miktarını bulması ve diğer şartların da gerçekleşmesi halinde, yıl sonunda % 2.5 oranında zekât verilir.

2. Gelir getiren bina, vasıta ve benzerini ziraî araziye kıyas edip bunların safî gelirlerinden % 10 veya gayri sâfiden % 5 nisbetinde zekât alınır.

Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki zekât uygulaması içerik ve amaç yönüyle incelendiğinde, ev, dükkân gibi taşınmazların ve nakil araçlarının kira gelirinin, arazi ürünlerine kıyas edilmesi tutarlı görünmektedir. Bu durumda mal sahibinin yıllık kira geliri, kiralanan için yapmakta olduğu mûtat harcamalar ve yıllık temel ihtiyaçları karşılığı çıktıktan sonra nisab miktarını bulmakta ise, bu miktarın % 10'u zekât olarak aydan aya ödenir. Yılın dolması veya üzerinden bir yılın geçmesi beklenmez. Ancak Din İşleri Yüksek Kurulu, kira gelirlerinden %10 değil de %2,5 oranında zekat verilmesi yönünde görüş belirtmektedir.

I) MAAŞ, ÜCRET ve SERBEST MESLEK KAZANÇLARI

Dar anlamda maaş bir hizmet mukabilinde çalışan kimseye verilen aylık ücrettir. Ücret de emeğin ve hizmetin fiyatına, satış bedeline denir. Serbest meslek kazançları da geçici veya devamlı olarak her türlü serbest meslek faaliyetlerinden doğan kazançlardır.

Memur maaşları, işçi ücretleri, doktor, mühendis, avukat, terzi, berber gibi serbest meslek sahiplerinin kazançlarının zekâtı konusunda iki görüş vardır.

Klasik kaynaklardaki bilgileri değenlendiren ve onlardan hareketle bazı sonuçlara ulaşan çağımızdaki bilginlerin bir kısmına göre, ücretlilerin ve serbest meslek sahiplerinin gelirlerinin toplamı nisaba ulaşır ve üzerinden bir yıl geçerse, ihtiyaçlar giderilip borçlar düşüldükten sonra % 2.5'u zekât olarak verilir.

Bu görüş sahipleri bir malın zekâta tâbi olabilmesi için üzerinden bir kamerî yılın geçmiş olması gerektiği noktasından hareket ederler.

Ebû Ubeyd, Hz. Ebû Bekir'in devlet gelirlerinden hak sahiplerine atâ adıyla maaş (veya devlet gelirlerinden pay) verirken onlara üzerinden bir sene geçen malları olup olmadığını sorduğunu, mükellefler müsbet cevap verirlerse, dağıttığı maaştan, o malların zekâtını aldığını, Hz. Osman'ın da aynı uygulamada bulunduğunu, Hz. Ali'nin "Kişinin yeni kazandığı malının üzerinden bir sene geçmedikçe, o malda zekât tahakkuk etmez" dediğini, Abdullah b. Mes'ûd'un da aynı anlamda fetva vermiş olduğunu rivayet eder (*el-Emvâl*, nr. 1122, 1125-1129).

Bu rivayetleri değerlendiren Ebû Ubeyd, Hulefâ-yi Râşidîn'in devlet gelirlerinden hak sahiplerine dağıttıkları atâdan hemen zekât tahsil etmediklerini, fakat onların zekât tahakkuk eden diğer mallarının zekât borçlarını, bu tahsisattan kesmiş olduklarını söyler (*el-Emvâl*, nr. 564).

İkinci grup bilginler ise, bu tür gelirlerin zekâta tâbi tutulması için bir senelik sürenin geçmesini gereksiz görürler. Onlara göre, maaş, ücret ve serbest meslek kazançları kaynaklarda zikri geçen mâl-i müstefâd yani miras, bağış, mükâfat gibi yollardan gelen gelirlere benzerler.

Diğer taraftan, kaynaklarda İbn Abbas, Muâviye ve Ömer b. Abdülazîz'in yeni kazanılan maldan, sene geçme şartı aramadan zekât tahsil ettikleri rivayet edilir (*el-Emvâl*, nr. 1132-1133).

Ebû Ubeyd'e göre İbn Abbas'ın konu ile ilgili fetvasında kastedilen toprak mahsulleridir. Yani sene geçmeden zekâtı verilecek olan toprak mahsulleri zekâtıdır ki "hasat zamanı" ödenir. Medineliler arazi mahsulüne "emvâl" adını verirler.

İbn Rüşd'ün de işaret ettiği gibi mâl-i müstefâdın yani miras, bağış, mükâfat gibi gelirlerin kazanıldığı anda zekâtının ödenip ödenmeyeceği hakkında Hz. Peygamber ve sahâbeden açık bir rivayetin bulunmadığı doğrudur. Bu sebeple de birinci grup fakihler klasik çizgiyi takip ederek altın, gümüş, ticaret malları ve hayvanlardan zekât alınmasında ölçü olan "malın üzerinden bir yıl geçmesi" şartını maaş, ücret, serbest meslek kazançları için de geçerli saymışlardır.

Eski dönemlere oranla ekonomik şartların bir hayli değiştiği, enflasyonun âdeta kaçınılmaz olduğu ve tüketimin giderek arttığı günümüz toplumlarında işçi, memur ve serbest meslek sahiplerinin zekât vermesi için ihtiyaç fazlası gelirlerinin üzerinden bir yılın geçmesi gerektiğini söylemek fazla gerçekçi değildir. Belki daha uygun olan, bu tür düzenli geliri olan kimselerin aslî ve temel giderlerini, bu amaçlı tasarruf ve borçlarını düştükten sonra, arta kalan gelir yıl sonu itibariyle toplandığında nisab miktarına ulaşıyorsa, yılın tamamlanmasını beklemeden aylık gelirinden düzenli olarak % 2.5 oranında zekât vermesidir. Aslî ve temel giderler, yukarıda izah edilen havâic-i asliyye çerçevesine giren hususlardır. Din İşleri Yüksek Kurulu, maaş ve benzeri standart gelirlerin, diğer gelirlere katılarak nisap miktarının üzerinden bir yıl geçtikten sonra zekat verilmesi gerektiği görüşündedir.

J) HİSSE SENEDİ

Hisse senedi bir anonim şirketin sermayesinin birbirine eşit paylarından bir parçasını temsil eden ve kanunî şekil şartlarına uygun olarak düzenlenen hukuken kıymetli evrak hükmünde bir belgedir. Tahvil gibi bir borç senedi değil, bir ortaklık ve mülkiyet senedidir. Şirket yaşadığı ve kâr ettiği müddetçe sahibine gelir getirir. Hisse senedinin sahibine sağladığı bu gelire temettu (kâr payı) denir.

Hisse senetleri tedavül kabiliyetlerine, şirket kârına, iştiraklerine ve sermayeyi temsil edip etmediklerine göre muhtelif nevilere ayrılır.

Hisse senetlerinin üç türlü değeri vardır:

1. Nominal değer: Hisse senedinin üzerinde yazılı değerdir. Bazı ülkelerde hisse senetleri nominal değer taşımaz. İlk defa piyasaya çıkarılırken

ihraç eden kuruluşun, arz ve talebi göz önünde bulundurularak kararlaştırdığı bir ihraç fiyatı ile satışa sunulurlar.

2. İhraç değeri: Hisse senetlerinin nominal değerin altında veya üstünde bir değerle ihraç edilmesidir. İhraç edilen bir hisse senedinin bu değerde kalıp kalmayacağını zamanla piyasa şartları tayin edecektir.

3. Piyasa değeri: Piyasada arz ve talebin oluşturduğu değerdir.

Hisse senedi bir ticarî işletmenin tümünün (arsası, binaları, fabrikası, makineleri, demirbaşı, parası, borç ve alacakları, diğer işletmelerdeki iştirak payları, ihtirâ ve patentleri dahil olmak üzere) bütün maddî ve mânevî varlığının belli bir parçasını temsil eden bir mülkiyet senedidir. Bir şirketin hisse senedini alan kimse, o işletmenin aktif ve pasifindeki her şeye ortak olur.

Bu husus kapalı şirketlerden halka açık şirketlere doğru gidildikçe derece derece farklılık gösterir. Beş altı ortaklı bir aile anonim şirketinde ortaklar hisse senetlerinin kendilerine tanıdığı tüm hakların bilinci içindedir. Fakat şirket halka açıldıkça ve büyüyüp ortak sayısı arttıkça, hisse senetleri temsil ettikleri haklardan ayrı bir kişilik kazanmaya başlar. Hisse senedi hamilleri hisse senetlerini uzun vadeli yatırım yapmak için bile almış olsalar, artık hisse senetleri onlar için bir işletmenin aktif ve pasifindeki tüm varlıkları ve hakları temsil eden bir belge olmaktan çıkar, bizzat kendisi bir mal haline gelmeye başlar. Eğer portföy sahibi devamlı bir yatırım için değil de, zaman içindeki değer artışlarından yararlanmak amacıyla yatırım yapmışsa, hisse senetleri iyiden iyiye bir mal haline gelir, artık onların neyi ve hangi hakları temsil ettiği düşünülmez.

Günlük hayatta aslî para olmamakla birlikte hisse senedi, tahvil vb. aktif unsurların para gibi tedavül etmesi, muasır İslâm âlimlerini meşgul etmiştir.

Bu konuda l952 yılında Şam'da yapılan bir toplantıda âlimler; türü ne olursa olsun ve ne maksatla elde bulundurulursa bulundurulsun, bütün hisse senetlerinin ticaret malı olduğu ve onlar gibi zekât hükümlerine tâbi tutulması gerektiği kanaatini serdetmişlerdir. Çünkü hisse senetleri ve tahviller ticareti yapılıp kâr elde etmek için elde bulundurulur. Nominal değerleri ile sermaye piyasasındaki değerleri de daima farklıdır. Bu itibarla hisse senetleri ve tahviller birer ticaret malıdır ve ticaret mallarına uygulanan ölçüyle zekâta tâbi olmalıdır.

Hisse senetleri menkul kıymetler borsasında alınıp satılmak ve böylece ticareti yapılıp kazanç elde etmek için bulunduruluyorsa, ticaret malları gibi işlem görürler, rayiç bedelleri üzerinden % 2.5 oranında zekâta tâbi olurlar.

Hisse senetleri, kâr elde etmek için değil, yatırım yapmak ve bunun gelirini (temettu) elde etmek için alınmış ise yine aynı şekilde rayiç bedel + gelirleri % 2.5 oranında zekâta tâbi olurlar, ancak bu durumda zekât doğrudan şirketten tahsil edilir.

1965 yılında Kahire'de yapılan ikinci konferansta konu tekrar gündeme gelmiş; hisse senetleri ve tahvillerin alınıp satılmak suretiyle ticareti yapılmak için elde bulundurulduğunda ticaret malları gibi % 2.5 nisbetinde zekâta tâbi olması, sırf yatırımda bulunulup, bunun gelirinden yararlanmak amacı ile alınmışsa -ziraî araziye kıyasla- safî gelirinden % 10 zekât alınması, bu ikinci durumda hisse senetlerinin zekâtının şirket tarafından verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Çünkü şirketler yatırımcıların zekât borçlarını temettularından kolayca çıkarıp, kalanını kâr olarak verebilirler.

1984 yılında Küveyt'te yapılan "I. Zekât Kongresi"nde hisse senetlerinin zekâtının, şirketin tüzüğünde gerekli düzenlemeler yapılıp genel kuruldan bu yönde karar çıkarıldıktan sonra, hisse sahiplerinin de rızâları alınarak şirketler tarafından ödenmesi tavsiye edilmiştir. Bu tavsiye kararı, İmam Şâfiî'-nin ortaklık prensibinin diğer mallara teşmiline istinat etmektedir. Aynı kararda eğer şirketler zekâtı -şu veya bu sebeple- ödemezlerse onların yıllık bütçelerinde her hisse sahibine düşen zekât miktarını gösterip bildirmeleri tavsiye edilmiştir.

Konferansın tavsiye kararlarında şu hususlar da yer almıştır:

1. Şirket, mallarının zekâtını ödemişse artık hisse sahiplerinin ayrıca zekât ödemeleri gerekmez.

2. Şirket, mallarının zekâtını ödememişse her hisse sahibinin hissesine düşen zekâtı aşağıdaki şekillerde ödemesi gerekir:

a) Hisse sahibi, hisse senedini sırf ticaretini yapmak için almışsa onun zekâtı vücûb tarihindeki piyasa değeri üzerinden % 2.5 oranında ödenmelidir.

b) Gelirinden yararlanmak amacı ile almışsa; âlimlerin çoğunluğuna göre, elde ettiği geliri diğer mallarına katar, nisab ve bir yıl bekleme şartı gerçekleşmişse % 2.5 oranında zekât öder. Bu suretle sorumluluktan kurtulmuş olur.

Bazı âlimler de sanayi sektöründeki yatırım gelirini ziraî araziye kıyas ettiğinden, onlara göre ise geliri elde eder etmez % 10'unu zekât olarak öder.

İslâm Fıkıh Akademisi'nin 6-11 Şubat 1988 tarihleri arasında Suudi Arabistan'ın Cidde şehrinde gerçekleştirdiği dördüncü dönem toplantısında, "şirket hisselerinin zekâtı" konusunda akademiye gelen araştırmalar incelendikten sonra şu kararlar alınmıştır:

1. Hisselerin zekâtını vermek sahiplerine düşer. Ancak şirketin tüzüğünde açıkça belirtilmiş, genel kuruldan bu yönde bir karar alınmış, ilgili ülke hukukunda şirketler, zekâtları hesaplayıp çıkarmakla yükümlü tutulmuş veya hisse sahibi hisselerinin zekâtını hesaplayıp çıkarma yetkisini şirket yönetimine bırakmışsa, şirket yönetimi hisse sahiplerini temsilen zekât çıkarır.

2. Gerçek şahıslar mallarının zekâtını nasıl hesaplayıp çıkarıyorsa şirket yönetimi de hisselerin zekâtını o şekilde çıkarır. Yani, hissedarların mallarının bütünü tek bir şahsın malları mesabesinde kabul edilir; bunların zekâtı belirlenirken, zekâta tâbi malın çeşidi, nisabı, alınacak miktar vb. bakımından gerçek şahsın zekâtında gözetilen esaslara uyulur. Bu işlemler, karışım (hulta) prensibini bütün mallara teşmil eden fakihlerin görüşüne dayanmaktadır.

Kamu hazinesi hisseleri, hayır vakfı hisseleri, hayır kurumları hisseleri ve gayri müslimlerin hisseleri gibi zekât düşmeyen hisselerin payı zekâtın tarhında esas alınacak miktarın dışında tutulur.

3. Şirket, herhangi bir sebeple mallarının zekâtını vermemişse hissedarların kendi hisselerinin zekâtını vermeleri gerekir. Hissedarın, şirket işaret edilen şekilde mallarının zekâtını vermiş olsaydı kendisine ait hisselere ne kadar zekât isabet edecek idiyse, şirket hesaplarından öğrenmesi mümkünse, onu esas alarak hisselerinin zekâtını verir. Çünkü hisselerin zekâtının belirlenmesinde kriter budur.

Hissedarın bunu öğrenememesi durumunda ise:

Eğer ticaret maksadıyla değil de sadece hisselerin yıllık kârından (temettu) yararlanmak için şirkete hissedar olmuş ise gelir getiren malların zekâtı gibi bunların zekâtını çıkarır; İslâm Fıkıh Akademisi'nin ikinci dönem toplantısında "kiraya verilmiş tarımsal olmayan arazi ve taşınmazların zekâtı"na ilişkin aldığı karara paralel olarak bu hisselerin sahibi, hisselerinin aslı değil onların geliri üzerinden zekât vermekle yükümlüdür. Bu da kârın tahsili tarihinden itibaren bir sene sonra -diğer zekât şartları tahakkuk etmişse ve zekâta mani bir durum da yoksa- kırkta birdir.

Eğer hissedar, ticaret maksadıyla hisse edinmişse, bunların zekâtını ticaret mallarının zekâtı gibi verir. Bir yıl geçtiğinde hisseler mülkiyetinde bulunuyorsa piyasa değeri üzerinden, piyasanın bulunmaması durumunda ise bilirkişinin takdir edeceği değer üzerinden % 2.5 olarak zekât verir. Ayrıca, elde edilmişse, hisselere ait kârın da bu oranda zekâtını verir.

4. Hissedar, sene içinde hisselerini satmışsa, bunların bedelini diğer mallarına ilâve eder ve senesi dolduğunda, birlikte zekâtını verir. Alıcı ise, satın aldığı hisselerin zekâtını yukarıda belirtildiği şekilde verir.

Hisse senetlerinden elde edilen gelir çağımızda ortaya çıkmış yeni bir konu olduğundan, çağdaş âlimler arasında bu gelirin klasik dönemdeki hangi tür mala ve gelire kıyas edileceğinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hisse senetlerinin zekâtının nasıl ve hangi ölçüye göre verileceği konusundaki farklı önerilerin gündeme gelmesi bundan kaynaklanmaktadır. Bu tartışmalardan anlaşıldığına göre;

1. Çağdaş âlimler menkul kıymetler borsasında alınıp satılmak ve böylece ticareti yapılarak kazanç elde etmek amacıyla alınan hisse senetlerinin türü ne olursa olsun % 2.5 oranında zekâta tâbi olacağında görüş birliğine varmışlardır.

2. Ticaret maksadıyla değil de, sadece yatırımcı sıfatıyla hisselerin yıllık kârından (temettu) yararlanmak için hisse senetleri alınmışsa bunların gelirlerinin de zekâta tâbi olacağı ittifakla kabul edilmiştir.

3. Hisse senetlerinin türü ne olursa olsun ve ne maksatla elde bulundurulursa bulundurulsun kıymetli evrak olarak % 2.5 oranında zekâta tâbi olup olmayacağı, ayrıca temettu için elde bulundurulan hisse senetlerinin kârından ne nisbette zekât verileceği ihtilâf konusu olmuştur.

Bazı âlimler bu temettunun -diğer şartlar da gerçekleştiğinde- % 2.5 oranında zekâta tâbi olması gerektiğini savunmuş, bazıları da sınaî şirket hisse senetlerinin kendileri zekâttan muaf olmakla beraber gelirlerinin 1/10 veya 1/20 nisbetinde zekâta tâbi olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Bu konuda şöyle bir öneri getirilebilir:

l. Hisse senetleri, türleri ne olursa olsun, sermaye piyasalarında alınıp satılmak ve bu surette ticareti yapılmak amacıyla alınmış ise, vücûb tarihinde sermaye piyasasındaki değeri üzerinden % 2.5 oranında zekâta tâbi olmalıdır. Çünkü hangi tür mal ticareti yapılmak için elde bulunduruluyorsa, o mal ticaret malları zekâtı hükümlerine tâbidir. Bu hususta -zekât kapsamını daraltan-

ların dışında- farklı görüş ileri süren olmamıştır. Buna göre spekülatör sıfatıyla sermaye piyasalarında hisse senedi alıp satanlar -ticaret sektöründe çalışan her mükellef gibi- hisse senetlerinin piyasadaki değerleri üzerinden, nisab ve yıl geçme (havl) şartları gerçekleşince % 2.5 oranında zekâtlarını ödemeleri gerekir. Çünkü portföy sahibi devamlı bir yatırım için değil, zaman içindeki değer artışlarından yararlanmak, yani hisse senetlerinin ticaretini yapmak için onları almıştır. Artık bu hisse senetleri tam bir ticaret metaı haline gelmiştir. Onların neyi ve hangi hakları temsil ettiği düşünülmez.

2. Eğer hisse senetlerini yatırımcı sıfatıyla elinde bulunduruyorsa, hisse senedinin satın aldığı değeri + gelirinden, o hisse senedini ihraç eden şirketin zekâta tâbi olmayan mal varlığını -yıllık bilançodan öğrenerek- çıkarıp, geriye kalan meblağın % 2.5 oranında zekâtını vermelidir. Çünkü hisse senedi, yukarıda da açıklandığı gibi, bir ticarî işletmenin tümünün (arsası, binaları, makineleri, demirbaşı, parası, borç ve alacakları vb.) bütün maddî ve mânevî varlığının belli bir parçasını temsil eden bir mülkiyet senedidir. Bir şirketin hisse senedini alan kimse, o işletmenin aktif ve pasifindeki her şeye ortak olur. Gerçi hisse senedi hamilleri onları uzun vadeli yatırım yapmak için almış olsalar da, artık hisse senetleri onlar için bir işletmenin aktif ve pasifindeki tüm varlıkları ve hakları tam temsil eden bir belge olmaktan çıkmıştır. Fakat yatırım niyetiyle elde bulundurulduğundan dolayı hâlâ mülkiyet senedi özelliğini korumaya devam ederler. Bu itibarla mülkiyetin satın alınan değeri + gelirinden, zekâta tâbi olmayan mal varlıkları çıkarılarak kalan % 2.5 oranında zekâta tâbi olmalıdır.

Hisse senetlerinin zekâtını, onları ihraç eden şirketler de verebilir, hisse sahipleri de verebilir. Şirketler hisse senetlerinin zekâtını verirse -yukarıda işaret ettiğimiz- İmam Şâfiî'nin ortak malın zekâtı ile ilgili ictihadına, hisse senetlerinin zekâtını fertler verirse bu konuda Hanefîler'in ortaya koymuş olduğu prensibe uyulmuş olur. Ancak hisse senetlerinin zekâtını şirketler verirse, şirketin tüzüğünde bu durumun açıkça belirtilmiş, genel kurulda bu yönde bir karar alınmış, hisse sahibi hisselerinin zekâtını hesaplayıp çıkarma yetkisini şirket yönetimine bırakmış olmalıdır.

V. ZEKÂTIN ÖDENMESİ

Yukarıda zekâtın vücûb ve sıhhat şartları ile hangi mallardan ne oranda verilmesi gerektiği üzerinde duruldu. Şimdi ise bu zekâtın ne zaman ve ne şekilde ödeneceği üzerinde durulacaktır.

A) ZEKÂTIN ÖDENME ZAMANI

Fakihler şartları gerçekleşen malda zekâtın derhal (fevrî) yani sene biter bitmez ödenmesi gerektiğinde görüş birliğine varmışlardır. Çünkü malda gerçekleşen zekât borcu, artık kul hakkıdır. Bu borcun ödenmesini -özürsüz olarak- geriye bırakmak câiz değildir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüş bu olduğu gibi, İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü de bu yöndedir.

İslâm'da prensip olarak ibadetler hemen yerine getirilmesi istenen bir husustur. Çünkü Cenâb-ı Allah, *"Hayırlar(ı işlemede) yarış yapınız"* (Âl-i İmrân 3/133) buyurur. Bütün hayır işlerinde acele etmek övüldüğüne göre, malda gerçekleşen fakir hakkının bir an önce hak sahiplerine ödenmesi de övülmeye değer bir iştir.

Altın, gümüş ve parada, ticaret malları ve hayvanlarda zekât, bir kamerî yılın tamamlanması ile farz olur ve bu mallardan zekât her senede bir defaya mahsus olmak üzere ödenir.

Toprak ürünlerinden zekât, senede kaç kere ürün alınırsa o kadar verilir. Yani bir araziden bir senede iki kere mahsul alan kişi iki kere zekât verir.

Toprak ürünlerinde zekâtın vücûb vakti konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte ağırlıklı görüş, bunun hasat esnasında olduğu yönündedir. Bununla birlikte olgunlaşmaya başladığı andan itibaren takriben hesaplanıp verilebileceği gibi, hasattan kısa bir müddet sonra vermek de mümkündür. Toprak ürünleri hasattan sonra sahibinin kusuru olmaksızın helâk olsa veya çalınsa zekâtı düşer. Bu tarihleme meyveler için de geçerlidir.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler madenlerde zekâtın, nisab miktarı maden istihsal edilmesiyle, Hanefî ve Hanbelîler de balda zekâtın, nisab miktarı bal elde edilmesiyle vâcip olacağı görüşündedir. Ancak toprak ürünlerinden zekât, ekinler sürülmeden, meyveler de toplanmadan alınmaz.

Görüldüğü gibi toprak ürünlerinden zekât tahsili güneş takvim sistemine göre "hasat zamanı"; hububat harmanlanıp sapından çıkarılınca, meyveler toplanınca yapılmaktadır. Madenlerin de elde edilince zekâtı ödenmektedir.

Bunların dışındaki mallar; altın, gümüş, para, ticaret malları ve hayvanlar ise üzerinden bir kamerî yıl geçmekle zekâta tâbi olmaktadır. Acaba bu ikinci grup malların zekât borçlarını mükellef isterse sene dolmadan da verebilir mi? Veya bunun aksi olarak zekât borcu ertesi yıla tehir edilebilir mi?

Hz. Ali'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, amcası Abbas'ın zekâtını vaktinden önce ödeyip ödeyemeyeceğini sorması üzerine ona ödeyebileceğini söylemiş, Abbas da iki senelik zekât borcunu peşin ödemiştir (Ebû Dâvûd, "Zekât", 22, 37; İbn Mâce, "Zekât", 7).

Fakihlerin çoğunluğu, bu uygulamadan hareketle, zekâtın vücûb sebebi nisab bulunduğu takdirde kişinin zekâtını vaktinden önce ödeyebileceğini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir.

İmam Mâlik ile Dâvûd ez-Zâhirî ise, mal ister nisaba ulaşsın ister ulaşmasın vaktinden önce zekâtının verilmesinin câiz olmadığı görüşündedir. Bu iki müctehide göre, sene geçme şartı (havl) nisab gibi zekâtın vücûb şartlarından olup, nasıl namaz vaktinden önce kılınmazsa zekât da vaktinden önce ödenemez.

Zekâtın zamanında ödenmesi, ihtiyaç sahiplerinin haklarını doğrudan ilgilendirdiğinden, mükellefin haklı ve geçerli bir sebep bulunmaksızın zekât borcunu geciktirmesi doğru bulunmaz. Hatta fıkıh kitaplarında, zaruret olmaksızın zekâtı vaktinde ödemeyen kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceği, onun bu fiiliyle tıpkı, istendiğinde emaneti sahibine iade etmeyen emanetçi konumunda olacağı ifade edilerek zekâtın vaktinde ödenmesinin önemi vurgulanmak istenmiştir.

İslâm'daki "kolaylaştırma" prensibine uyarak zekât borcunun mâkul bir süre geciktirilmesi câizdir. Meselâ zekâtın yerine ulaşmasını temin gayesiyle daha muhtaç fakirleri aramak, gurbette olan fakir akrabaya zekât göndermek veya zekât malına o anda mükellefin ihtiyacının bulunması, daha sonra borcunu ödemesi halinde iktisadî bir sıkıntıdan kurtulmasının söz konusu olması gibi sebeplerle zekât borcunun ödenmesi bir süre geciktirilebilir. Ancak bu erteleme süresi içinde zekât mal telef olursa, tahakkuk eden zekât miktarını öder. Çünkü zekât borcu doğmuş, mükellef verme imkânına da kavuşmuş, ama herhangi bir sebeple ödemeyi geciktirmiştir.

Hz. Ömer'in, kıtlık yılında güç duruma düşen zekât mükelleflerinin zekât borçlarını ertesi yıla ertelediği rivayet edilir. Fakihlerin çoğunluğu Hz. Ömer'in bu uygulamasını esas alarak zekât borcunun ödenmesinde böyle bir ihtiyaçtan dolayı erteleme yapılabileceği görüşüne varmışlardır. Ancak Ahmed

b. Hanbel ve bazı Mâlikî fakihleri ise durum ne olursa olsun zekât borcunun ertelenemeyeceği görüşündedir.

Öteden beri müslümanlar zekât borçlarını rahmet ayı olan ramazan ayında ödemeyi âdet haline getirmiş iseler de, zekâtın ödenmesi için tayin edilmiş bir gün veya ay yoktur. Aslolan, vücûb şartları gerçekleşince zekâtın ödenmesidir.

Bir malda zekât borcu doğduktan sonra, bu borç ödenmeden önce o mal çalınmak, kaybolmak, gasbedilmek gibi yollarla helâk olsa; mükellef ister ödeme imkânına sahip olsun veya olmasın, Hanefîler'e göre zekât borcu düşer. Fakat bu malı bağış veya satış yoluyla tüketirse zekât borcu düşmez, zekâtını vermesi gerekir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre ise bu durumda zekât borcu düşmez. Mükellefin onu yeniden ödemesi gerekir. Ancak İmam Mâlik'e göre, telef olduklarında hayvanların zekâtı ödenmez.

Hanefîler, zekâtın mükellefin niyetiyle eda edilen ve niyâbet kabul etmeyen bir ibadet olduğunu ileri sürerek, mükellefin ölmesiyle zekât borcunun da düşeceğini söylemişlerdir. Ancak ölen vasiyet etmişse mirasının üçte bir miktarından zekât borcu ödenir. Vasiyet etmemiş ise mal vârislerine intikal eder. Fakat, vârisleri ödeme mecburiyetinde değillerdir. Ama öderlerse bu nâfile bir sadaka yerine geçer. Çünkü zekât bir ibadettir. Her ibadet gibi niyetle eda edilir. Borçlunun ölmesi sebebiyle niyet olmadığından borç da düşer. Hanefîler zekât borcunu ödemeden ölen kimsenin, namazı, orucu terkederek ölen kimse gibi günahkâr ve borçlu olarak öldüğü ve geride kalanların onu bu borçtan kurtaramayacağı görüşündedirler.

Zekâtın niyete dayalı bir ibadet olma vasfından çok ihtiyaç sahiplerinin hakkını ilgilendiren yönünü ön planda tutan cumhura göre ise, zekât borcu mükellefin ölümü ile ortadan kalkmaz. Aksine ölen vasiyet etmese de terikesinden ödenir. Namaz ve oruç bedenî ibadetlerdir. Onların yerine getirilmesi için başkasını vekil tayin etmek mümkün değildir. Malî bir ibadet olan zekâtta ise vekâlet geçerlidir. Çocuk ve akıl hastasının mallarından velileri nasıl zekât ödemekle mükellefse ölenin vârisleri de onun zekât borcunu ödemekle sorumludur.

B) ZEKÂTIN ÖDENME ŞEKLİ

Zekât bir ibadet olduğu için, kural olarak doğrudan mükellef birey tarafından yerine getirilir. Fakat zekâtın malî yönünün bulunması, giderek düzenli bir organizasyona ihtiyaç duyması ve kurumsallaşması, zaman içinde bu malî ibadetin büyük bir organizasyon (devlet aygıtı) tarafından yerine getirilmesini veya o aygıt tarafından denetlenmesini gerekli hale getirmiştir. Zekâta "fakirin zengin bireylerin malındaki hakkı" gözüyle bakılması da zekât organizasyonuna devletin girmesinde bir etken olmuştur. Bu kurumun düzenli bir şekilde işleyişinin ancak devlet tarafından sağlanabileceği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu bakımdan İslâm toplumlarında, zekâtı zengin bireylerden alıp hak sahiplerine dağıtma işini öteden beri devlet üstlenmiş ve böylece zekâtın toplanması ve dağıtılması kamu hukukunun bir parçası olmuştur.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'e zenginlerin mallarından zekât alması emredilmiş (et-Tevbe 9/103), bu işlerde görevli personele "ve'l âmilîne aleyhâ" (zekât işinde çalışanlar) ifadesi ile işaret edilmiş ve onlara bu görevlerine karşılık olmak üzere, zekât gelirlerinden pay ödenmesi gerektiği belirtilmiştir (et-Tevbe 9/60).

Bu iki âyet, zekâtın toplanıp hak edenlere dağıtılması işinin devlet tarafından ele alınmasının gerekli bir görev olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in *"Onlara söyle, Allah mallarında zekâtı farz kıldı. Bu zekât zenginlerinden alınır ve fakirlerine verilir"* (Buhârî, "Zekât", 1) diyerek Muâz b. Cebel'i Yemen'e zekât toplamak üzere göndermesi de bu anlamda değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber'in söz ve uygulaması, Hulefâ-yi Râşidîn ve daha sonraki devirlerde izlenmiş, zekât tahsil ve dağıtım işi genellikle devlet memurları tarafından yapılmıştır. Ancak gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Râşidîn devirlerinde mükelleflerin mallarının zekâtlarını kendiliklerinden getirip devlet yetkililerine verdiğinin de birçok örneği vardır.

İleriki devirlerde fakihler zekâta tâbi malları; "el-emvâlü'l-bâtına" (gizli mallar) ve "el-emvâlü'z-zâhire" (açık mallar) olmak üzere iki ana grupta ele almışlar ve bunların tahsil edilmesinde farklı iki yol izlenmiştir.

Hanefîler, Hz. Osman dönemindeki uygulamayı esas alarak, açık mallardan alınacak zekâtın toplama ve dağıtım yetkisinin devlete ait olduğu, gizli malların zekâtının ise bizzat mükellef bireyler tarafından ödeneceği şeklinde bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

Şâfiîler, gizli malların zekâtının bizzat mükellef birey tarafından ödeneceği görüşünde Hanefîler'le birleşir. Fakat, açık malların zekâtı konusunda biri bunun devlet tarafından toplanıp dağıtılabileceği, diğeri, gizli malda olduğu gibi, mükellef birey tarafından yerine getirileceği şeklinde iki görüş bulunmaktadır.

Mâlikî mezhebine göre ise, zekâtın ilke ve amaçları doğrultusunda yapılmış düzenlemelere tam riayet şartıyla, zekât borçları doğrudan devlete ödenir.

Hanbelîler ise bu konuda bir ayırım ve tercih yapmaksızın, zekât borçlarının devlete verilebileceği gibi, doğrudan hak sahiplerine de ulaştırılabileceğini söylemişlerdir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre devletin, zekâta tâbi olan bütün malların zekâtlarının doğrudan kendisine verilmesini isteme yetkisi vardır. Devlet bu yetkiyi kullanarak ödemekten kaçınanlardan zekât borcunu zorla alır. Fakihler arasındaki ihtilâf, mükellefin zekât borcunu devlete ödeme mecburiyetinde olup olmadığıdır. Fakihlerin bu konudaki farklı görüşlerinde ve çekimser tavırlarında, dönemlerinde devlet eliyle toplanan zekâtın yerinde harcanıp harcanmadığı yönündeki kanaatlerinin etkili olduğu açıktır.

Bu konu 1952 Şam Konferansı'nda âlimler tarafından ele alınmış ve şu sonuca varılmıştır:

1. Zamanımızda müslümanlar zekât ödemede ihmalkâr davranmaktadırlar. Bu itibarla Hz. Osman'ın gizli malların zekâtlarını ödemeleri hususunda verdiği vekâlet geçerliliğini kaybetmiştir. Asıl kurala dönülerek zekât devlet tarafından toplanıp dağıtılmalıdır.

2. Günümüzde hemen hemen bütün mallar açık mal haline gelmiştir. Ticarette tutulan değerlerle banka ve şirketlerdeki paraların tesbiti ve belirlenmesi kolay ve mümkündür.

Bu sebeplerden dolayı gizli-açık ayırımı yapılmadan bütün malların zekâtı hükümetler tarafından oluşturulacak özel bir kurum vasıtası ile toplanıp hak sahiplerine yani âyette öngörülen yerlere dağıtılmalıdır.

Zekâtın devlet tarafından toplanmadığı yerlerde mükellef, açık ve gizli bütün mallarının zekâtını bizzat kendisi hak edenlere vermelidir.

Zekât, ister devlet eliyle toplansın isterse mükellef tarafından ödensin, ödeme şekil ve usulüyle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bazı kurallar vardır.

Kur'an'da, infak edilecek malların iyi vasıfta olması gerektiğine işaret edilmiştir (el-Bakara 2/267). Zekât olarak ödenecek malların da "iyi" vasıfta olmaları gerekir. Ancak, insanların en iyi malarının elinden alınması veya bunu ödemekle yükümlü tutulmaları, insan tabiatına uygun gelmediğini ve bunun başka sıkıntı ve güçlüklere yol açabileceğini bilen Peygamberimiz, Muâz b. Cebel'e verdiği tâlimatta *"Halkın en kıymetli mallarını zekât olarak almaktan sakın"* (Buhârî, "Zekât", 1; *Müsned*, III, 341) diyerek âyette işaret edilen, "iyi vasıf" kaydının "en iyi vasıf" anlamında anlaşılmasının önüne geçmiştir. Zekât borcunu kendi ödemek durumunda olan mükellef de bu borcunu "iyi" vasıfta olan mallarından ödemelidir.

Ödeme şekliyle ilgili ikinci mesele; "Zekâtın zekâta tâbi maldan ayrılarak mal olarak (aynen) verilmesi şart mıdır, yoksa bu malın para olarak kıymeti de verilebilir mi?" konusudur.

Fakihler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakihlerin çoğunluğuna göre, zekât borcu ancak zekâta tâbi olan maldan verilir. Meselâ hayvanlar zekâta tâbi ise zekât borcu bu hayvanlardan, toprak ürünleri zekâta tâbi ise zekât borcu bu ürünlerden verilmelidir. Onlar bir ibadet olan zekâtın nisab, nisbet ve zekât borçlarının nasla sabit olduğunu, daha yararlı olduğu kesin bilinse bile, buna muhalefet etmeye kimsenin yetkisi bulunmadığını ileri sürerler. Ancak Şâfiîler ticaret mallarında kıymetin verilebileceği görüşündedirler.

Hanefîler'e göre zekât borçları, o malların kendilerinden verilebileceği gibi, kıymetleri de verilebilir. Hanefîler zekât borcunun para olarak verilebileceğini söylerken hem hadislere ve hem de zekâtın teşrî‘ amacına dayanmaktadırlar.

Hz. Peygamber hayvanların zekât borçlarının ödenmesinde aradaki yaş farklarının iki koyun veya 20 dirhemle kapatılmasını (bk. Buhârî, "Zekât", 37) istemiştir. Ayrıca develerin zekâtında beş devede bir koyun zekât verilir. Koyun deve cinsinden değildir.

Öte yandan, zekâtın amacı fakirin ihtiyacını gidermektir. Bu, zekâta tâbi olan malın kendisinden zekât ödemekle gerçekleşebileceği gibi kıymetinin verilmesi ile de gerçekleşir. Hatta kıymetin verilmesi ile bu amaca daha kolay ulaşıldığı da söylenebilir. Çünkü kıymet (para) insanın çok çeşitli ihtiyaçlarını karşılamaya elverişlidir.

Zamanımızda, insan ihtiyaçlarının çok farklılaştığı, eğitim, sağlık, barınma gibi ihtiyaçların ön plana çıktığı dikkate alınırsa, Hanefîler'in bu ko-

nudaki görüşlerinin daha tercihe şayan, fakirin ihtiyaçlarının giderilmesine daha elverişli olduğu görülür.

Zekât ister aynî (malın kendisinden) isterse nakdî (para olarak kıymeti) ödensin, toplandığı yerden başka bir yere gönderilmesi câiz midir? Bu konu da fakihler arasında ihtilâflıdır.

Fakihler, zekâtın toplumsal ibadet olma yönünü ve toplumsal denge ve barışı sağlamadaki rolünü dikkate aldıkları için, kural olarak zekâtın toplandığı yerden başka bir yere ihtiyaç olmaksızın gönderilmesini hoş karşılamamış iseler de, meselâ Hanefîler fakir akrabayı gözetmek, daha muhtaç bir kişiye veya kişilere vermek, âlim bir kişiye yahut öğrenciye ulaştırmak gibi amaçlarla zekâtın, zekât malının bulunduğu yerden başka bölgelere nakledilmesini câiz görmüşlerdir.

Şâfiîler bu konuda daha sıkı davranarak, zekâtın malın bulunduğu yerde dağıtılmasının gerekli olduğunu, ancak o yerde zekâtı alacak kimse bulunmadığında başka bir yere nakledilebileceğini söylemişlerdir.

Mâlikîler zekâtın vâcip olduğu yerde veya oraya yakın bölgelerde dağıtılabileceğini, bu yakın bölgenin de sefer hükümlerinin geçerli olduğu mesafeden az olması gerektiğini söylemişlerdir.

Hanbelîler de, muhtaçlar bulunduğu halde zekâtı başka bölgelere gönderenlerin günahkâr olacağını, buna rağmen zekâtını başka bölgelere gönderenlerin zekât borçlarının ödenmiş sayılacağını ifade etmişlerdir.

Cumhurun görüşü, bir malın zekâtının o malın kazanıldığı ve bulunduğu yerde dağıtılması, böylece o bölge halkının ihtiyaçlarına öncelik verilmesi noktasından hareket eder. Ancak şehirleşmenin ve köyden kentlere göçün hızlandığı, ticaret ve sanayinin belli bölgelerde yoğunlaştığı göz önünde bulundurulursa, zekâtın dağılımında ülke genelini, hatta dünyadaki bütün ihtiyaç sahibi müslümanları düşünmek ve mümkün olduğu ölçüde sosyal dengeyi kurmak gerekir. Bu sebeple de, mükelleflerin zekâtlarını Hanefîler'in belirttiği ihtiyaç ve sebepler mevcutsa bulundukları yerden başka bölgelere göndermeleri câizdir. Meselâ yurt dışında çalışan müslümanların zekâtlarını kendi ülkelerindeki fakirlere, şehirlerde oturanların köy ve kasabalarında tanıdıkları ve daha muhtaç olduklarını bildikleri kimselere göndermeleri yerinde olur.

VI. ZEKÂTIN DAĞITIMI

Zekâtın, müslümanın temel dinî ödevlerinden birisi olduğu Kur'an'da sıklıkla tekrarlanmakla birlikte, namaz gibi zekât da genel ve kapalı (mücmel) bir ifadeyle emredilmiş, hangi malların hangi şartlar altında zekâta tâbi oldukları konusunda ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Bu konudaki ayrıntılı fıkhî hükümlerin önemli bir kısmının Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarından kaynaklandığını biliyoruz. Ancak Kur'an zekâtın kimlere verileceğini özellikle belirtmiş ve hicrî 9. yılda inen Tevbe sûresinin 60. âyetinde bu kişiler ayrı ayrı sayılmıştır. Âyette şöyle buyurulur: *"Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak fakirlere, miskinlere, zekât işinde çalışanlara, kalpleri İslâm'a ısındırılacaklara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda olanlara ve yolda kalmışlara aittir. Allah bilendir, hakîmdir."*

Kur'an'da zekâtın harcama yerlerinin ayrı ayrı belirtilmesinin sebebi, önceki âyetlerde (et-Tevbe 6/58, 59) açıklanmıştır: Hz. Peygamber zamanında mala düşkün bazı kişiler zekât mallarına göz dikmiş ve Hz. Peygamber'den bunları kendilerine vermesini istemişlerdi. Resûlullah onların hak etmedikleri isteklerde bulunmalarını hoş karşılamamış, onlar da serzenişte bulunmaya başlamışlardı. Bunun üzerine yüce Allah hem onların bu davranışlarını kınayan âyetlerini indirmiş (et-Tevbe 9/58-59) hem de zekâtın sarf yerlerini açıklamıştır.

Tarihin tanıdığı en eski devlet gelirlerinden olan vergi, yine tarih boyu çeşitli ülke ve imparatorluklar tarafından değişik türlerde halktan toplanmış, ancak bu vergiler genelde yerine harcanmayıp kral veya imparatorların kişisel masraflarına veya onların akraba ve yardımcılarına harcanmak üzere hazineye konulmuştur. Kur'an'da zekâtın sarf yerleri gösterilmekle, bu tür yolsuzluk ve usulsüzlükler önlenmek istenmiş, zekâtın dağıtımı dar görüşlü ve taraflı davranabilecek yapıdaki yöneticilerin insafına bırakılmamış, onu almaya gerçekten hak kazanan fakir ve muhtaçlar dururken, hak etmeyen fakat hırs ve tamahı yüzünden zekât mallarına göz dikenlerin ümitleri de kırılmıştır.

A) ZEKÂTIN SARF YERLERİ

Zekâtın sarf yerleri, Kur'an'daki sıralamasına uygun olarak (et-Tevbe 9/60) şöylece açıklanabilir:

1. FAKİRLER ve MİSKİNLER

Âyette bu sınıf "el-fukarâ ve'l-mesâkîn" şeklinde geçer. Zekât verilecek kişileri belirtmek üzere öncelikle zikredilen bu iki terim, şüphesiz tabii ve zaruri ihtiyaçlarını temin edemeyecek olanları ifade etmektedir. Ancak bu iki terimin aynı âyette peş peşe zikredilmesini dikkate alan fakihler bu iki terimin ayrı iki sınıfı mı yoksa aynı sınıfı mı ifade ettiğini, hangi ihtiyaç derecelerini gösterdiklerini tartışmışlardır.

a) Hanefîler, âyette zikredilen fakiri; ev ve ev eşyası gibi aslî ihtiyaçlarını karşılayan malı olsa da gelirleri ihtiyaçlarını karşılayamayan, nisab miktarından daha az malı bulunan kimse olarak anlamışlardır. Miskin ise hiçbir geliri ve malı olmayan kimsedir. Bu tanımlar Ebû Hanîfe'den rivayet edilmiş, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed hariç, diğer Hanefî fakihleri tarafından da benimsenmiştir. Mâlikîler'in fakir ve miskin tanımları da Ebû Hanîfe'nin tanımlarına yakındır.

Buna göre miskin, fakirden daha muhtaç kimseye denmektedir. Hanefî fakihleri içinde tam bunun aksi tanımlar verenler de vardır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Mâlikîler'den İbnü'l-Kāsım'a göre fakir ve miskin aynı sınıftır, aralarında bir fark yoktur.

Hanefîler'e göre zekât almaya hak kazanan fakir ve miskinler şu iki grupta toplanabilir.

1. Hiç malı olmayan yoksul kişiler.

2. Zaruri ihtiyaçları dışında nisab miktarının altında malı olan kişiler.

b) Şâfiî ve Hanbelîler'e göre fakir; kendisinin ve bakmakla mükellef olduğu kişilerin ihtiyaçlarını gidermeye yeterli malı ve kazancı olmayan kimsedir. Miskin ise kendisine ve geçimini sağlamakla yükümlü kişilere yeterli olmamakla beraber, sahip olduğu mal ve kazançla kıt kanaat geçinebilen kişidir. Bu iki mezhebe göre fakir, miskinden de fazla ihtiyaç içinde olan kimsedir.

Bu iki mezhebe göre de zekât almayı hak eden muhtaçlar;

1. Hiçbir malı ve geliri olmayanlar.

2. Malı ve geliri olup da bunlarla kendilerinin ve bakmakla yükümlü olduklarının ihtiyaçlarını karşılayamayan kimselerdir.

Bu görüşlerin dışında fakir ve miskin terimlerinin, özellikle sosyal güvenliğin temini açısından önemli olan tanımları da yapılmıştır.

Hz. Ömer'e göre fakir, müslümanların; miskin de gayri müslimlerin muhtaçlarını ifade eder. Hz. Ömer'in yaşlı ve kör bir yahudiyi, maaş bağlanması için beytülmâle gönderdiği ve görevliye "Bu adama ve benzerlerine bakın.... '*Sadakalar (zekât), ancak fakirler, miskinler...içindir'* âyetinde geçen fukaradan maksat, müslüman fakirler, mesâkînden maksat ise Ehl-i kitabın fakirleridir. Bu adam, kitap ehlinin miskinlerindendir" dediği nakledilir (Ebû Yûsuf, *el-Harac*, s. 136).

Muhammed Hamîdullah, Hz. Ömer'in fakir ve miskin terimlerini din farkına göre tanımlamasının dil yapısına da uygun olduğunu delilleri ile anlatmaya çalışır. Ancak tâbiîn fakihlerinden İkrime ve Hanefîler'den İmam Züfer dışında hiçbir fakih bu görüşe katılmamış, diğer bazı delillere dayanarak zekâtın sadece müslüman muhtaçlara verilebileceği görüşünde birleşmişlerdir.

Tevbe sûresinin 60. âyeti ile Hz. Peygamber'in ilgili hadislerinde gösterildiği gibi zekât gelirleri ile öncelikle fakir ve miskinler korunmaktadır. Bu iki terimin kapsamına, belli varlık ve gelir seviyesinin altına düşen kimselerin tümü girmektedir. Bunlar iffetinden ötürü ihtiyaçlarını dile getiremeyenler olduğu gibi ezile büzüle dilenenler de olabilir. Bu itibarla zekâtı devlet topluyorsa devlet, yoksa mükellefler iffetinden ötürü isteyemeyen muhtaçları da araştırıp zekât borçlarını ödeyeceklerdir ve böylece zekâtın olabildiğince yoksullara aktarılması sağlanacaktır.

Fakir ve miskinlere ne kadar zekât verilebilir?

Fakir ve miskinlere bir defada verilebilecek âzami zekât miktarı konusunda Hanefîler "nisab"ı, fakihlerin çoğunluğu da "kifâye"yi (yeterli miktar) esas almışlardır. Bu bakımdan Hanefîler'e göre, fakir ve miskinlere bir defada nisab miktarı zekât vermek câizdir. Ancak, zekât verilecek yoksul kişi, borçlu yahut aile reisi değilse bu miktarda zekât verilmesi câiz olmakla birlikte mekruhtur. Her hâlükârda yoksullara verilecek zekât daima nisab miktarından aşağıda tutulmalıdır.

Hanefîler'e göre tabii ihtiyaçlarından başka -artıcı olsun olmasın- nisaba ulaşan malı olan kimseye zekât verilmez.

Fakire verilecek âzami miktar konusunda öteki mezhepler "yeter miktar" ölçüsünü getirmişler ve nisabı aşsın aşmasın bir yoksula yeterli miktar zekât verilebileceğini savunmuşlardır.

Şâfiîler'e göre, fakirin fakirliğini ortadan kaldıracak, ona bir ömür boyu sürekli yetecek ve bir daha zekât almaya muhtaç etmeyecek kadar zekât

verilmesi câizdir. Çünkü fakirlik ve miskinlik "nisab"a değil, "kifâye"ye (yeterli mala) sahip olmamakla ölçülür.

Bir fakire ne kadar malın yeterli olacağının kesin bir ölçüsü yoktur. Bu, kişinin mesleğine, yaşadığı muhit ve şartlara göre değişir. Meselâ mesleği terzilik, marangozluk, kasaplık vs. olanlara sanatlarını yürütebilecek ve meslektaşlarının bulundurduğu alet ve makineleri satın alabilecek kadar, çiftçiye sürekli kendisine yetecek, tarla, bahçe alabilecek kadar zekât verilebilir. Sanat ve mesleği olmayan muhtaçlara da yaşadıkları çevrenin şartlarına göre bir ömür boyu yetecek miktarda zekât verilebilir.

Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise fakir ve miskinlere, kendilerine ve ailelerine bir yıl yetecek kadar zekât verilebilir. Bir yıllık yeter mal kavramı da kişi, muhit ve şartlara göre değişebilir.

Fakihler maddî imkânsızlığından dolayı evlenemeyenlere "evlenme yardımını", ilim tahsili için çalışanlara "kitap almaları için yapılacak yardımları" da kifâye (yeterlilik) kavramının kapsamına almışlardır.

Zengin, zekât verecek durumdaki kimse olduğu için, kural olarak zekât alamayacağında fakihler görüş birliğindedir. Hz. Peygamber *"Sadaka (zekât) zengine helâl olmaz"* (Ebû Dâvûd, "Zekât", 25) buyurmuştur. Ancak fakihler zekât almaya engel teşkil eden zenginliğin sınırını belirlemede farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu itibarla fakir ve miskin terimlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için bunların karşıtı olan "zengin" terimini ayrıca ele almak ve fakihlerin bu konudaki görüşlerini tesbit etmek gerekmektedir.

Hanefîler'e göre, şer'an zengin sayılmanın ölçüsü nisabdır. Zenginliğin şartı temel ihtiyaçlardan fazla olan nisab miktarı mala sahip olmaktır. Bu malın artıcı vasıfta olması ise zekât ödeme mükellefiyeti için şarttır.

Buna göre zenginlik şu iki durumda ele alınmalıdır:

1. Kişinin hangi neviden olursa olsun, nisab miktarı artıcı vasıftaki zekâta tâbi mallardan birine sahip olmasıdır. Meselâ 20 miskal altın veya 200 dirhem gümüş yahut bunların karşılığı paraya sahip olan zengin sayılır. Aynı şekilde beş deveye veya kırk koyuna, yahut otuz sığıra mâlik olan da zengin sayılır. Bütün bunlar zekât mükellefidir (Zamanımızda gümüşün değeri aşırı derecede düştüğü için 561.2 gr. gümüş ve bunun TL. karşılığı nisap sayılamaz. Ya altın veya sayılan malların ortalaması esas alınmalıdır). Bir kimse aynı zamanda kendisinden zekât alınan zengin ve kendisine zekât verilen fakir olamaz.

2. Kişinin temel ihtiyaçlarından fazla "artıcı" özellikte olmayan nisab miktarı mala sahip olmasıdır. Bu durumdaki kişinin, zekât vermesi farz olmamakla beraber:

a) Zekât alması haramdır.
b) Fitre vermesi vâciptir.
c) Kurban kesmesi vâciptir.

Temel ihtiyaçlarından fazla mal varlığı olmayan kişiye, bu mallarının değeri ne olursa olsun, zekât verilebilir. Çünkü temel ihtiyaçlar zekât hukuku yönünden yok farzedilir.

Sonuç olarak temel ihtiyaçlar dışında ister artıcı vasıfta olsun ister bu vasfı taşımasın herhangi tür maldan nisaba sahip olan kimseye zekât verilemez. Nisab miktarından az mala sahip olan kişiye, sağlıklı ve kazancı da olsa zekât verilebilir. Çünkü şer'an zengin sayılmanın sınırı ve ölçüsü nisabdır. Nisâbın altında mala sahip olanlar fakir, üstünde mal varlığı olanlar zengin sayılır. Ancak artıcı özellikte nisab miktarı mala sahip olmak (nisâb-ı gınâ) zekât almaya engel teşkil ettiği gibi, kişiyi -diğer şartların da bulunmasıyla- zekât vermekle de mükellef kılar. Bu vasfı taşımayan nisab miktarı mala sahip olmak ise (nisâb-ı istiğnâ), zekât vermeyi gerektirmemekle beraber zekât almaya mani olur.

Hanefîler'e göre şer'an zengin bir erkeğin küçük çocuğu da babasına nisbetle zengin sayılır. Ona da zekât verilemez. Fakat zengin bir kadının fakir ve yetim çocuğuna -babası müslüman ise- zekât verilebilir. Zira çocuğun nesebi babaya aittir. Annesinin serveti sebebiyle zengin sayılmaz. Aynı şekilde bir kimse zengin bir şahsın fakir olan babasına, büyük oğluna veya kızına ve hanımına zekât verebilir. Çünkü bunlar müstakil velâyete sahiptirler. Babanın servetiyle zengin sayılmazlar.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise zenginlik ölçüsü "kifâye" yani kişiye ve bakmakla yükümlü olduğu kimselere yetecek kadar mala sahip olmaktır.

Zenginliğin belirli bir sınırı yoktur. İnsan imkân ve gücüne göre ya zengin olur ya da fakir olur. Kişiye sahip olduğu mal yetiyorsa onun zekât alması haramdır. Malı ve kazancı yetmiyorsa zekât alması helâldir.

Muhtaç olmak fakirlik, muhtaç olmamak zenginliktir. Muhtaç olan herkes zekât almayı hak eder.

Bu görüşe göre:

1. İster artıcı vasıfta olsun ister olmasın, kendisine ve bakmakla mükellef olduğu kişilere yetecek kadar mala sahip olan kimsenin zekât alması câiz değildir.

2. Nisabın üstünde malı olduğu halde bu varlığı kendisinin ve aile fertlerinin geçimini sağlıyamıyorsa, o kişinin zekât alması câizdir. Meselâ, nisabın çok üstünde ticarî sermayesi olan bir kimse, ticarî hayattaki durgunluk veya başka bir sebepten dolayı geçim sıkıntısına düşmüş ise onun zekât alması câizdir.

Zekât almayı engelleyen ölçüyü "kifâye" (yeterlilik) olarak kabul eden fakihlerin çoğunluğu, vücudu sağlam, çalışma imkân ve gücüne sahip olduğu halde çalışmayan tembel kişilere zekât vermenin câiz olmadığı görüşünde de birleşmişlerdir.

Bir de müslümanın başkalarından yardım dilenmemesi için konulmuş zenginlik ölçüsü vardır ki buna "nisâb-ı istiğnâ" adı verilmektedir. Hanefî mezhebine göre nisâb-ı istiğnâ -eski değerine göre- 200 dirhem gümüş veya bunun değeri herhangi tür bir maldır. Bu kadar mal veya paraya sahip olamayanların başkalarından yardım istemesinde bir sakınca yoktur.

Fakihlerin çoğunluğu ise ihtiyaç sahibi olan kimselerin dilenmesinin câiz olduğunu, ihtiyacı olmayanların dilenmesinin ise haram olduğunu söylemişlerdir.

Zaruret olmadıkça başkalarından istememe konusu üzerinde titizlikle duran fakihler 40 veya 50 dirhem parası bulunan kimselerin dilenmesini yasaklayıcı mahiyetteki hadisleri, bu durumda yardım istemenin mekruh olduğu şeklinde yorumlamışlardır.

2. ÂMİLLER

Fakirler ve miskinler iki ayrı grup sayılacak olursa, ilgili âyette zekât gelirlerinden pay alacakları belirtilen üçüncü grup kişiler "zekât işlerinde çalıştırılan memurlar" anlamına gelen âmillerdir. Sözlükte bir iş yapan, işçi, zanaatkâr gibi mânalara gelen "âmil", terim olarak, zekât gelirlerini toplamak ve ve dağıtmakla görevlendirilen kişiyi ifade eder.

Âmil terimi hadislerde genel olarak idareci, her türlü devlet gelirlerini, özellikle zekât gelirlerini toplayıp dağıtan kişi anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında hemen hemen aynı anlamda "ârif, âşir, câbî, emîn, hâzin, sâî ve musaddık" terimlerinin kullanıldığı da görülmektedir.

Kur'an'ın, âmilleri zekâttan pay almayı hak eden sekiz sınıftan biri olarak zikretmesi, zekâtı toplama ve dağıtım işinin devletin kontrol ve idaresi altında yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren zekâtın âmiller vasıtasıyla toplandığı bilinmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerindeki uygulamalardan anlaşıldığına göre zekât gelirlerini bir yere toplayan, muhafaza eden, hak sahiplerine dağıtan, hesap işlerini yürüten, tartan, ölçen, sayan ve zekât idaresinin her kademesinde çalışan memurların tamamı âmiller sınıfına girmektedir.

Zekât âmilliğine tayinde aranacak şartlar, âmillerin hak ve görevleri ve âmillerin ücreti konuları fıkıh literatüründe etraflı bir biçimde ele alınmıştır. Bu konudaki ayrıntılar ve görüş ayrılıkları bir yana, bütün bilginlere göre, zekât âmillerinin ücrete veya zekâttan paya hak kazanabilmeleri için fakir olmaları şart değildir. Zira Hz. Peygamber zekâtın beş kişi müstesna zengine helâl olmayacağını belirtmiş ve bu beş kişi içinde zekât âmillerini de saymıştır (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 25).

3. MÜELLEFE-i KULÛB

İlgili âyette zekât verilecek dördüncü grup, "müellefe-i kulûb" olarak nitelendirilmiştir. Müellefe-i kulûb, kalpleri kazanılmak, İslâm'a ısındırılmak veya kötülüklerinden emin olunmak istenen yahut müslümanlara faydalı olacakları umulan kişilerdir. Bu tanıma göre müellefe-i kulûb müslümanlar ve gayri müslimler olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Gayri müslim olanların kalplerinin kazanılması ile, kendilerinin veya onlara tâbi olan fertlerin İslâm'a girmeleri umulur, yahut onlardan veya yakınlarından gelebilecek kötülüklerden korunulur.

Müellefe-i kulûbun bu çerçevede anlaşılış ve uygulanışı, günümüzde uluslararası arenadaki lobi faaliyetini de kısmen içine almaktadır.

2. Müslüman olanların kalplerinin İslâm'a daha çok ısındırılmasında ise şu maksatlar güdülür:

a) İslâm'a yeni girmiş olanlara İslâm'da sebat etmeleri için yardım edilir.

b) Çevresinde sözü geçen, İslâm'ı tam benimsememiş kimselere zekât verilerek, müslümanlarla daha iyi kaynaşmaları, böylece İslâm için ciddiyetle çalışmaları umulur.

c) Sınır bölgelerinde görev yapan müslümanlara bu fondan yardım yapılarak toplumun genel asayiş ve güvenliğini teminde aktif katkıları sağlanır.

d) Önemli mevkilerde olan kimselerin İslâm'ın ve müsülmanların genel yararına uygun davranması ve harcama yapması teşvik edilir.

Hz. Peygamber gerek zekât ve gerekse fey ve ganimet gibi diğer devlet gelirlerinden, kalpleri kazanılmak ve İslâm'a ısındırılmak istenen kişilere paylar vermiştir. Bunlardan bazılarına da bu fondan yararlanacaklarını gösteren belgeler vermişti. Bu belge sahipleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e gelerek paylarını istediler; o da görüş almak üzere bu kişileri Hz. Ömer'e gönderdi. Hz. Ömer onlara:

"Hz. Peygamber, İslâm'a ısındırmak için size zekâttan pay veriyordu. Bugün Allah dinini güçlendirmiştir. Müslüman kalırsanız kalırsınız, aksi halde sizinle harbederiz" dedi. Kaynaklarda Hz. Ömer'in bu ictihadı üzerine artık Hulefâ-yi Râşidîn devrinde müellefe-i kulûb faslından hiçbir kimseye pay ayrılmadığı, hatta bu konuda sahâbe icmâı oluştuğu ileri sürülür.

Bu uygulamayı göz önünde bulunduran Hanefî ve Mâlikî fakihleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûbun zekât gelirlerinden payının düştüğü görüşündedirler. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de prensip olarak bu görüşü savundukları, ancak İmam Şâfiî'nin müslümanlar savaş gibi felâketlerle karşılaştıklarında müellefe-i kulûb fonuna yeniden işlerlik kazandırılabileceği kanaatinde olduğu nakledilir.

Bir Kur'an hükmünün Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesh ve lağv edildiği düşünülemez. Konu, toplumun sosyal ve siyasal yapısıyla, müslümanların böyle bir fon ayırmaya ihtiyaç duyup duymamasıyla alâkalıdır. Müslümanların yanında yer almalarında büyük fayda görülen bazı gayri müslim devletlere ve uluslararası etkin kuruluşlara zekât dışı gelirlerden yardım yapılabileceği gibi, İslâm'ı duyurmak ve yaymak amacıyla müslümanlar tarafından yapılan her türlü tanıtım ve ikna faaliyetleri de bu fondan desteklenebilir. Aynı şekilde yeni müslüman olanlara yardım edilerek onların ülkelerindeki müslüman olmayanlara İslâm sevdirilir.

4. RİKĀB

Rikāb "boyun" mânasına gelen **rakabe** kelimesinin çoğuludur. Zekâtın sarf yerlerine ilişkin açıklamanın yer aldığı âyette, boyunduruk altındaki kimseler için pay ayrılmasından söz edilir. Âyetin bu ifadesi, o dönemden itibaren zekâtın sosyal bir vâkıa olarak İslâm toplumunda da yaygın olan köleliğin tedrîcen kaldırılması yönünde harcanması şeklinde anlaşılmıştır.

Bu anlayış, aynı zamanda İslâm dininin insan hürriyetine önem vermiş ve müslümanları bu istikamette yönlendirmiş olmasının da tabii sonucudur.

İslâm'ın doğuş yıllarında kölelik bütün dünyada yaygın bir halde idi. İnsanlar zorla kaçırılıp köleleştiriliyor, borçlu borcundan, suçlu suçundan dolayı köle yapılıyordu.

İslâm hür insanların bu ve benzeri yollarla köle yapılmasını yasaklamıştır. Kölelik kaynaklarından biri de düşman esirlerinin köleleştirilmesidir. Ancak İslâm bu kaynağı da son derece daraltmış, haklı ve meşrû bir savaşta alınan esirlerin önce fidye karşılığı veya karşılıksız salıverilmelerini emretmiş (bk. Muhammed 47/4), devlet başkanına da, düşmanın esirleri köleleştirdiği öğrenildiğinde, müslümanlar için yarar gördüğünde alınan esirleri köleleştirme yetkisi vermiştir. Bu çok sınırlı cevaza karşın İslâm, kölelerin hürriyetlerine kavuşabilmeleri için birçok düzenleme ve önlem getirmiştir. Bu çerçevede olmak üzere köleleri hürriyetlerine kavuşturmak için zekâttan pay ayırmıştır.

İlgili hadis ve ilk devir uygulamalarını değerlendiren fakihler, "rikāb" teriminin kapsamına hangi çeşit kölelerin girdiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşler ise de, bu fona efendisiyle hürriyet anlaşması yapan kölelere yardımdan (mükâteb), devlet başkanının zekât geliriyle köleler satın alıp âzat etmesine kadar geniş bir kullanım alanı sağlandığı görülür.

Kölelik sistem ve uygulamasının günümüzde kalktığını göz önüne alan İslâm bilginleri, âyetin bu hükmünün tatbik imkânı konusunda değişik bakış açılarını gündeme getirmişlerdir. Bu seçenekler daha ziyade bu fonun savaş esirlerine veya ağır borç yükü altında ezilen kimselere tahsisi yönündedir. Âyetin bu fonu, temel insan haklarının başında gelen insan hürriyetinin sağlanmasına ayırdığı dikkate alınınca, âyete günümüzde işlev kazandırmanın en uygun yolunun bu fonun dünya ölçeğinde insan haklarının iyileştirilmesinde kullanılması olduğu söylenebilir.

5. BORÇLULAR

Âyette zekâtın sarf yeri olarak gösterilen altıncı grup, borçlulardır (el-gārimîn).

Hanefîler'e göre **gārimîn**, borcu olan ve borcundan başka nisab miktarı malı bulunmayan kimselerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri de gārimînin tanımında "borçlu olma"yı esas alırlar ve borcun sebebinin borç-

luya zekât verme hükmüne etkisini dikkate alarak borçluları iki kısma ayırırlar:

1. Kendi ihtiyacı için borçlananlar: Geçim masrafları, mesken edinme, tedavi masrafları, çocuğunu evlendirme gibi sebeplerle borçlanan kimselerle yangın, sel, deprem, kaza ve israf dışında bir sebeple iflas eden kimseler bu gruba girer.

2. Toplumun menfaati için borçlananlar: İki aile veya iki köy halkı arasında kan veya mal davalarından çatışma çıktığında, fitne alevini söndürmek için tarafları razı edecek malı vermeyi taahhüt edip hiçbir karşılık beklemeyen kimse bu sebeple borçlanırsa, bu borçluya zekât verilir. Bu itibarla, "Ara bulmak için borçlanan kişinin borcu zekât malından ödenir, isterse bu kişi gayri müslim iki toplumun arasını bulmak için borçlanmış olsun" denilmiştir.

Hayır kurumlarında hizmet ederken ve kimsesizler yurdu, hastahane, okul, cami yapımı gibi bir sosyal hizmeti gerçekleştirirken borçlananlar da, ara bulmak için borçlananlar gibidir. Bunların da borçları zekât malından karşılanabilir.

Kabîsa b. Muhârik ara bulmak için ödediği diyetten dolayı borçlanır ve Hz. Peygamber'e gelerek yardım ister. Hz. Peygamber, o anda zekât geliri bulunmadığı için, ona zekât gelinceye kadar beklemesini söyler ve şu eklemeyi yapar:

"Ey Kabîsa! İstemek sadece üç grup insan için helâldir: a) Ara bulmak için diyet verir veya kefil olur, borçlanır, borcunu ödeyene kadar onun istemesi helâl olur, borcu kapatılınca artık isteyemez. b) Malı bir âfet sonucu helâk olur. O kimsenin de ihtiyacını karşılayacak kadar istemesi helâldir. c) Fakir düşen ve fakirliği komşularından üç güvenilir şahitle doğrulanan kimsenin istemesi de helâldir. Bu üç grup insandan başkalarının dilenmeleri haramdır. Onlar dilenip aldıklarını haram olarak yerler" (Müslim, "Zekât", 36).

Kendi ihtiyaçları için borçlanan kişiye zekât verilebilmesi bazı şartlara bağlanmıştır. Bunlar:

1. Nisab dışında borcunu ödeyecek serveti bulunmamak. Elinde borcunun bir kısmını ödeyecek kadar nisab fazlası malı varsa, borcunun diğer kısmını ödeyecek kadar zekât verilir. Kazanma gücünün olması borçluya zekât vermeye mani değildir.

2. İçki, kumar ve zina gibi dince yasaklanan bir haramı işlemek veya harcamalarında israfa kaçmak suretiyle borçlanmış olmamak.

3. Borcun süresi dolmuş olmak. Vadesi gelmemiş borcu olanlara zekât verilmez diyenler olduğu gibi verilir diyenler de vardır.

4. Borcun kul hakkından doğan bir borç olması. Zekât ve kefâret gibi borcu olanlar gārimîn teriminin kapsamı dışındadır. Ancak fakihlerin hepsi bu şartı koşmamışlardır.

Ölen kimsenin borçlarının bu fondan ödenip ödenemeyeceği de fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî ve Hanbelî fakihleri ile bir görüşünde İmam Şâfiî ölen kimsenin borçlarının zekât verilerek ödenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. İmam Mâlik'e ve İmam Şâfiî'nin diğer görüşüne göre ölünün borcu bu fondan ödenebilir.

Borçluya ihtiyacı kadar zekât verilir. Bu ihtiyaç da borcun ödenmesidir. Borçlu borcunu kendisine verilen zekâtla ödemez de başkasının ödemesi veya alacaklılarının bağışlaması gibi yollarla bu borç ödenirse verilen zekât kendisinden geri alınır. Çünkü bu fondan verilen zekât borcu kapatmak içindir.

6. FÎ SEBÎLİLLAH

Âyette zekât verilecek yedinci grup için **fî sebîlillâh** terimi zikredilmektedir. Kelime anlamı "Allah yolunda" demek olan fî sebîlillâh tabirinin -biri dar diğeri geniş- iki anlamı vardır:

1. Allah Teâlâ'nın rızâsına uygun ve O'na yaklaşmak amacıyla yapılan her türlü hayırlı işte çalışan.

2. İslâm'ı yüceltmek uğruna bilfiil cihadda (sıcak harp) bulunan.

"Allah yolunda" tabirinin, zekât gelirinden Allah yolunda cihad için de bir fon ayrılması gerektiğini bildirdiği açıktır. Ancak cihad kavramının İslâm kültüründe geniş bir anlam yelpazesine sahip olması sebebiyle, âyetin bu ifadesinin kimleri ve ne tür faaliyetleri kapsadığı hususu İslâm bilginleri arasında geniş tartışmalara konu olmuştur.

"Allah yolunda" tabirinin ilk planda "Allah yolunda savaşanlar (gaziler)" şeklinde anlaşılmış olması, âyetin ifade tarzından ziyade İslâm'ın yayılış dönemindeki sosyopolitik şartlarla ve uluslararası ilişkilerle ilgili olmalıdır. O dönemde cihadın en yaygın ve etkili yolu akınlar ve sıcak savaşlar oldu-

ğundan fakihler de din ve vatan yolunda savaşanlara zekât gelirinden fon ayrılmasını elzem görmüşler, bu yorum âdeta bütün fakihlerce benimsenmiştir.

Bazı fakihler bu fondan hac ve umre yapanlara, ilim tahsil edenlere zekât verilebileceğini, hatta cami, okul, hastahane yapımı gibi işleri üstlenmiş her türlü hayır kurumuna da bu fondan ödenek ayrılabileceğini söylerler.

Çağımızda bazı âlimler "Allah yolunda" tabirine geniş bir anlam yükleyerek müslümanların yararına olan her türlü faaliyeti bu kapsamda görmektedir. Onlara göre günümüzde bütçe gelirlerinden büyük bir kısmın ülkelerin savunma giderlerine ayrılmakta olduğu bilinmektedir. İslâm dini tebliği, yani kendisini duyurmayı ve tanıtmayı hem kendisine inananlara bir borç olarak yüklemiş, hem de bunu toplumun başta gelen görevlerinden saymıştır. Ayrıca müslümanların dış saldırı ve tehlikelere karşı korunması da devletin görevlerindendir. Öyle ise zekât gelirlerinden bir fonun İslâm'ın tebliğine ve ülke savunma giderlerine ayrılması yerindedir.

7. İBNÜSSEBÎL

Âyette zekâtın sekizinci sarf yeri olarak **ibnüssebîl** tabiri kullanılır. Sözlükte "yol oğlu" anlamına gelen ibnüssebîl, yolcu, yola çıkmış ve bir süredir yolda olan kimse demektir. Araplar bir şeye uzun müddet devam eden kimseye onun adını verirler.

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre, âyette zikredilen ibnüssebîlin terim anlamı, memleketinde malı olmakla birlikte bulunduğu yerde malı, parası olmayan, yani parasızlıktan yolda kalmış kimse demektir. Gurbette, herhangi bir sebeple muhtaç duruma düşen kişi memleketinde malı da olsa, o maldan yararlanamadığı sürece, fakir gibidir ve ona zekâtın bu fonundan pay verilir.

Şâfiîler'e göre ise bu terim, hem gurbette kalmış yolcuyu, hem de yolculuk yapmayı düşünen fakat bunun için maddî imkân bulamayan kimseyi içine alır.

Yolcuya zekât verilebilmesi için onun memleketine gidecek kadar parası ve malı bulunmaması ve yolculuğa meşrû amaçlarla çıkmış olması gerekir. Şâfiî ve Mâlikî mezhebi fakihlerinden bazıları muhtaç duruma düşen yolculara zekât verilebilmesi için onların kaldıkları yerde borç verecek kimse bu-

lamamış olmalarını da şart koşarlar. Ancak Hanefîler'le Hanbelîler böyle bir yolu daha uygun görseler de şart koşmazlar.

Yolda kalmış, yanında yoluna devam etmek veya memleketine dönmek için maddî imkânı bulunmayan kimseye yolculuğuna devam etmesi veya malının bulunduğu yere dönmesine yetecek kadar zekât verilir. Memleketine dönüp malına kavuştuğu zaman verilen zekâttan artan miktar varsa; Hanefîler'e göre bu artan zekât malını geri vermeye zorlanmaz. Şâfiîler'e göre verilen zekâttan ne artarsa geri alınır.

Ülkelerinde mal ve mülkleri olduğu halde, çeşitli baskılarla ülkelerini terketmek zorunda kalan mültecilerle, kalacak yeri, oturacak evi olmadığı için dışarılarda ve yollarda yatanlara da ibnüssebîl fonundan zekât verilebilir.

Âyette zekâtın sarf yerleri olarak gösterilen sekiz grup veya kavramda ortak özelliğin, tabii ve âcil ihtiyacını gideremeyen, darda ve zorda kalan kimselere yardımcı olma ile toplumun genel yararlarını gözetme şeklinde iki temel noktaya indirgenmesi mümkündür.

İhtiyaç ve sıkıntı içinde olan kimseler üç grupta ele alınabilir:

1. Kendi iradelerinin dışında çok çeşitli sebeplerle tabii ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelen ve muhtaç duruma düşen kimseler. Yetim ve kimsesizler, ihtiyarlayıp iş tutamaz hale gelen yaşlılar, doğuştan sakat olan ve para kazanamayanlar, herhangi bir kazaya uğrayan ve çalışma gücünü kaybeden sakat veya mâlul, hasta ve kötürümler böyledir. Bunlardan bir kısmının fakirliği geçicidir, bir kısmının ise ölünceye kadar devam eder. Meselâ yetim bir çocuk büyüyüp iş buluncaya veya iş kuruncaya kadar, yaşlı ölünceye kadar, hasta iyileşinceye kadar ihtiyaç içinde olabilir. O halde fakirlik ve miskinlik insanın elinde olan bir sonuç değildir. Bunun için, onların ihtiyaçlarını giderecek maddî yardımın yapılması gerekir. Çünkü bunların sosyal güvenliğe ihtiyaçları vardır. Başka bir deyişle toplum bu insanları açlık ve sefaletle yüz yüze bırakmamak zorundadır. Bu sebeple zekât verilecek kimseler arasında ilk sırada fakir ve miskinler zikredilmiş ve onların ihtiyaçlarının giderilmesi istenmiştir.

2. Çalışma güçleri olduğu halde muhtaç duruma düşenler. Bunlar içine işsizler, borçlular, gaziler, yolda kalmışlar ve köleler girebilir. Şu veya bu şekilde işini kaybetmiş, çalışma gücü mevcut olduğu halde geliri kesilmiş ve muhtaç hale düşmüş kimsenin iş buluncaya kadar ihtiyaçlarının esiri olmaktan, yani fakirlikten kurtarılması gerekir. Böyle olmazsa bu kişiler geçimlerini borçla sürdürmek mecburiyetinde kalırlar. Fakirlik de borçluluk da insanı yıpratan ve rahatsız eden bir sıkıntıdır. Toplumun imkânı ölçüsünde

bu sıkıntıyı gidermesi, bu tür yaraları sararak bütün üyelerini kuşatan bir sosyal güvenlik şemsiyesi kurması istenmiştir. Aynı şekilde yolda kalmış kimsenin de bu sosyal güvenlik ağından yararlandırılması gerekir.

3. Zekât işlerinde çalıştırılanlar. Bunlara emeklerinin karşılığı ücretin zekât gelirlerinden ödenmesi tabiidir. Müellefe-i kulûb ise, İslâm toplumunun birinci görevi olan tebliğ, yani İslâm'ı yaymak ve duyurmak gayesiyle harcanacak fona dahildir.

Görüldüğü gibi zekât, toplumda sosyal güvenliğin ve dengenin kurulmasında önemli bir rol üstlenir. Zekât aslında gelir ve varlığı yeniden dağıtıma tâbi tutmaktadır. Bu yeniden dağıtımda, yukarıdan aşağıya, yani belirli bir çizginin (nisab) üstünde varlığı ve geliri olanlardan, bu çizginin altında gelir ve varlığı olanlara bir aktarım yapılmaktadır. Bu arada zekât alan kadar zekât verenin de duyacakları mânevî tatminlerle din kardeşliği, dostluk, arkadaşlık, akrabalık, insanlık gibi duygular insanlar arasında gelişecek, zekât sayesinde birbirini seven, sayan, birbiriyle anlaşan, paylaşan, dertleşen, birbirinin derdine ortak olan gerçek bir toplum, huzurlu, istikrarlı, içinde insanca yaşanan bir toplum ortaya çıkacaktır.

Zekât gelirinden dinin genel maksat ve hedefleri için de fon ayrılmış olması, İslâm'ın hayatı bir bütün olarak görmesinin tabii sonucudur. Öncelik ve ağırlığın ihtiyaç sahiplerine verilmiş olması ise, toplum huzur ve mutluluğunun fertlerin teker teker mutlu ve huzurlu oluşundan geçtiği, toplumun her bir üyesinin ayrı bir değer olarak kabul edilip insana saygı ilkesinin ön plana çıktığı anlamına gelir.

B) ZEKÂTIN DAĞITIM USULÜ

Zekâtın, ilgili âyette geçen ve yukarıda açıklanan sekiz sınıfa verilmesi gerektiği fakihler arasında genel kabul görmüş, fakat zekât gelirinin bu sekiz gruba nasıl dağıtılacağı, grupların payının eşit olmasının gerekip gerekmediği tartışmalı kalmıştır.

Hanefî ve Mâlikî fakihleri ile Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre, zekât mükellefi zekâtını bunların her birine verebileceği gibi, sadece bir sınıfa da ödeyebilir. Bu fakihlere göre zekâtın sarf yerlerinden söz eden âyet, zekâtta her bir grubun ayrı ayrı ve eşit hakkı olduğunu ve bunlar arasında bölüştürülmesi gerektiğini açıklamak için değil, zekâtın bu yerlere verilebileceğini açıklamak içindir.

Şâfiîler'e göre zekât, sahibi veya vekili tarafından dağıtılıyorsa, zekât işinde çalışanlar (el-âmilîn) dışında yedi sınıftan bulunabilenlere eşit olarak dağıtılmalı ve her sınıftan en az üç kişiye verilmelidir. Çünkü âyette zekât verilecek sınıfların ayrı ayrı hak sahibi oldukları belirtilmek istenmiştir. Ahmed b. Hanbel'den de bu yönde bir görüş rivayet edilmektedir.

Ayrıca âyette sekiz grup insanın sayılması, bunların dışında kimseye zekât verilip verilemeyeceği tartışmasını da gündeme getirmiştir. Fakihlerin çoğunluğuna ve İslâm hukukunun klasik doktrinine göre âyet, zekâtı kendine has nitelikleri bulunan özel bir hak/ödeme sayıp sadece bu sınıflara tahsis etmekte, diğer harcama alanlarını ve ihtiyaç sahiplerini ise başka tür tahsilâtlara ve ödemelere bırakmakta, bu nedenle zekâtın bu sayılan alanların dışında bir yere harcanması câiz görülmemektedir. Günümüzde müslüman toplumların alacağı yeni şekle de bağlı olarak zekâta daha geniş bir işlev kazandırmak isteyen bazı âlimlerin anlayışı ise, âyetin geniş yorumlanması, sayılan sekiz sınıfın hemen hemen her toplumdaki âcil ihtiyaç sahiplerini örneklendirmeyi amaçladığı, benzer ihtiyaç sahiplerinin ve kamu yararı taşıyan alanların da zekâtın sarf yeri kapsamına alınabileceği yönündedir. Âyette sayılan "müellefe-i kulûb" ve "fî sebîlillâh" kavramlarına geniş yorum getirenler de dolaylı olarak benzeri bir sonuca varmaktadır. Görüş ayrılığının temelinde, İslâm toplumunda zekâtın anlam, amaç ve işlevinin ne olacağı konusundaki farklı yaklaşımlar yatmaktadır.

Öte yandan, günümüzde zekâtın dağıtımının zenginle ihtiyaç sahibi arasında ikili ilişkiye ve zenginlerin kişisel tercihlerine bırakılmasının bir hayli olumsuz sonucunun bulunduğu da bilinmektedir. Böyle olunca, toplumdaki zenginliğin hak sahiplerine dengeli ve adaletli şekilde ulaşabilmesi için, zekâtın toplanması ve dağıtımının sosyal bir organizasyonla gerçekleştirilmesinde, sandık veya fon oluşturularak toplumun en ücra köşelerine kadar uzanan bir bilgi ve dağıtım ağı kurulmasında yarar bulunmaktadır. Bu yol, zekâtın anlam ve amacına uygun şekilde düzenli ve dengeli dağılımına büyük ölçüde hizmet edeceğinden günümüzde fevkalâde önem kazanmıştır. Zekâtın amaç ve işlevi konusundaki geniş yorum, bu konuda da çözümü kolaylaştırıcı bir rol üstlenmektedir.

C) ZEKÂT VERİLMEYECEK KİMSELER

Zekât, ona ehil olanlara, yani hak sahiplerine verilir. Zekât yerine sarfedilmez de onu hak etmeyenlere verilirse hem bu dinî mükellefiyet ifa edilmemiş, hem de zekâttan beklenen ferdî, sosyal ve ekonomik amaçlar ger-

çekleşmemiş olur. Bu itibarla fıkıh ilminde, zekâtın verileceği yerlerin yanı sıra verilmeyeceği yerler üzerinde de durulduğu, böylece zikredilen olumsuz sonuçların önlenmek istendiği görülür.

Zekâtın verilmesinin câiz görülmediği kişi ve gruplar şunlardır:

a) Ana, Baba, Eş ve Çocuklar. Bir kimse zekâtını kendi usul ve fürûuna veremez. Usul bir kimsenin anası, babası, dedeleri; fürû ise çocukları ve torunları anlamındadır. Aynı şekilde bir kimse hanımına da zekât veremez. Çünkü aralarında bakma yükümlülüğü ilişkisi vardır. Zekât veren verdiği zekâttan hiçbir maddî menfaat beklememeli ve ondan yararlanmamalıdır. Bir kimse fakir olan usul ve fürûuna zekât verirse, nafaka borcundan kurtulma, miras gibi şu veya bu şekilde ondan yararlanabilir. Bu sebeple de zekât verilen mal fakire tam mânasıyla temlik edilmiş, onun mülkiyetine geçirilmiş olmaz. Bir bakıma kendi kendine zekât vermiş gibi olur.

Ebû Hanîfe'ye göre kadın da zekâtını fakir kocasına veremez. Hanefîler'e göre bunların dışındaki kardeş, amca, teyze, dayı, hala ve onların çocukları gibi akrabaya zekât verilebilir.

Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel akrabaya zekâtın verilip verilemeyeceği konusunda "nafaka"yı ölçü alırlar ve zekât mükellefinin, hukuken nafakasını teminle yükümlü olduğu akrabalarına zekât veremeyeceğini söylerler.

b) Müslüman Olmayanlar. Fakihlerin ittifakı ile zekât, esasen ibadet içerikli bir mükellefiyet olması sebebiyle, gayri müslimlere, Allah'a, peygamberlerine, âhiret gününe inanmayan kişilere ve dinden dönenlere, yani mürtedlere verilmez.

Aralarında dört mezhep imamının da bulunduğu fakihlerin çoğunluğu zekâtın, İslâm toplumundaki gayri müslim tebaaya da (zimmîlere) verilemeyeceğinde görüş birliğine varmışlardır. Çünkü zekât müslüman fakirlerin hakkıdır. Onların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir. Gayri müslimler zekâtla mükellef değildir. Zekât yükümlülüğüne iştirak etmeyenlerin, bundan yararlanmaya da hakları olmamalıdır.

Hz. Ömer'in zekâtın verileceği yerleri belirleyen âyetteki "miskinler" tabirini, "Bunlar Ehl-i kitabın fakirleridir" şeklinde yorumlamasına dayanarak bazı fakihler zekâtın zimmîlere de verilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hanefî fakihlerinden Züfer de bu görüştedir. Bu fakihlere göre zekât ibadet kastı ile fakirin ihtiyacını karşılamaktır. Bu amaç fakir zimmîlere zekât vermekle de gerçekleşir.

Şâfiîler dışındaki fakihler farz olmayan (nâfile) sadakaların fakir zimmîlere verilebileceğinde görüş birliğine varmışlardır.

c) Zenginler. Hanefîler'e göre tabii ihtiyaçlarından fazla "artıcı" özellikte olsun olmasın nisab miktarı mala sahip olan kimselere, onların küçük çocuklarına zekât verilemez.

d) Hz. Peygamber'in Yakınları. Buhârî'de rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, torunu Hasan zekât hurmalarından birini alıp yemek istediği zaman ona *"Bırak, bırak! Zekât malını bizim yiyemeyeceğimizi bilmiyor musun?"* (Buhârî, "Zekât", 57; Müslim, "Zekât", 161) buyurmuştur. Zekâtın Hz. Peygamber'e ve onun yakınlarına verilmeyeceğini bildiren başka hadisler de vardır (bk. Müslim, "Zekât", 167; Ebû Dâvûd, "Zekât", 29). Ancak fakihler, Hz. Peygamber'in yakınlarının kimler olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in, zekât almayı bizzat kendisine ve yakınlarına yasaklamış olmasında şüphesiz birçok sebep ve hikmetler vardır. Görülen odur ki en üstün ahlâk üzerine yaratılan örnek insan ve son peygamber Hz. Muhammed, bu emriyle kendisini ve yakınlarını her türlü töhmet ve şâibeden uzak tutmak istemiştir.

D) ZEKÂT VERMEDE YANILMA

Zekât mükellefi zekâtı, gerçekten onu hak edenleri araştırıp bularak vermelidir. Mükellef bu konuda gereken titizliği göstermez ve zekâtını ehil olmayana verirse borcundan kurtulmuş olmaz, zekâtını yeniden vermesi gerekir; çünkü zekâta ehil olan kimseyi araştırmada kusur etmiştir.

Zekât mükellefi, gereken araştırmayı yapar, fakat fakir zannederek zekât verdiği kişinin zengin veya gayri müslim olduğu ortaya çıkarsa Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre onun yeniden zekât vermesi gerekmez. Ebû Yûsuf'a göre, zekâtını yeniden vermesi gerekir.

Mâlikîler'e göre ise mükellef zekâtını araştırma ve incelemeden sonra ehil olduğunu zannettiği kimseye verir, sonra onun meselâ zengin veya gayri müslim olduğu ortaya çıkarsa, zekât malı tüketilmeyip geri alınması mümkünse geri alır, yoksa bedelini alır. İki durumda da mükellefin yeniden zekât vermesi gerekir.

Şâfiî mezhebinde yerleşik görüşe göre, insanın borcunu alacaklıya değil de başkasına ödediği zaman nasıl borcu düşmezse aynı şekilde zekât borcu da ehline ödenmediğinde mükellefin borcundan düşmüş olmaz.

VII. ZEKÂT - VERGİ İLİŞKİSİ

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadislerinde zekât daima namazla birlikte zikredilmiştir. Namaz bedenî, zekât ise malî bir ibadettir. İkisine hâkim olan ruh Allah'a yaklaşmak ve O'nun rızâsını kazanmaktır.

Zekât, sadece farz diye bilinen hükümlerden biri olmayıp aynı zamanda üzerine İslâm binasının inşa edildiği beş büyük sütundan biridir.

Zekât her şeyden önce bir ibadettir. Müslüman bu ibadeti Allah'ın emrine uyarak, O'nın rızâsına kavuşmayı dileyerek gönül hoşnutluğu ve halis bir niyetle yerine getirmelidir. Çünkü, ancak bu şekilde eda edilen zekât Allah katında kabul görebilir.

Müslüman zekâtını öncelikle yüce Allah'ın emri olduğu için öder, bu ve diğer ibadetleri O'na yakın olma, O'na şükretme amacıyla yerine getirir, böylece âhiret hayatının nimetlerine ve cennette Allah'a yakın olmaya ehil olur.

Zekâtın bu dinî ve mânevî hikmetleri yanı sıra toplumda sosyal adaleti sağlama, zenginlerle fakirler arasındaki maddî ve hissî uçurumları kapatıp karşılıklı sevgi ve saygı tesis etme, sosyal amaçlı gider ve yatırım alanlarından bir kısmını karşılama gibi önemli yararlar taşıdığı da açıktır. Öte yandan Hz. Peygamber ve sahâbe döneminden itibaren belli malların zekâtının devlet tarafından toplandığı ve bu sosyal ve kamusal alanlara harcandığı da bilinmektedir.

Zekâtın bu ikinci grupta yer alan sosyal amaçları ve kamu hukukunu ilgilendiren yönleri, öteden beri İslâm âlimleri arasında zekâtın, aynı mal veya gelirden devlete verilen vergiden farklı olup olmadığı, vergi ile zekâtın aynı şeyin iki farklı isimlendirmesi mi, yoksa tamamıyla farklı şeyler mi olduğu tartışmasının da ana sebebini teşkil etmiştir.

Bilindiği üzere vergi, kamu giderlerini karşılamak üzere devletin tek taraflı olarak ve vergileme yetkisine dayanarak, kişilerin gelir ve mallarından aldığı ekonomik değerlerdir. Başka bir tarifte vergi, devletin kamu harcamalarını finanse etmek amacıyla fert ve işletmelerden, karşılıksız olarak ve kamu hukukunun kuralları çerçevesinde aldığı paralardır.

Bu son tarifte yer alan unsurları kısaca özetlemek gerekirse denebilir ki, vergi alma yetkisi sadece devlete aittir, ancak kamu idare üniteleri de devletin devrettiği yetkiye dayanarak vergi koyabilirler.

Vergiyi fertler ve işletmeler hukukî zor altında öderler ve bu ödeme karşılığında devletten, vatandaşlık konumlarından doğan genel ve kamusal haklar hariç, herhangi bir hak iddia edemezler. O halde vergiden doğan hukukî ilişki bir alacak borç ilişkisidir. Bir alacak veya borcun meydana gelmesi için esas itibariyle iki tarafın bulunması gerekir. Vergi ilişkisinde taraflardan biri vergi alacaklısı, diğer vergi borçlusudur; her iki tarafın da yetki ve ödevleri kanundan doğar.

Devletin kendinden beklenen hizmet, yatırım ve görevleri yapabilmesi için gelire ihtiyacı vardır. Günümüzde devletler için en önemli gelir kaynağı vergilerdir.

Yukarıdaki açıklamaların ışığında zekât ve verginin benzer ve farklı yönleri şu şekilde sıralanabilir:

a) Zekâtın Vergiye Benzemeyen Tarafları

1. Zekât ile vergi arasında mevcut farklar söylenirken, öncelikle zekâtın Allah tarafından konulmuş, Kur'an'da yazılı kalıcı ve değişmez bir hüküm verginin ise kanunla konulup kaldırılan, açıkçası beşerî bir otoriteye dayanan bir karar olduğu gündeme getirilir ve vergi kanunlarının yürürlüğe girmesi veya yürürlükten kaldırılması şeklinin diğer kanunlardan farkı bulunmadığı söylenir.

2. Vergi kanunla konup kanunla kaldırıldığı gibi, onun miktar ve nisbetleri de kanunla düzenlenir, gerektiğinde aynı usulle arttırılır eksiltilir.

Zekâtın nisab ve nisbetleri Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Bu nisab ve nisbetler Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ve müteakip dönemlerde aynen korunmuş, tarih içinde hiç değiştirilmemiştir. Zekâtın bu unsurlarının değiştirilmesi, onun malî bir ibadet olma özelliğini ortadan kaldırır.

3. Zekâtın sarf yerleri âyetle belirlenmiştir. Zekâtı devlet de tahsil etse, hukukî bakımdan onun durumu yetim malını elinde bulunduran vasînin durumu gibidir. Devlet ancak koruma amacı ile elinde bulundurabilir. Dilediği mal ve hizmetlere harcayamaz, zikredilen âyette gösterilen zümrelere sarfetmekle yükümlüdür. Halbuki devlet vergi gelirlerini sosyal ve kamusal alanda istediği gibi harcayabilir.

Bu açıdan söylemek gerekirse; zekâtın vergiye benzeyen yönleri dikkate alındığında onun nerelere tahsis edileceği önceden belirlenmiş tahsisî bir vergi olduğu, fertten ferde transfer edildiği zaman hem sosyal güvenlik vergisi veya primi, hem de ivazî mahiyetinde görülebileceğini söylemek mümkündür.

Vergiler genel bütçe gelirleri içinde kaybolacağı gibi, belirli bir gaye için belirli bir verginin de tahsil edilmesi mümkündür. Eğer bir vergi, özellikle sosyal güvenlik gayesine tahsis ediliyorsa bu tahsisî bir vergidir. Zekât işte bu tür tahsisî bir sosyal güvenlik vergisi mahiyetinde görülebilir.

Zekâtın vergiye benzemeyen tarafları dikkate alındığında ise onun ibadet yönünün ağır bastığı ve vergiden farklı olduğu söylenebilir. Bu farklılık en çok hükmün kaynağı, zekâta tâbi mallarda nisab ve nisbetler ve zekâtın sarf yerlerinde belirgin hale gelmektedir.

b) Zekâtın Vergiye Benzeyen Tarafları

1. Zekât da vergi de toplumsal yaşamın gereklerinden olup icbarîdir.

2. Zekâtı kaide olarak devlet tahsil eder ve ilgili yerlere sarfeder. Vergi tahsili de merkezî devlet idaresine veya onun yetki devrinde bulunduğu taşra kamu kurum ve kuruluşlarına aittir.

3. Zekât mükellefi, bu farîzayı yerine getirirken kendisi için özel bir menfaat gözetmez. Vergi mükellefi de vergisi karşılığında doğrudan kendisine bir menfaat beklemez.

4. Hem zekâtın hem de verginin malî hedefleri yanında iktisadî, içtimaî hedefleri de vardır.

Böyle olunca, zekât ile vergi arasında ontolojik ve aksiyolojik anlamda bir farkın bulunduğu, yani aralarında menşe ve değer hükmü bakımından fark olduğu söylenebilir. Amaçları aynı olsa bile zekât emri, ilâhî kökenlidir, dolayısıyla mânevî müeyyidelidir; vergi ise dünyevî bir otoritenin emridir ve müeyyidesi maddîdir. Fakat, bu durum aralarında pratik ve dogmatik açıdan fark bulunduğu anlamına gelmez. Meselâ, her ikisi de sosyal ve kamusal amaçlıdır. Zekâtın uygulanması mânevî müeyyideye, verginin uygulaması ise kanunî müeyyideye bağlanmıştır ve müeyyideye bağlılık açısından aralarında fark yoktur. Kaldı ki devlet, zekât uygulamasını daha düzenli hale getirmek için kanunî düzenleme yapacak olsa, bu fark da ortadan kalkar.

Çağımızda zekât-vergi benzerliği veya ayrılığı konusunda bu ve benzeri mülâhazalardan hareket eden İslâm âlimlerinin neticede iki gruba ayrıldıkları görülür.

a) Çoğunluğa göre zekât ve vergi ayrı ayrı mükellefiyetlerdir. Devlete verilen vergi, aynı maldan verilmesi gereken zekât borcunu düşürmez. Verginin zekâta benzeyen bazı yönleri bulunsa da, vergiden doğan hukukî ilişki bir borç ilişkisidir. Vergi alacaklısı vergi koyma yetkisine sahip kamu kuruluşlarıdır. Vergi borçlusu ise, vergi kanunlarına göre kendisine vergi borcu terettüp eden gerçek veya tüzel kişilerdir. Mükellef bu ödenmesi zorunlu vergi borcunu çıkardıktan sonra zekâta matrah olan servetini hesap edip bu malî bir ibadet olan zekâtını Allah'ın emrine uyarak, O'nun rızâsına kavuşmayı dileyerek gönül hoşnutluğu ve halis bir niyetle yerine getirmelidir.

Bu görüşün dayandığı ana gerekçe, zekâtın dinî bir mükellefiyet ve ibadet, verginin ise tamamen dünyevî çerçevede kalan kamusal borç ilişkisi olduğu tezidir. Ayrıca, Hz. Ömer'in fethedilen topraklara haraç vergisi koymuş olması da, zekâttan ayrı olarak vergi de konulabileceğinin delili sayılmıştır.

Sosyal dayanışmanın bir gereği olarak vatandaşlar devletin meşrû giderlerine katılmak zorundadır. Devletin nimetlerinden istifade etmek vergi külfetini ödemeyi gerektirir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu sebep ve şartları gerçekleşince devletin zekât dışında adalete dayalı vergi almasının meşrû olduğunu, mükelleflerin de bunu ödemekle yükümlü bulunduklarını ifade etmişlerdir.

b) Bazı İslâm âlimleri ise, zekâtın sosyal amaçlarını ve kamu hukukunun bir parçası olarak devlet tarafından tahsil edilmekte oluşunu ölçü alarak ve İslâm'ın zekât emrini amacı ve işlevi doğrultusunda geniş yorumlayarak zekât ile verginin esasen aynı olması gerektiğini ifade ederler. Onlara göre zekât, müslüman bireyin içinde bulunduğu toplumun kamu harcamalarına, sosyal adaleti kurmayı ve kamu hizmetlerinin en iyi şekilde ifasını hedef alan her türlü yatırım ve gidere ibadet aşk ve heyecanı içinde katılmasıdır. Kur'an'da zekâta tâbi malların tek tek belirtilmeyip sadece bir kısmına işaret edilmiş olması, zekât nisabının ve nisbetinin belirtilmemiş bulunması bunun bir göstergesi sayılabilir. Zekâtın sarf yerlerini bildiren âyet, toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin ilk ve en canlı örneklerini vermeyi hedeflemiş olmalıdır.

Hz. Peygamber ve sahâbe, İslâm'ın bu zekât emrini o günkü müslümanların ekonomik şartlarını da dikkate alarak en iyi şekilde uygulamış ve ör-

neklendirmiştir. Zekât borcunu hesap edip ödemenin gizli mallarda mükellefin kendisine bırakılması, açık mallarda ise devlet eliyle yapılması biraz da pratik zorunluluktan kaynaklanmıştır. Bu husus da zekâtın tek bir malî ödev olduğunu, tahsil zorlukları bulunduğunda bireyin kendi sorumluluğuna bırakılabileceğini gösterir.

Hz. Peygamber zekât tahsilini gözetilen hedefleri sağlayacak kapsamda tutmuş, zekât dışında cebrî bir vergi tahsili yapmamıştır. İslâm'ın fert ve toplum hayatını bütün yönleriyle, prensip itibariyle veya ayrıntıya inerek kuşatıyor olması müslüman toplumlarda genişletilmiş anlamda zekâtın, kamu adına yapılan bütün malî tahsilâtı temsil etmesini de zorunlu kılar.

Batı toplumlarının vergi ödemelerinde içtenliği ve gönüllülüğü sağlayabilmek için vergiyi kutsal bir kamu ödevi olarak tanıttıkları, toplumlarını bu yönde eğitip böyle bir sağduyu oluşturmaya çalıştıkları bilinmektedir. İslâm dini, toplumun imarı ve kamu yararı için âdeta zorunlu olan bu malî katılımı dinin beş esası arasında yer alan bir ibadet olarak takdim etmiş, böylece müslümanlara sosyal güvenliği kurma, yönetilen-yöneten, millet-devlet arasında karşılıklı güveni, saygıyı ve sosyal barışı tesis etme, kamu giderlerine bütün bireylerin içtenlikle katılımını sağlama yönünde önemli bir imkân getirmiştir.

Her iki görüşün de haklı gerekçeleri vardır. Zekâtın toplumsal yönü inkâr edilemediği gibi, zenginliğin toplumun imarı için seferber olması, bireylerin içinde yaşadıkları ve sayesinde çeşitli imkâna kavuştukları toplumlarının yararı için kamu harcamalarına ibadet aşk ve heyecanıyla katılması da çağımızda fevkalâde önem kazanmıştır. Bununla birlikte Kur'an'da zekâtın sarf yerlerinden söz edilirken öncelikli olarak ihtiyaç sahibi şahısların gündeme getirilmesi de anlamlıdır. Bu bizlere, toplumun huzur ve mutluluğunu sağlamanın yolunun bireylerin tek tek huzur ve güvenliğini sağlamaktan geçeceğini öğretmektedir.

Öte yandan, günümüzde gerek fertlerin vergilerini gerektiği şekilde ödemede, gerekse devletlerin serveti vergilendirmede ve topladığı vergileri yerine harcamada kamu vicdanını rahatsız edecek ölçüde mütesâhil veya kusurlu davrandığı, çeşitli baskı gruplarının bütçeden pay alma mücadelesi içinde gerçek ihtiyaç sahiplerinin, kimsesiz ve yoksulların haklarının âdeta unutulduğu da bir gerçektir. Bu itibarla zekât, doğrudan ihtiyaç sahibine ulaşması, toplumda sosyal dengeyi ve barışı kurmada tek başına etkili olması sebebiyle hâlâ önem ve etkinliğini korumaktadır. Zekâtın bu anlam ve önemi, bütün bireyleri kuşatacak ölçüde bir sağlık sigortası ve sosyal gü-

venliğin, kimsesizlik ve işsizlik sigortasının, devlet destekli sosyal dayanışmanın bulunmadığı toplumlarda daha yakından hissedilmektedir. Böyle olunca son tahlilde, söz konusu şartlar muvacehesinde zekâtın vergiden ayrı düşünülmesi, zenginlerin yukarıda belirtilen usul ve esaslara göre zekât borçlarını hesap etmeleri ve onu da hak sahiplerine ulaştırmaları dinî bir mükellefiyet olarak devam etmektedir.

VIII. ZEKÂT VERMENİN ÂDÂBI

Zekât çok yönlü bir kurum, bir farz olduğu gibi, şehâdet ve namazdan sonra İslâm binasının üzerine kurulduğu beş temel esasın da üçüncüsüdür. Bu itibarla müslüman mükellefler bu önemli ibadeti usul ve âdâbına uyarak en iyi ve en güzel bir şekilde yapmalıdırlar. Zekât verirken uyulması arzu edilen kaideler şu şekilde özetlenebilir:

1. Müslüman zekâtını sadece Allah'ın rızâsına kavuşmak için vermeli, bu farîzayı "başa kakmadan" ve "ezâ vermeden" yerine getirmelidir. Yüce Allah sırf kendi rızâsı için yapılan harcamaları kat kat mükâfatlandıracağını, malını gösteriş için sarfedenlerin bu ödemelerinin boşa gideceğini bildirmekte ve şöyle buyurmaktadır:

"Mallarını Allah yolunda sarfedenlerin durumu, her başağında yüz tane olmak üzere yedi başak veren tanenin durumu gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah'ın lutfu geniştir. O her şeyi bilendir.

Mallarını Allah yolunda sarfedip, sonra verdiklerinin ardından başa kakmayan ve ezâ etmeyenlerin ecirleri Rablerinin katındadır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.

Güzel bir söz ve iyilik, peşinden ezâ gelen bir sadakadan daha iyidir. Allah müstağnidir, halîmdir.

Ey inananlar! Allah'a ve âhiret gününe inanmayıp, insanlara gösteriş için malını veren kimse gibi, sadakalarınızı başa kakma ve ezâ etmekle boşa çıkarmayın. Böyle kimsenin durumu, üzerinde toprak bulunan kayanın durumu gibidir. Sağanak yağan bir yağmur isabet ettiğinde onu sert kaya haline getiriverir. Kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah inkâr eden kimseleri doğru yola eriştirmez.

Allah'ın rızâsını kazanmak ve kalplerini sağlamlaştırmak için mallarını sarfedenlerin durumu, yüksekçe tepede bulunan, bol yağmur aldığında ye-

mişlerini iki kat veren, bol yağmur almasa bile çisentisi olan bir bahçenin durumu gibidir. Allah yaptıklarınızı görür" (el-Bakara 2/261-265).

2. Müslüman mükellef temiz ve helâl kazancından zekât vermeli, eğer zekâtını aynî, yani mal olarak veriyorsa, bu malın iyi cinsten olmasına özen göstermeli, kendisine verilmesini istemediği malları başkalarına zekât olarak vermemelidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Ey inananlar! Kazandıklarınızın iyilerinden ve size yerden çıkardıklarımızdan sarfedin. Gözünüzü yummadan ve severek alamayacağınız derecede kötü ve değersiz şeyleri vermeye kalkmayın. Allah'ın müstağni ve övülmeye lâyık olduğunu bilin" (el-Bakara 2/267).

3. Hanefîler'e göre zekâtın, alanın onuru zedelenmemesi ve gösteriş şaibesinden uzak olması için gizlice verilmesi daha iyidir.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise insanları bu ibadeti yapmaya teşvik etmek için zekâtın açıkça verilmesi daha uygun olur.

Bütün fakihlere göre zekât dışındaki gönüllü ödemeleri gizlice vermek efdaldir. Yüce Allah şöyle buyurur:

"*Sadakaları açıkça verirseniz iyi olur. Eğer onları yoksullara gizlice verirseniz sizin için daha iyidir. Böyle yaptığınız için Allah sizin günahlarınızı bağışlar. Allah yapmakta olduklarınızı noksansız bilir"* (el-Bakara 2/271).

4. İbadetlerin en faziletlisi vaktinde eda edilenidir. Zekât mükellefleri de zekât ibadetlerini eda etmede acele davranmalı, onu meşrû bir mazeret olmaksızın geciktirmemelidirler.

5. Mükellef, Allah'tan korkan, müttaki, hayâsından dolayı ihtiyacını insanlara söyleyemeyen kimseleri araştırıp bulmalı ve zekâtını onlara vermelidir. Çünkü verilen zekât onların iffetlerini korumalarına, Allah'a daha çok ibadet etmelerine yardımcı olur. Yüce Allah şöyle buyurur:

"*(Yapacağınız hayırlar) kendilerini Allah yoluna adamış, Allah'a taattan başka düşüncesi olmayan, o sebeple yeryüzünde dolaşıp kazanmaya imkân bulamayan, durumunu bilmeyen kimselere karşı gösterdikleri iffetten dolayı onlarca zengin sanılan fakirlere verilmelidir. (Habibim) sen onları görünce yüzlerinden tanırsın. Çünkü onlar yüzsüzlük ederek insanlardan istemezler. Yaptığınız ve yapacağınız hayırları Allah eksiksiz bilir ve karşılığını verir "* (el-Bakara 2/273).

Yukarıda anılan âyetlerde teşvik edilen hayırlardan ve sadakadan birinci derecede kastedilen zekât, sonra da gönüllü malî ödemelerdir.

6. Zekâtın, kendilerine zekât verilebilecek akrabaya ödenmesi daha faziletlidir. Zekât öncelikle -varsa- muhtaç olan erkek veya kız kardeşlere, sonra bunların çocuklarına, sonra muhtaç amcalara, halalara, bunların çocuklarına ve daha sonra da diğer akrabalar, komşular ve meslektaşlara verilmelidir.

7. Zekât, öncelikle malın bulunduğu yerde yaşayan fakirlere verilmelidir. Ancak o bölgenin dışında fakir akraba veya daha muhtaç kimseler varsa onlara göndermek tercih edilebilir.

8. Yüce Allah Tevbe sûresi 103. âyette Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurur: *"Onların mallarından sadaka (zekât) al ki bununla onları (günahlardan) temizleyesin, onların sevaplarını arttırıp yüceltesin. Onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir. Allah çok iyi işiten ve bilendir"*. Bu emre uyarak Hz. Peygamber zekât getiren veya gönderenlere *"Allahım, filânın ailesine bereket ver"* (Buhârî, "Zekât", 64) anlamında dua etmiştir. Zekât toplayan görevlinin zekâtını aldığı mükellefe dua etmesi zâhirî fakihlerine göre vâciptir. Hz. Peygamber'in zekât memurlarına, mükelleflerden zekât topladıktan sonra dua etmeleri hususunda bir emir vermemiş ve bunu onların takdirlerine bırakmış olduğunu dikkate alan fakihler çoğunluğu dua etmenin müstehap olduğunu söylemişlerdir.

O halde zekât verenin "Allahım, bu zekâtı faydalı, ihtiyaç giderici kıl!"; zekât alanın da "Allah mallarını bereketlendirsin" gibi şükür anlamlarını taşıyan dua etmeleri iyidir.

9. Müslümanın zekâtını mutlaka kendisi vermesi şart değildir. Bu farîzanın edası için güvenilir bir müslümanı vekil tayin edebilir.

Mâlikî fakihlerinden bazıları riyâ ve insanların bu husustaki övgülerinden kaçınmak için vekil vasıtası ile zekât vermeyi müstehap, daha iyi görmüşlerdir.

Zekât veren kişinin, fakire verdiği şeyin zekât olduğunu bildirmemesi daha iyidir. Çünkü bu zekâttır diye bildirmek, alanı, özellikle zekât aldıklarını gizlemek isteyen veya muhtaç oldukları halde almaktan çekinen kişileri tedirgin edebilir, onları incitebilir. Ahmed b. Hanbel'in, "Zekâtı verirken bunun zekât olduğu söylensin mi?" sorusuna "Bu sözle incinmesine ne gerek var, zekâtını verir ve susar. Yüzüne vurmasına ne gerek var" dediği nakledilir.

Bazı Mâlikî bilginleri de "Zekât olduğunu söylemesi mekruhtur, çünkü fakirin gönlünü incitmektedir" demişlerdir.

IX. FITIR SADAKASI

Fıtr sözlükte "orucu açmak", **fıtra** da "yaratılış" anlamına gelir. Türkçe'de **fitre** şeklinde söylenen "fıtır sadakası" dinî bir terim olarak şöyle tanımlanabilir: "Ramazan bayramına kavuşan ve temel ihtiyaçlarının dışında belli bir miktar mala sahip olan müslümanların kendileri ve velâyetleri altındaki kişiler için yerine getirmekle yükümlü oldukları malî bir ibadet"tir.

Fıtır sadakasına baş zekâtı ve beden zekâtı da denmektedir. Bu isimlendirmeler onun şahsa bağlı, şahıs başına konmuş bir malî yükümlülük olması özelliğine dayanmaktadır.

Fıtır sadakası, ramazan orucunun farz olduğu hicrî 2. yılın Şâban ayında, zekâttan önce farz kılınmıştır. Dinî bir yükümlülük oluşunun dayanağı hadislerdir. Bu hadisler aynı zamanda Hz. Peygamber devrindeki fıtır sadakası uygulamalarını da göstermektedir.

Abdullah b. Ömer'in rivayetine göre: "*Hz. Peygamber fıtır sadakasını 1 sâ‘ (ölçek) hurma ve 1 sâ‘ arpa olmak üzere köle, erkek, kadın, küçük ve büyüklere farz kılmış ve insanlar (bayram) namazına çıkmadan önce verilmesini emretmiştir"* (Buhârî, "Zekât", 76; Müslim, "Zekât", 12).

Bu konuda Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen bir rivayet de şöyledir: *"Biz Peygamber devrinde fitreyi yiyecek maddelerinden 1 sâ‘ olarak verirdik. O zaman bizim yiyeceğimiz arpa, kuru üzüm, hurma ve keş (yağı alınmış peynir) idi "* (Buhârî, "Zekât", 74).

Yukarıdaki hadislerin yanı sıra hemen bütün kaynaklarda fıtır sadakası ile ilgili benzer anlamda başka hadisler de nakledilir.

Bu konudaki hadislerin değerlendirilmesi ile dört fıkıh mezhebinde fıtır sadakası emrinin kesin ve bağlayıcı bir yükümlülük içerdiği sonucuna varılmıştır. Ancak böyle bir durumda farz ve vâcip terimlerini eş anlamlı kullanan ve hükmün dayanağını oluşturan delilin zannîlik ve katîliği arasında fark gözetmeyen Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler fıtır sadakasının farz olduğunu söylemişlerdir.

Hanefîler ise, ilgili hadislerin rivayet yollarını dikkate alarak fıtır sadakasının farz değil, vâcip olduğu görüşüne varmışlardır. Hanefîler'e göre farz, kesin delil ile sabit olan hükümdür; vâcip ise zannî delil ile sabit olan hükümdür. Ancak vâcip de farz gibi amelî yönden gereklilik ifade eder. Bunun için Hanefîler'e göre de fıtır sadakası, yerine getirilmesi gerekli malî bir ibadettir. İfa edilmemesi dinî sorumluluğu ve âhirette cezayı muciptir.

A) FITIR SADAKASININ ÖNEMİ

Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste fıtır sadakasının, oruçluları gereksiz ve çirkin sözlerinden (günahlarından) arındırmak ve yoksullara gıda temini için farz kılındığı bildirilir (Ebû Dâvûd, "Zekât", 17; *Müsned*, II, 277). Hadisten anlaşıldığına göre fıtır sadakası, oruç tutan müslümanın, oruçluya yakışmayan davranışlarla zedelenen ibadetinin eksikliklerini tamamlar, aynı zamanda yoksulların bayram sevincine katılmalarını sağlar.

Fıtır sadakası -zekâttan farklı olarak- geniş bir mükellef kitlesi tarafından yerine getirilir. Bu sayede her müslüman, yoksul din kardeşine malî yardımda bulunmanın sevincini yaşar, devamlı bağış almanın ezikliğinden bir an için dahi olsa kurtulur. Ramazan boyu tuttukları oruçlarla ruh yapıları güçlenen fakirler, maddî yönden de güç kazanarak zenginlerle birlikte ve aynı coşku ile bayrama iştirak ederler. Karşılıklı sevgi ve kardeşlik bağları pekişir; böylece toplumda kaynaşma, paylaşma ortamı oluşur.

B) FITIR SADAKASIYLA MÜKELLEFİYET

Fıtır sadakasının dinen gerekmesinin (vücûb) sebebi, ilgili hadislere dayanılarak "sağ olma" (sağ olarak ramazan bayramına kavuşmuş olma) şeklinde belirlenmiştir. Bu yüzden, fıtır sadakası, fıkıh eserlerinde "baş"a izâfe edilerek "zekâtü'r-re's" (baş zekâtı) şeklinde anılmıştır. Bir başka anlatımla, fıtır sadakası yükümlülüğü, yüce Allah'ın kişiye (ve velâyeti altındakilere) canını bağışlamış olmasına karşılık bir şükran davranışı olmak üzere konmuş bir hükümdür. Bu sebeple fıtır sadakası Türkçe'de "can, baş sadakası" diye de anılır. Ayrıca bu ibadet o yılın oruç farîzasını eda edebilen müslüman bakımından, bunu nasip etmesinden ötürü ulu yaratanına şükürde bulunma anlamı da taşır. Nitekim Şâfiîler ramazan orucunu fitrenin ikinci bir vücûb sebebi saymışlardır. Ancak fıtır sadakasının vâcip olması için ramazan orucunu tutmuş olmak şart değildir.

Vücûb şartı, sebebi meydana gelmiş olan hükümle yükümlü sayılmak için aranan şartları ifade eder. Yukarıda belirtildiği üzere (ramazan bayramı vaktinde) sağ olarak bulunma fıtır sadakasının vücûb sebebidir. Ancak sebebin bulunması, söz gelimi kendi ihtiyaçlarını dahi karşılayamayan fakir bir müslümanın belirtilen vakte sağ olarak kavuşması onun fıtır sadakası yükümlüsü olduğunu göstermez. Yükümlü sayılmak için bazı şartların bulunması gerekir ki, bunlar fıtır sadakasının vücûb şartlarıdır.

Fıtır sadakası ile ilgili hadisler, genel olarak bütün müslüman fertler için fıtır sadakası ödenmesi gereğini belirtmektedir. Bununla birlikte, bir kimsenin ister kendisi ister kendi dışındaki kişiler bakımından fıtır sadakası yükümlüsü sayılması için bulunması gereken şartlar ve bu şartların kapsamı ile ilgili olarak mezhepler arasında ictihad farklılıkları vardır.

1. Müslüman Olmak. Fıtır sadakasının vâcip sayılması için yükümlünün müslüman olması gerektiği hususunda İslâm bilginleri fikir birliği içindedirler. Ancak, Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen bir görüşe göre, gayri müslim bir kimsenin bakmakla yükümlü olduğu müslüman yakınının fitresini ödemesi gerekir. Öte yandan Hanefî bilginlere göre bir müslüman, gayri müslim olan kölesinin fitresini vermekle de yükümlüdür.

2. Mal Varlığı. Hanefîler'e göre fıtır sadakası yükümlüsü sayılmak için kişinin varlıklı olması gerekir. Varlıklı olma ölçüsü, zekâtta olduğu gibi nisab miktarına, meselâ -bu iki meblağ kıymetçe eşit olduğunda- 20 miskal altın veya 200 dirhem gümüş kıymetine denk mala sahip olmaktır. Yine zekâtta olduğu gibi temel ihtiyaçlar (havâic-i asliyye) bu miktarın dışındadır. Ancak zekâttan farklı olarak, fıtır sadakasının vücûbu için sahip olunan malın "artıcı" özellikte olması ve üzerinden bir yıl geçmiş bulunması gerekmez.

Bir başka anlatımla, Hanefîler'e göre meskeni, ev eşyası, elbiseleri, bineği, silâhı ve ailesinin bir yıllık geçim masrafları ile borçları dışında artıcı nitelikte olsun olmasın 20 miskal altın değerinde malı olan kimse -bu mala sahip olduktan sonra bir yıl geçmiş olma şartı da aranmaksızın- fıtır sadakası ile yükümlüdür.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, fıtır sadakasının vücûbu için zenginlik ölçüsü olan nisaba mâlik olmak şart olmayıp, zengin fakir her müslüman fitre ile yükümlüdür. Ancak bu bilginlere göre fıtır sadakası yükümlülüğü için kişinin, temel ihtiyaçlarının yanı sıra bayram günü ve gecesine yetecek kadar azığa sahip olması şarttır. Mâlikîler'e göre, ödeyebilme umudu varsa, kişi borç alarak fitre vecîbesini yerine getirmelidir.

Fıtır sadakası ile yükümlü olan kimse sahip olduğu malı kaybetse veya bu mal nisabın altına düşse de fitre yükümlülüğü sona ermez. Fakat fitre borcu olan bir mükellef ölürse -Hanefîler'e göre- bu borç terekesinden ayrılıp ödenmez; ancak mirasçıları kendiliklerinden öderlerse bu iyi olur. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise terekeden fitre borcu ödenmelidir.

Klasik kaynaklarda fıtır sadakasıyla mükellefiyet için hürriyet şartından söz edilir ve kölelerin fıtır sadakasıyla mükellef olmadıkları belirtilir. Bunun

da sebebi, o dönemlerde bütün toplumlarda yaygın olarak bulunan kölelerin, yine mevcut telakkiler sebebiyle mülkiyet hakkının bulunmayışıdır. Bunun için de kölelerin fitrelerinin sahipleri tarafından verilmesi gerektiği belirtilmiştir.

3. Ehliyet. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, fıtır sadakasının malî yükümlülük yönü ağır bastığı için, yükümlünün âkıl ve bâliğ olması şart değildir. Konuya bu açıdan bakan üç mezhep imamının yanı sıra Hanefî imamlardan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, mal varlığına ilişkin şartı taşıyan küçüğün ve akıl hastasının malından da fıtır sadakası verilmesi gerekir.

Fıtır sadakasında ibadet yönünü üstün kabul eden İmam Muhammed ve Züfer'e göre ise böyle kişilerin malından fıtır sadakası verilmesi gerekmez.

4. Velâyet ve Bakmakla Yükümlülük. Kişinin kendi dışındaki kimselerin fıtır sadakası ile yükümlü sayılması için, bunların kendi velâyeti altında olan ve bakmakla mükellef bulunduğu kimselerden olmaları gerekir. Buna göre:

Gerekli mal varlığına sahip bulunan bir müslüman, velâyeti altında bulunan ve mal varlığı fıtır sadakası ödemeye elverişli olmayan küçüklerin, akıl hastalarının ve akıl zayıflarının (ma'tûh) fıtır sadakasını ödemekle yükümlüdür. Dört mezhebe göre, mükellefin bulûğ çağına gelmemiş çocukları ile akıl hastalığı veya zayıflığı sebebiyle velâyeti altında bulunan büyük çocukları ve diğer yakınları bu kapsamdadır.

Bunların dışındaki kimselere gelince:

Hanefîler'e göre, vefat eden oğulun çocukları ve -müslüman olsun gayri müslim olsun- ticaret amacıyla alınmış olmayıp hizmet amacıyla bulundurulan köleler için fitre ödenmesi gerekir. Buna karşılık kişinin, bakımını üstlendiği kişiler de olsa, ana babası, büyük çocukları, karısı, kardeşleri ve diğer yakınları için fitre ödemesi gerekmez. Fakat vekâletleri olmadığı halde bunlar için ödeme yapsa geçerli olur.

Hanefîler dışındaki bilginlere göre ise, kendisine fitre vâcip olan kişinin -gücü varsa- müslüman ve bakmakla yükümlü olduğu (ana baba gibi) akrabası, karısı ve köleleri için de fitre vermesi gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre, evli kadınlar fitrelerini kendileri öderler. Mâlikî mezhebinde, babanın kız çocuğu ile ilgili fitre yükümlülüğü kızın koca evine intikali zamanına kadar devam eder.

5. Vakit. Hanefîler'e göre fıtır sadakası ramazan bayramının 1. günü fecrin doğuşu ile (tan yeri ağarınca) vâcip olur. Çünkü fitre bayrama izâfe edilmiş, ona ait kılınmıştır. Böylece oruç tutmanın haram olduğu bir günde, fitre ile fakir müslümanların sevindirilerek bayrama iştirakleri amaçlanmıştır.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise fitre ramazanın son günü güneşin batması ile vâcip olur.

Bu durumda Hanefîler'e göre bayram gecesi müslüman olan kişinin, veya o gece doğan çocuğun fitresinin verilmesi gerekir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise bu kişiler fitre ile mükellef değillerdir. Hanefîler'e göre ramazan bayramının ilk günü fecrin doğumundan önce vefat eden veya fecirden sonra doğan çocuk için fitre vâcip olmaz. Fakihlerin çoğunluğuna göre bu iki durumda da kişilere fitre yükümlülüğü doğar.

C) ÖDEME VAKTİ

Yukarıda belirtildiği üzere, fıtır sadakası ile yükümlü olma vakti (vücûb vakti) Hanefîler'e göre ramazan bayramının 1. günü tan yerinin ağarması, çoğunluğa göre ise ramazanın son günü güneşin batması anıdır. Fıtır sadakasını yerine getirmenin geçerliliği (sıhhati) için hangi zaman dilimi içinde ödenmiş olması gerektiği hususunda da farklı ictihadlar vardır.

Önce belirtilmelidir ki, dört mezhepte de fıtır sadakasının ramazan bayramından bir veya iki gün öncesi ile bayram namazı vakti arasında kalan süre içinde geçerli olarak "edâ" edilebileceği görüşleri hâkimdir. Bu süreden öncesi ve sonrası hakkındaki görüşler özetle şöyledir:

Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüşe göre fıtır sadakası, ramazan ayının girmesinden itibaren ödenebilir. Ramazan ayı girmeden bile verilebileceği görüşünde olanlar vardır. Bayram gününden sonraya bırakılması halinde de fitre yükümlülüğü devam eder ve ilk fırsatta ödenmesi gerekir.

Şâfiî mezhebine göre, fitre ramazan ayının başlangıcından itibaren ödenebilir, daha önce ödenmez. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise ancak ramazan bayramından bir veya iki gün önce verilebilir, daha önce verilemez. Diğer taraftan bu üç mezhebe göre, fitrenin bayramın 1. günü güneşin batışına kadar eda edilmesi geçerlidir. Özürsüz olarak bu vakitten sonraya bırakılması haramdır ve geciktirmekten ötürü fitreyi yerine getirmekle yükümlü olan kişi günahkâr olur. Fakat fitre borcu zimmetten düşmediği için, daha sonraki günlerde kazâ yoluyla yerine getirilmesi gerekir.

Özet olarak, bütün mezheplere göre, fitrenin Hz. Peygamber'in uygulamasına binaen bayram namazına gitmeden önce verilmesi müstehaptır. Bununla birlikte bilginler, yine Hz. Peygamber'in hadislerinde ifade edilen yoksulların ihtiyaçlarının giderilmesi amacına uygun olarak fitrenin bayramdan bir-iki gün önce ödenmesini teşvik etmişlerdir. Fitrenin bayramın birinci gününden sonraya bırakılması ise câiz değildir; ancak zamanında ödenmemiş olmasından dolayı fitre yükümlülüğü sona ermez.

D) FITIR SADAKASININ ÖDENMESİ

a) Miktarı

Fıtır sadakası ile ilgili hadislerde Hz. Peygamber zamanında bu malî mükellefiyetin hurma, arpa, kuru üzüm gibi o dönemin yaygın gıda maddelerinden 1 sâ‘ (ölçek) olarak ödendiği belirtilmekle beraber, yine bu devirde buğdaydan da 1/2 sâ‘ olmak üzere fitre verildiğini gösteren hadisler vardır.

Abdullah b. Sa‘lebe'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber'in buğdaydan 1/2 sâ‘ fıtır sadakası vermeyi emrettiği ifade olunmuştur (bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 20).

Ayrıca Abdullah b. Abbas, Basra Camii minberinde ramazanın son günü okuduğu bir hutbede Basralılar'a Hz. Peygamber'in fıtır sadakası uygulamasını öğretirken, Rasûlullah'ın hurmadan 1 sâ‘, buğdaydan 1/2 sâ‘ takdir etmiş olduğunu bildirmiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 20).

Buğdaydan verilecek fitre miktarının, fitre verilecek maddelere ve miktarlarına ilişkin hadislerde belirtilmesinin yanı sıra, bu miktarın Muâviye zamanında tesbit edilmiş olduğunu bildiren rivayetler de vardır. Bu hususta Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen bir rivayet şöyledir:

"Biz fıtır sadakasını Hz. Peygamber zamanında taamdan 1 sâ‘, hurmadan 1 sâ‘, arpadan 1 sâ‘ ve kuru üzümden 1 sâ‘ olarak verirdik. Muâviye zamanına kadar bu böyle devam etti. Muâviye halifeliği zamanında hacca geldi, minbere çıkarak bir konuşma yaptı ve şöyle dedi: 'Ben iki müd (1/2 sâ‘) Şam buğdayının, 1 sâ‘ hurmaya eşit olduğunu görüyorum'. Bundan sonra insanlar onun görüşünü kabul ederek, buğdaydan fıtır sadakasını 1/2 sâ‘ olarak vermeye başladılar" (bk. Buhârî, "Zekât", 76).

Bu hadis ve haberleri değerlendiren fakihler fıtır sadakasının cins ve miktarlarını aşağıdaki şekilde tesbit etmişlerdir:

Hanefîler'e göre fıtır sadakası buğday, arpa, hurma ve kuru üzüm olmak üzere dört nevi gıda maddesinden verilir. Bunlar içinde buğdaydan (buna buğday unu ve kavut da dahildir) 1/2 sâ', diğerlerinden 1 sâ' fitre verilir.

Şâfiîler'e göre fitre her çeşit hububattan, hurma ve kuru üzümden 1 sâ' olarak verilir. Ancak fitre ülkede veya mükellefin bulunduğu bölgede en çok tüketilen gıda maddelerinden biri olarak ödenmelidir.

Mâlikîler'e göre fitre buğday, arpa, darı, hurma, kuru üzüm, keş gibi gıda maddelerinden olmak şartıyla, bunların ülkede en çok tüketileninden 1 sâ' olarak verilir.

Hanbelîler'e göre ise fitre, naslarda zikredilen buğday, arpa, hurma, kuru üzüm ve keşten 1 sâ' olarak verilir. Bu maddeler bulunmaz ise diğer hububat ve meyve türlerinden verilebilir.

Görüldüğü gibi fitre fakihlerin çoğunluğuna göre, buğday dahil yukarıda sayılan bütün gıda maddelerinden 1 sâ' olarak verilmektedir. Hanefîler'e göre diğerlerinde aynı olsa da buğdaydan 1/2 sâ' verilmektedir.

Sâ', bir hacim ölçüsü birimi olup 2.75 litredir.

Klasik fıkıh kaynaklarındaki bilgi ve ölçüler böyledir. Ancak, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar dikkatlice izlendiğinde ve fıtır sadakasının mahiyeti ve gayesi de göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde fitrenin bu gıda maddelerinden biriyle ve bu ölçülere göre ödenmesinin yeterli, hatta doğru olmayacağı söylenebilir. Çünkü rivayetler, o dönemde bu gıda maddelerinin toplumun temel tüketim maddeleri olduğunu ve miktarlar arasında da denkliğin bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan fitre ile, bir fakirin içinde yaşadığı toplumun hayat standardına göre bir günlük yiyeceğinin karşılanması ve onun da müslüman toplumun üyesi olmanın hazzına ve bayram sevincine iştirak ettirilmesi hedeflenmiş olmalıdır. Bu ve benzeri mülâhazalardan hareketle günümüz İslâm bilginleri, fıtır sadakasının tesbiti konusunda iki ölçüden birinin esas alınması gerektiği görüşündedir:

1. Hadislerde geçen gıda maddelerinin 1'er sâ'ının para cinsinden ortalamasının alınması. Bu uygulama ile, ramazan ayında kuru üzüm, hurma, buğday ve arpa gibi maddelerin çeşitli kalitelerine göre belirlenmiş birbirinden çok farklı birçok rakamın ortaya çıkması ve müslümanların bu durum karşısında tereddüde düşmesi önlenmiş olacaktır.

2. Fitre miktarı olarak, bir şahsın bir günlük normal yiyeceğini sağlayacak miktarın ölçü alınması. Bu miktarın hadislerde zikredilen gıda maddele-

rinden en ucuzunun bedelinden daha düşük olmaması da gerekir. Bu usul benimsendiğinde fitre verilecek fakirin hayat şartlarına göre bir günlük gıda ihtiyacı değil fitre veren kimsenin kendi günlük gıda tüketim ortalamasının ölçü alınması, fitrenin mâna ve gayesine daha uygundur. Kur'an'da yemin kefâretiyle ilgili olarak *"Ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek"* (el-Mâide 5/89) ifadesi böyle bir ölçünün alınmasını haklı ve gerekli kılmaktadır. İmam Şâfiî'nin ictihadı da, herkesin ortalama olarak tükettiği yiyecek maddelerinden fitre vermesi gerektiği şeklindedir (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 59).

b) Ödeme Şekli

Fitre bir ibadet olduğundan, bu vecîbenin geçerli olarak yerine getirilmiş olması için niyet şarttır. Fitre ayrılırken niyet edilebileceği gibi, onu verirken de niyet edilebilir. Niyet, bu ödemeyi Allah rızâsı için fitre olarak yaptığını gönülden geçirmek veya dil ile söylemekten ibarettir. Bunu fakire verirken "bu fitredir" demeye gerek yoktur.

Fakihlerin çoğunluğuna göre fitre kıymet (para) olarak ödenemez. Hangi gıda maddesinden ödenecekse, -ki bu, o bölgenin en çok tüketilen maddesi olacaktır- o maddeden verilmelidir. Hanefîler'e göre fitre para olarak da verilebilir. Hatta bu usul, fakire acil ihtiyacını giderme imkânı vereceğinden daha uygun bulunmuştur.

Tekrar ifade edelim ki, hadislerde fitre ölçüsü olarak tesbit edilen ve ileri dönemlerde de ölçü alınmaya devam edilen bu miktarlar asgari sınırlardır. Bu gıda maddeleri ve miktarlar, İslâm'ın ilk tebliğ edildiği çevrenin maddî şartları ve beslenme imkânlarına göre belirlenmiştir. Bu konudaki Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri, fakirlerin böyle günde el avuç açmaktan kurtarılması, onların da doyurulup bayram sevincine iştirak ettirilmesi yönündedir. Fitre ödenirken bu gaye ve ölçülerin göz önünde bulundurulması, bu dinî mükellefiyetin hikmetlerine daha uygun düşmektedir. O halde kişi ekonomik durumuna ve içinde yaşadığı ortama göre fakirin en az bir günlük yiyecek-içecek ihtiyacını karşılayacak bir parayı fitre olarak tesbit edip vermelidir. Şöyle ki, ailenin bir aylık mutfak masrafı otuz güne, sonra aile fertlerinin sayısına bölünür. Çıkan rakam kişinin kendi ekonomik seviyesine göre ortalama bir günlük gıda masrafını gösterir.

Fitre ödemesinin "temlik" sûretinde yapılması gerekir. Meselâ fitre mükellefinin, bir fakirden alacağına mahsup ederek ona fitre ödemesi geçerli olmaz.

c) Fitre Verilebilecek Kimseler

Fıtır sadakasının sarf yerleri ile zekâtın sarf yerlerinin aynı olduğu hususunda fakihler görüş birliği içindedirler. Buna göre, zekât verilemeyen kimselere fitre de verilemez. Şu kadar var ki, gayri müslimlere zekât verilemeyeceği noktasında bilginler ittifak etmiş olmakla birlikte, Ebû Hanîfe'ye göre İslâm ülkesi vatandaşı olan Ehl-i kitaba (zimmî) fitre verilebilir. Ebû Yûsuf'a ve fakihlerin çoğunluğuna göre ise zimmîye fitre verilemez. Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf'un görüşü fetvada esas alınmıştır.

Kendilerine fitre verilemeyecek kişiler şunlardır: Dinen zengin sayılanlar, fitre yükümlüsünün zevcesi, usulü (ana-babası, dede ve nineleri), fürûu (çocukları ve torunları), bakmakla yükümlü olduğu yakınları. Zenginlik hakkında değişik ölçüler belirtilmiştir; Hanefîler'e göre, artıcı nitelikte olsun olmasın nisab miktarı malı olan kişiye fitre verilemez.

Fitre verilirken, mükellefin bulunduğu yerdeki fakirlere, uzakta otursalar da fakir akrabalara, iyi ahlâk sahibi ve geliri giderini karşılayamayanlara öncelik verilmelidir.

Bir kimse fitresini bir fakire verebileceği gibi, birkaç fakire de dağıtabilir. Ayrıca birçok kişi de fitrelerini bir fakire verebilirler.

Dokuzuncu Bölüm

Hac ve Umre

I. İLKELER ve AMAÇLAR

İbadetler öz ve amacı itibariyle kulun yaratanı ve O'nun üstün kudreti karşısında aczini itiraf etmesi, kendini kuşatan sonsuz zaman dilimi, uçsuz bucaksız varlıklar âlemi içinde konumunu bilip ona göre tavır alması ve bu ruh hali içinde O'nunla iletişim kurması demek olduğundan neticede bireyin mutluluğuna, bireyin kendisini tanımasına, kendisiyle ve toplumla barışık yaşamasına, bunun devamında da toplumsal huzur ve barışın kurulmasına hizmet eder. İbadetlerin taşıdığı hikmetler bu sıra dahilinde özetlenebilirse de, bir dine mensup olanların yeryüzünde tek bir cemaat oluşturarak yılda bir defa belli bir yer ve zamanda birlikte ibadet etmesi demek olan hac ibadetinde durum biraz daha farklıdır.

Kutsal zaman ve mekân inancı hemen bütün dinlerde mevcuttur ve esasen haccın temelinde, ulûhiyyetin herhangi bir yerde tecellîsine ilişkin inanç yatar. İslâm dininde de, kutsal mekân ve zaman telakkisi hac ibadeti bünyesine yerleştirilmiştir.

Hac sözcüğünün "kasıt, yöneliş ve yürüyüş" anlamına gelmesi, bir bakıma hac ibadetine saygınlık ve kutsiyet atfedilen birtakım özel mekânlar üzerinden Allah'a yürünmesi şeklinde sembolik bir mahiyet kazandırır.

Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle hac törenleri, bu törenlerin yapılacağı zaman ve yerlere ilişkin olarak kullanılan "haram aylar, belde-i haram, hurumâtullâh, şeâirullah" vb. ifadeler, sembolik saygınlık ve kutsiyet ifadeleridir (meselâ bk. el-Mâide 5/1, 2; el-İsrâ 17/1; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67).

Haccın nostaljik boyutu, inanan bir kimsenin inanç kökleriyle bağlantısını tazelemesi bakımından önemlidir. Müslümanlık açısından düşünüldüğünde İslâm peygamberinin ve arkadaşlarının tevhid ve adaleti hâkim kılma mücadelesi, bu süreçte yaşanmış acı tatlı anılar, âdeta bir film şeridi gibi bu kutsal mekânları ziyaret eden kişinin gözünün önünden geçer. Bu nostalji, inanan kişiye daha yoğun bir dinamizm kazandırır ve daha üst düzeyde bir sahiplenme şuuru verir.

Haccın lâhûtî boyutu, mahşeri andırmasıdır. Farklı dil, ırk, bölge ve kültürlere, sosyal konum ve ekonomik güce sahip insanların eşit statüde ve aynı renk ve tip elbiseler içinde toplanması, akın akın koşuşturması ve topluca ibadetler etmesi, bir bakıma âhirette yaratıcının huzurunda dirilişi ve toplanışı hatırlatır. Hac mümini âhiretteki bu diriliş ve toplanmaya hazırlar, bu bilinci kazanmasında ona yardımcı olur.

Gerçekten de hac ibadetinde müslüman, İslâm'a gönül vermiş olmanın mutluluğunu ve hazzını daha yakından idrak eder, yeryüzündeki bütün müslümanlarla birlikteliğin ve kardeşliğin kolektif şuuruna erer. Dünyanın çeşitli bölgelerinden âdeta her biri bir temsilci ve gözlemci sıfatıyla Mekke'ye akın eden müslümanlar, mîkāt denilen belirli sınırlarda dünyayı, dünyevî farklılığı, hatta bencilliği ve ihtirasları temsil eden elbiselerini çıkarıp hepsini eşitleyen, birleştiren, onları dünya Müslümanlığının bir üyesi olmanın bilincine erdiren ihram elbiselerini giyerler. Artık "ben" yok, "biz" vardır. Müminler bir ufuktan diğerine akan beyazlar seli içinde yok olur, âdeta ölmeden önce ölümü ve âhiret hayatını yaşarlar.

İhram, kişinin kendini geçici kaygı ve bağımlılıklardan kurtarışının sembolüdür. İhram süresince toplumsal barışı ve bütünlüğü bozucu, bencilliği uyandırıcı, geride bırakılan geçici haz ve menfaatleri hatırlatıcı mahiyetteki her türlü eşya ve fiiller yasaklanmıştır.

Arafat vakfesi, insanın dünyaya ayak basışını ve kıyamette Allah'ın huzurunda bekleyişini hatırlatır. Hac ruhun Allah'a yükselişini temsil ettiğinden, **Kâbe** hedef değil, belki sonsuzluğa ve bu mânevî atmosfere geçişin başlangıcıdır. Kâbe etrafında dönerek gerçekleştirilen **tavaf**, kâinatın ve yaratılışın özeti, teslimiyetin ve ilâhî kadere boyun eğişin sembolü sayılır. Koşmak anlamına gelen **sa'y**, bir canlılık, bir arayıştır, esbaba tevessüldür. Hacda dıştan

bakıldığında sembolik davranışlar şeklinde gözüken her ibadetin ve şeklin bir anlamı, mümini eğitici ve bilinçlendirici bir yönü vardır. Hac ibadeti esnasında bu anlam ve bilinci yakalayabilen, haccın hikmetlerine nüfuz edebilen müminler, eski hata ve günahlarından arınarak hayata yeni bir canlılık ve şuurla dönerler. Hac onların hayatında kalıcı etkilere sahip bir dönüm noktası olur. Müminin yükümlülük şartları gerçekleştiğinde bir an önce hacca gitmesinin tavsiye edilmiş olmasının bir anlamı da budur. Esasen hac ibadeti, bir bakıma, hem İslâm'daki diğer ibadetlerin topluca ve bir arada sergilenişi görünümündedir, hem de namaz, oruç ve zekât ibadetlerinden izler taşır. Hacca giden mümin, namazlarda yönelip durduğu Allah'ın evine bizzat gelmiş, namazda yaşadığı Allah'la buluşma şuurunu daha yakından hissetmeye başlamıştır. İhrama girmek, namazdaki iftitah tekbiri mesabesindedir; her ikisinde de dünya arkada bırakılmaktadır. İhramlının özel günlerde birtakım dünyevî zevklerden geri durması da oruç ibadetini çağrıştırır. Hac bir yönüyle de toplumsal bütünleşme, kaynaşma ve arınmanın bir anlamda üniversal çapta gerçekleştirilmesidir. Peygamberimiz'in, Allah rızâsı için hacceden ve haccın özel günlerinde cinsel ilişkiden ve diğer yasaklardan sakınan kimsenin anasından doğduğu gün gibi günahlarından arınmış olarak memleketine döneceği şeklindeki ifadesi (Buhârî, "Muhsar", 9-10; Müslim, "Hac", 438), haccın her bakımdan bir büyük arınma oluşuyla ilgilidir.

Haccın dünyevî-insanî boyutu da vardır. Hac başta inananların bir güç gösterisi mahiyetindedir. Hacda dünyanın dört bir tarafından gelen müslümanlar, hem dayanışma ruhunu daha derinden ve daha coşkulu hissetmiş hem de birbirlerinin yanında ve arkasında olduklarını, birbirlerini desteklediklerini münasip bir dil ile başkalarına göstermiş olurlar. Hac bu dayanışma ruhunun canlı tutulmasının bir vesilesidir. Görüşüp tanışmaya vesile olması yanında hac, bir yönüyle de üretilen bilginin tanıtımının yapılacağı uluslararası bir fuar içeriği de taşır.

Hac esnasında günlük giysilerinden soyunup, bembeyaz lekesiz ihram örtülerine bürünen müslümanlar, her türlü gösteriş ve alâyişten uzaklaşmayı, ziynet ve servetle böbürlenmemeyi, insanlar arasındaki eşitliği, ölümü ve ötesini hatırlamayı fiilen yaşayıp öğrenmeleri yanında, kötü arzu ve alışkanlıklarından da sıyrılıp, tertemiz yeni bir yaşayışa başlama iradesini de sergilerler. İhramlı için konulan yasaklar, hiç kimseye hatta haşerelere bile zarar vermeme, bütün yaratıklara şefkat ve merhamet, zorluklara sabır, kısaca kişiye düzenli ve disiplinli yaşama melekesi kazandırır. Böylece hac farîzasını eda eden müslümanlar, Allah'ın hoşnutluğunu kazandıkları gibi çevresindekilere faydalı olma, hiç değilse zarar vermeme alışkanlığı kazan-

mış olurlar. Hz. Peygamber işte bu anlayışla haccedenler için *"Kim Allah için hacceder de (bu esnada, Allah'ın rızâsına uymayan) kötü söz ve davranışlardan ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, (kul hakkı müstesna) annesinin onu doğurduğu günkü gibi (günahlarından arınmış olarak hacdan) döner"* (Buhârî, "Hac", 4; Müslim, "Hac", 438) buyurmuştur.

Haccın sebebi ve namazlarda kıblegâhımız olan Kâbe, yeryüzünde Allah'a ibadet için yapılan ilk binadır. Allah'ın emri ile Hz. İbrâhim ve oğlu Hz. İsmâil tarafından Mekke'de yapılmıştır. İnşaat tamamlandıktan sonra, Cibrîl (a.s.) tavafın ve haccın nasıl yapılacağını fiilen göstermiş; Hz. İsmâil de bunu Hicaz halkına ögretmiştir. Hz. İbrâhim'den sonra müşrikler tarafından haccın zamanı ve eda edilişi üzerinde yapılan tahrif ve değişiklikler, Resûl-i Ekrem'in Vedâ haccındaki uygulaması ile tekrar aslî haline dönmüştür. Hz. Peygamber bu haccında İslâmî haccın nasıl yapılacağını amelî olarak göstermiş, hataları düzeltmiş ve *"Hac menâsikini benden alın, benden gördüğünüz gibi yapın"* (Müslim, "Hac", 310) buyurmuştur.

Bununla birlikte, Hz. Peygamberin bu uygulamasında hangi fiil ve alt ibadetlerin hac ibadetinin aslî ve talî unsurları olduğu, terkedildiğinde nasıl telâfi edileceği konusu ayrıntıyla belirtilmediği için, bu husus daha sonraki dönemlerde fakihler arasında tartışmalı kalmış, her bir fıkıh mektebi kendi bakış açısına göre bir değerlendirme yapmıştır. Haccın rükün ve şartları, vacip ve sünnetleri, hac yasaklarının ihlâli halinde ne gerekeceği konularındaki farklı ictihadlar, esasen bu değerlendirme farklılıklarını yansıtır. Öte yandan hac ibadeti içinde yer alan ve bir kısmı sembolik davranışlardan ibaret olan fiiller (menâsik), çoğunluk itibariyle Hz. Peygamber'den görüldüğü şekliyle yapılması gerektiğinden taabbudî nitelikte ise de, bir kısmı o günkü şart ve imkânlarla da alâkalı emir ve tavsiyelerdir. Böyle bir ayırım da hac ibadetinin ifası konusundaki görüş ayrılıklarına zemin hazırlamıştır.

II. HACCIN TANIMI ve MAHİYETİ

Hac sözlükte "kastetmek, yönelmek" anlamına gelen bir kelimedir. Fıkıh terimi olarak ise hac, "Mekke şehrindeki Kâbe'yi ve civarındaki kutsal sayılan özel yerleri, özel vakit içinde, usulüne uygun olarak ziyaret etmek ve yapılması gereken diğer menâsiki yerine getirmek" demektir. Bunların hepsine birden hac törenleri anlamında "menâsikü'l-hac" denir.

İslâmiyet'in beş esasından biri olan hac, hicretin IX. yılında farz kılınmıştır. Haccın farz olduğu hükmü, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te bildirilmiş ve

bu hüküm konusunda müslümanların görüş birliği (icmâ) gerçekleşmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Yoluna gücü yetenlerin evi (Kâbe) hac ve ziyaret etmeleri, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır"* (Âl-i İmrân 3/97) buyrulmuştur. Peygamberimiz de haccı Müslümanlığın beş esasından birisi olarak saymış, haccın önemini ve yararlarını belirtmiş ve bu törenlerin nasıl yapılacağını fiilen göstermiştir.

Gücü yeten, yani sağlık ve servet yönünden haccetme imkânına sahip olan müslümanların, ömründe bir defa haccetmeleri farz olup imkân elde edilince, geciktirmeden yerine getirilmesi gerekir. Hayatında bir defa hac yapmış olan müslüman bu farzı yerine getirmiş olur. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gerekli şartları taşıyan hac yükümlüsünün bu ibadeti önündeki ilk hac mevsiminde eda etmesi gerektiği, sonraki yıllara tehir etmesinin günah olduğu, hatta bu ibadeti uzun süre geciktiren kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşündedirler. Şâfiî ve İmam Muhammed ise ileride yerine getirmeye azmedilmesi ve eda imkânının normal şartlarda elden çıkması gibi bir endişenin bulunmaması şartıyla haccın tehir edilebileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte, bunlar da hac ibadetinin bir an önce ve ilk fırsatta yerine getirilmesinin sünnete uygun ve daha ihtiyatlı bir tutum olduğunu belirtmişlerdir.

Kâbe'yi ziyaretle ilgili ibadetlerden biri de "umre"dir. Ziyaret belirli zamanda ve Arafat vakfesiyle birlikte olursa "hac"; belirli bir zamana bağlı olmayarak vakfesiz yapılırsa "umre" adını alır. Hac ve umreyi birbirinden ayırmak için hacca, "hacc-ı ekber" (büyük hac), umreye "hacc-ı asgar" da (küçük hac) denir. Halk arasında ise arefesi cumaya rastlayan haccın hacc-ı ekber olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır.

Umrenin faziletiyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem *"Umre, daha sonraki umreye kadar, ikisi arasında işlenen günahlar için kefârettir. Allah katında makbul haccın karşılığı ise ancak cennettir"* (Buhârî, “Umre”, 1; Müslim, “Hac”, 437) ve *"Hac ve umreyi birbirine ekleyin (peş peşe birlikte yapınız); çünkü bunlar körüğün demir, altın ve gümüşteki kiri, pası gidermesi gibi, yoksulluğu ve günahları giderir. Makbul bir haccın karşılığı ancak cennettir"* (Tirmizî, “Hac”, 2: Nesâî, “Hac”, 6) buyurmuştur.

III. HACCIN ŞARTLARI

A) YÜKÜMLÜLÜK ŞARTLARI

Hac ibadetiyle yükümlü olmak için genel olarak bütün yükümlülükler de öngörülen Müslümanlık, akıl ve bulûğ şartı yanında, ayrıca hac yapmaya bedenî ve malî imkânların yeterli olması da şarttır. Beden ve malî imkânın yeterli düzeyde bulunmasına literatürde, yapabilme, güç yetirebilme anlamında **istitâat** denilir.

Ayrıca kişinin hac ile yükümlü sayılabilmesi ve hac yükümlülüğünün zimmetinde borç olarak sabit olabilmesi için belirtilen dört şarta ilâve olarak, bu farîzayı yerine getirecek vakte erişmiş olması da gerekir. Belirtilen tüm şartları taşıdığı halde, bu tarihten itibaren haccı ifaya elverişli zaman bulamadan yani hac mevsimine erişemeden ölen kişi hac ile yükümlü olmadan ölmüş kabul edilir.

İstitâat, teknik ifadesiyle söylenecek olursa, haccın vücûb şartıdır. Hac, sadece Kâbe ve civarında belirli günlerde eda edilen bir ibadet olduğu için hac yükümlülüğü bedenî ve malî imkânların yeterli olması şartına bağlanmıştır. İslâm dini, diğer mükellefiyetlerde olduğu gibi, hac ibadetinde de mükellefin durumunu dikkate almış ve ona güç ve imkânlarının üzerinde bir yük yüklememiştir.

Hac yükümlülüğü için istitâatın şart olduğu konusunda mezhepler arasında görüş birliği olmakla beraber istitâatin ne anlama geldiği konusunda bir birlik yoktur. Mezhep imamları ve müntesipleri, âyette geçen istitâat kavramını farklı şekillerde anladıkları için aralarında, haccın yükümlülük ve eda şartlarının tesbitinde bazı farklılıklar doğmuş, bu bakımdan bir kısmının yükümlülük şartı olarak kabul ettiği bir şey diğerinde eda şartı olmuştur.

İstitâat denilen yapabilme güç ve imkânı, hac yolculuğuna çıkacak kişinin gidip dönünceye kadar kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçimlerini sosyal seviyelerine uygun olarak sağlayacak malî güce ve hac için yeterli zamana ve malî güce sahip olması anlamına gelmektedir.

B) EDA ŞARTLARI

Haccın edasının, yani hac yükümlüsü tarafından bizzat ifa edilmesinin farz olması için bulunması gereken şartlara 'haccın edasının şartları' denir. Bu şartlar genel hatlarıyla şunlardır:

a) Sağlıklı Olmak. Ebû Hanîfe ve Mâlik, sağlıklı olmayı hac yükümlüsü olmanın şartı olarak gördüklerinden bunlara göre sağlıklı olmayan kimseler hac yapmakla mükellef değildir; dolayısıyla yerlerine vekil göndermeleri de gerekmez.

Hanefî imamlardan Ebû Yûsuf ve Muhammed ile Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre ise, yukarıda belirtilen yükümlülük şartlarının gerçekleşmesi halinde, fiilen haccetmeye engel teşkil eden bir hastalık veya sakatlığı bulunanlar, yerlerine vekil göndermeli veya bunu vasiyet etmelidirler. Fiilen hac etmeye engel hastalık ve sakatlıklar arasında, genel olarak, körlük, kötürümlük ve hac yolculuğuna dayanamayacak derecede hastalık veya yaşlılık durumları gösterilmiştir.

b) Yol Güvenliği. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde fetvaya esas olan görüşe göre yol güvenliğinin bulunması haccın edasının şartlarındandır. Mâlikî ve Şâfiîler ise, istitâat kavramına getirdikleri açıklama doğrultusunda, bunu yükümlülük şartları arasında saymışlardır.

c) Ârızî Bir Engelin Bulunmaması. Tutukluluk veya yurt dışına çıkma yasağı gibi yolculuğa çıkmayı engelleyen bir durumun hac mevsimine denk gelmesi halinde eda yükümlülüğü gerçekleşmez.

d) Kadınlara Özel İki Şart. Haccın edasıyla doğrudan ilgisi bulunmamakla birlikte, kadınlara ilişkin başka hükümlerin sonucu olarak söz konusu edilen iki şart daha bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi, kadınların tek başlarına uzun mesafeli yolculuklara çıkma yasağından kaynaklanan "yanlarında eşlerinin veya bir mahremlerinin bulunması" şartıdır. Hanefî mezhebine göre, haccedebilmek için seferîlik hükümlerinin uygulanacağı bir mesafeyi katetmek durumunda olan kadınlar tek başlarına hac yolculuğuna çıkamazlar.

Şâfiî mezhebinde ise katedilecek mesafeden ziyade yol emniyeti ve kadınların güvenliği esas alındığından koca veya başka bir mahremin bulunması şart koşulmamış, bunun yerine kadınların bunu sağlayacak şekilde -ağırlıklı görüşe göre üç kadının yer aldığı- bir grup oluşturmaları yeterli görülmüştür. Bununla birlikte iki kadının hatta kendini güvenlik içinde hissediyorsa bir kadının -sadece- farz olan hac görevini yerine getirmek için tek başına yola çıkması câiz görülmüştür. Mâlikî mezhebine göre ise, kocası veya bir mahremi bulunmayan yahut ücretle bile olsa kendisiyle birlikte hacca gelmeyen bir kadın, güvenli bir kafile ile birlikte, bu kafilede başka

kadınların bulunup bulunmaması dikkate alınmaksızın hac yolculuğuna çıkabilir.

İkinci şart ise sadece boşanma iddeti veya vefat iddeti beklemekte olan kadınlara ilişkin olup, "beklemeleri gereken süreyi tamamlamış olmaları"dır. Hanefî mezhebine göre eda şartı olan bu durum diğer mezheplere göre yükümlülük şartıdır.

Eda şartlarını taşıyan kimselerin bizzat hac yapmaları, bu şartlardan herhangi birinin gerçekleşmemesi durumunda bedel (vekil) göndermeleri veya bunu vasiyet etmeleri gerekir.

C) GEÇERLİLİK ŞARTLARI

Haccın geçerli yani sahih olabilmesi için üç şartın bulunması gerekir. Bu şartlar; a) Hac yapmak niyetiyle ihrama girmek, b) Özel vakit, c) Özel mekândır.

a) İHRAM

İhram sözlükte "haram etmek, kendini mahrum bırakmak" anlamına geldiği gibi, "tâzim edilmesi gereken zamana veya mekâna girmek ve bunlara saygı duymak" anlamına da gelir. İhram ilmihal dilinde hac veya umre yapmaya niyet eden kişinin, diğer zamanlarda mubah olan bazı fiil ve davranışları belirli bir süre boyunca yani hac veya umrenin rükünlerini tamamlayıncaya kadar kendi nefsine haram kılması anlamındadır. Namaza başlama tekbiri anlamına gelen **tahrîme** ile **ihram** kelimeleri aynı kökten türemiş ve anlamları birbirine çok yakın iki kelime olduğu gibi, ait oldukları ibadetteki fonksiyonları da birbirine çok yakındır. Hatta ihram için mecazen 'haccın başlama tekbiri' demek mümkündür.

Normal zamanda helâl olan bazı fiiller ihramlı için yasak hale gelir. Kılık-kıyafet, cinsel hayat ve avlanmak gibi hususlarla ilgili olmak üzere gruplandırılabilecek bu yasakların ihlâli, yasağın çeşidine ve ihlâl biçimine göre değişen cezaları gerektirir. Bu cezalar kurban kesmek, sadaka vermek, bedelini ödemek ve oruç tutmaktan ibarettir.

Bu yasaklar niyet ve telbiye anından itibaren başlar ki, zaten niyet ve telbiye ihramın rüknüdür. Bu bakımdan hac ve umreye niyet edip telbiye yapmaya "ihrama girmek", ihrama giren kişiye "muhrim" (ihramlı) denir. İhram giymek ise hac törenlerinin ifası sırasında giyilmek üzere yün, pamuk veya ketenden hazırlanmış beyaz renkli giysiyi (ihramlık) giymek anlamındadır.

aa) İhramın Rükünleri

Hanefî mezhebinde ihramın, niyet ve telbiye olmak üzere iki rüknü vardır. Bunlardan birini terkeden kimse ihrama girmiş olmaz. Diğer üç mezhebe göre ise ihrama girmiş olmak için sadece niyet yeterlidir.

1. Niyet. Niyet hac veya umre yapmaya karar vermek ve hangisini yapacaksa onu belirlemekle olur. Niyeti dil ile ifade etmek de müstehaptır.

Bir kimse Kâbe'yi ve civarındaki kutsal yerleri ziyaret maksadıyla ihrama girdiği esnada, hacca mı yoksa umreye mi yahut ikisine birden mi niyet ettiğini, kalbi ve dili ile tayin etmese bile Hanefîler'e göre bu kişinin ihramı sahih olur. Bu durumdaki bir kimsenin tavafa başlamadan önce yapacağı ibadetin hac mı yoksa umre mi olduğunu belirlemesi yeterlidir. Şayet bu belirlemeyi yapmadan tavafa başlayacak olursa umre için ihrama girmiş olur. Tavaf yapmadan doğruca Arafat'a çıkıp vakfe yapacak olursa bu ihramı hac için olur ve yaptığı hac da ifrad haccı olur.

Şâfiî mezhebinde ise bu durumda, hac ve umre ile ilgili menâsikten herhangi birine, meselâ tavafa başlamadan önce niyetteki belirsizliğin giderilmiş olması gerekir. Aksi halde yapılan törenler hac veya umre olarak değer kazanmaz. Çünkü bir ibadet ancak niyetle yapılabilir.

2. Telbiye. Telbiye ibadete başlama anını temsilen belli sözlerin söylenmesinden ibarettir. Telbiye namazdaki iftitah tekbiri mesabesindedir; bu bakımdan namazdaki tekbir ifadesi (Allahüekber) yerine bunda telbiye sözleri söylenir.

Telbiye;

"**Lebbeyk Allahümme lebbeyk. Lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk. İnne'l-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülke, lâ şerîke lek**" sözlerini söylemekten ibarettir (Anlamı: Davetine sözüm ve özümle geldim Allahım, emrin baş üstüne. Davetine sözüm ve özümle geldim ey ortaksız olan sen! Emrin baş üstüne. Hamd senin, nimet senin, mülk de senin. Yoktur senin ortağın).

Telbiyeyi ihrama girerken bir defa söylemek farz, zaman zaman yüksek sesle tekrarlamak ise sünnettir. Kadınlar gerek telbiye gerekse diğer dua, zikir ve tesbihlerde seslerini fazla yükseltmezler.

İhrama Girme Zamanı. Hac ayları girmeden hac menâsikinden hiçbiri yapılamaz. Ancak Hanefî ve Mâlikîler'e göre, mekruh olmakla birlikte henüz hac ayları başlamadan ihrama girmek câizdir. Çünkü onlara göre ihram, haccın rüknü değil sıhhat şartıdır. Diğer ibadetlerde olduğu gibi şartın yerine getirilmesi için vaktin girmesi gerekmez.

Şâfiî mezhebinde ise ihram şart değil, rükün sayıldığı için hac aylarından önce, hac için ihrama girilemez. Hac aylarından önce ihrama girildiği takdirde, bu ihram umre ihramı olarak geçerli olur.

Umre yapmanın özel bir vakti olmadığından umre için her zaman ihrama girilebilir.

İhrama Girme Yerleri. Kur'ân-ı Kerîm'de Kâbe'ye "el-beytü'l-harâm" (el-Mâide 5/2), onu çevreleyen mescide "el-mescidü'l-harâm" (el-İsrâ 17/1) denildiği gibi, bu mescidin içinde bulunduğu Mekke şehri de "harem" (el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67) yani "saygıya lâyık" sözüyle vasıflandırılmıştır. Saygı gösterilmesi gereken bu kutsal mekânları sırasıyla "Harem", "Hil" ve "Âfâk" denilen, sınırları belirli ve özel fıkhî hükümleri olan bölgeler kuşatır. Böylece Kâbe'nin etrafını iç içe kuşatan yerler, sırasıyla Harem, Hil ve Âfâk olarak, hükümleri farklı üç bölgeye ayrıldığı gibi hac veya umre yapan kimseler de bulundukları bölgelere göre Âfâkī, Hillî (veya Mîkātî) ve Mekkî olmak üzere üç sınıfa ayrılır.

Harem Bölgesi. Mekke ile etrafında, bitkileri koparılmamak ve av hayvanlarına zarar verilmemek üzere belirli sınırlar içindeki emniyetli bölgedir. Bu bölgede oturanlara Mekkî (Mekkeli) denir. Harem bölgelerinin sınırlarını Cibrîl'in rehberliğiyle Hz. İbrâhim belirlemiş, sınırları gösteren işaretler daha sonra Hz. Peygamber tarafından yenilenmiştir. Bu sınırlar Kâbe'ye eşit uzaklıkta değildir. En yakını, Mekke'ye 8 km. mesafede Medine istikametinde "Ten'îm"; en uzak olanları ise Tâif yönünde "Ci'râne" (Şi'bü Âl-i Abdullah) ve Cidde istikametinde Hudeybiye yakınlarında "Aşâir"dir. Diğerleri ise, Irak yolu üzerinde "Seniyyetülcebel", Yemen yolu üzerinde "Edâtü Libn" (Hüseyniye) ve Arafat sınırında "Batn-ı Nemîre"dir.

Mekkeliler hac için Harem bölgesi sınırları içinde; umre için ise Hil bölgesine çıkarak meselâ Ten'îm veya Arafat gibi Harem bölgesi dışındaki bir yerde ihrama girerler. Hac ve umre yapıp ihramdan çıkmış olan Harem bölgesindeki Mekkeli olmayan kişiler (Âfâkī ve Mîkātî olanlar), umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra, yeniden ihrama girmek istediklerinde, aynı hükme uyarlar. Onlar da hac için Harem bölgesinde, Umre için ise Harem bölgesi dışına çıkarak meselâ Ten'îm veya Arafat gibi bir yere gidip ihrama girmek durumundadır.

Hil Bölgesi. Hil bölgesi, Harem bölgesi ile Mîkat yerleri arasındaki yerlerdir. Bu bölgede ikamet edenlere Mîkātî veya Hillî denir. Hillî, Hil bölgesinde yaşayan kişi anlamındadır. Mîkātîler gerek hac gerek umre için Harem bölgesine girmeden bulundukları Hil bölgesinde ihrama girerler.

Âfâk Bölgesi. Harem ve Hil bölgelerinin dışında kalan yerlere Âfâk denir. Hil bölgesi dışından doğrudan Mekke'ye veya Harem bölgesine gelenlerin ihramsız geçmemeleri gereken beş nokta, Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Bunlardan her birine "mîkāt", bu noktaların sınırladığı ve Hil bölgesi dışında kalan yerlere de "Âfâk" ve bu yerlerde yaşayan insanlara da Âfâkī denir ki uzaklardan gelen anlamındadır.

Mekke'ye veya Harem bölgesine gelenlerin ihramsız geçmemeleri gereken bu beş yer şunlardır:

1. **Zülhuleyfe.** Mekke'ye Medine üzerinden gelenlerin mîkātıdır. Medine'ye yaklaşık 10 km., Mekke'ye 450 km. mesafededir. Mekke'ye en uzak mîkāt budur. Hz. Peygamber Vedâ haccında, halen Âbâr-ı Ali denilen bu mîkātta ihrama girmiştir.

2. **Cuhfe.** Mısır ve Suriye istikametinden gelenlerin mîkātıdır. Mekke'ye yaklaşık 187 km. uzaklıktadır.

3. **Zâtüırk.** lrak yönünden gelenlerin mîkātıdır. Mekke'ye uzaklığı yaklaşık 94 kilometredir.

4. **Karnülmenâzil.** Necid ve Küveyt yönünden gelenlerin mîkātı olup, Mekke'ye yaklaşık 96 kilometredir.

5. **Yelemlem.** Yemen ve Hindistan tarafından gelenlerin mîkātı olup, Mekke'ye yaklaşık 54 km. mesafededir. Mekke'ye en yakın mîkāt budur.

Süveyş yönünden Kızıldeniz yolu ile gelenler, Cuhfe yakınında Râbığ hizasında ihrama girerler. Hava yolu ile Cidde'ye gelenler ise, geldikleri istikametteki mîkātın hizasını geçmeden, niyet ve telbiye yaparak ihrama girerler.

Klasik fıkıh kitaplarında Hil bölgesinden sayılan Cidde de, bazı çağdaş alimlere göre kara sınırı buradan başladığı için mikat sayılmış ve ihrama Cidde'de girmek caiz görülmüş ise de, bu görüş çoğunluk tarafından kabul görmemiştir. Bu takdirde Cidde Afak bölgesinde sayılacağından, hemen her gün çeşitli sebeplerle Cidde-Mekke arasında yolculuk yapanlar, Hanefî ve Malikîlere göre, Harem bölgesine her girişte ihrama girme ve umre yapma gibi uygulanması çok zor bir durumla karşılaşacaklardır.

Uzaklardan gelenler (Âfâkīler), gerek hac gerek umre için, yolları üzerindeki bir mîkātta ihrama girerler. Eğer yol üzerinde mîkāt yoksa, en son, kendilerine en yakın mîkātın hizasını geçmeden ihrama girmelidirler. Mîkāttan önce ihrama girmek câiz, hatta Hanefîler'e göre, ihram hükümlerine uyabileceği konusunda kendine güvenenler için daha da faziletlidir. Diğer üç mezhepte ise ihrama mîkāt sınırında girmek sünnete uygun olduğu için daha faziletlidir.

Harem Bölgesine İhramsız Girmek

Hanefî ve Mâlikîler'e göre, her ne maksatla olursa olsun doğrudan Harem bölgesine, meselâ Mekke'ye gidecek olan Âfâkīler'in, mîkāt sınırını

geçmeden ihrama girmeleri gerekir. Çünkü ihram, bu kutsal bölgeye saygı için vâcip kılınmıştır. Bu konuda hac ve umre için gelenler ile ticaret, ziyaret veya tedavi gibi başka maksatlar için gelenler arasında fark yoktur. Bunlar, hac veya umre yaptıktan sonra ihramdan çıkarlar. Herhangi bir sebeple mîkāt sınırları dışında bulunan Hil ve Harem bölgeleri halkı da doğrudan Harem bölgesine meselâ Mekke'ye girme konusunda aynı hükme tâbidir.

Şâfiî mezhebinde ise, hac ve umre kastı olmadıkça uzaklardan gelenlerin (Âfâkī) Harem bölgesine ihramsız girmeleri vâcip değil, müstehaptır.

Hil bölgesi halkı hac veya umre yapmayacakları zaman, Harem bölgesine ihramsız girip çıkabilirler. Harem bölgesinde bulunan kimseler ister Mekkeli isterse uzaklardan gelenlerden olsun, Hil bölgesine, -meselâ Cidde'ye- gittiklerinde, Harem bölgesine ihramsız dönebilirler. Doğrudan Harem bölgesine gitme kastı olmaksızın Hil bölgesindeki herhangi bir yere meselâ Cidde'ye gidecek olan Âfâkīler'in, mîkāt sınırını ihramlı geçmeleri gerekmez. Bunlar, daha sonra Harem bölgesine, meselâ Mekke'ye gitmek isterlerse, Hil bölgesinde oturanların hükmüne tâbi olurlar. Hac veya umre yapacaklarsa, Harem sınırını geçmeden ihrama girerler. Hac veya umre kastı yoksa Harem bölgesine ihramsız girerler ve isterlerse Kâbe'yi ihramsız tavaf ederler.

Medine ziyaretini hacdan önce yapmak üzere mîkāt sınırını ihramsız geçenler, Cidde'ye indikten sonra herhangi bir sebeple önce Mekke'ye gitmek zorunda kalırlarsa, Cidde'de -Harem bölgesi sınırını geçmeden- ihrama girerler.

bb) İhramın Vâcipleri

1. Mîkāt sınırını ihramsız geçmemek.

Uzaklardan gelip doğrudan Harem bölgesine gidecek olan Âfâkīler, mîkāt sınırını ihramsız geçerlerse cezâ (dem) gerekir. Ancak, mîkātı ihrama girmeden geçen kimse, henüz hac veya umre menâsikinden herhangi birine, meselâ kudüm veya umre tavafına başlamadan mîkāta dönüp orada ihrama girerse ceza düşer. Bu kişinin, ihramsız geçtiği mîkāt sınırı yerine; bulunduğu yere daha yakın bir mîkāta gidip orada ihrama girmesi mümkündür. Mîkātı ihramsız geçtikten sonra, hac veya umre menâsikinden birine başlanmışsa artık mîkāta dönülse bile ceza düşmez.

2. İhram yasaklarından sakınmak.

Aşağıda ayrıntıyla açıklanacağı üzere, ihrama giren kimsenin ihram süresince davranışlarını haccın anlam ve amacıyla da bütünlük sağlayacak şekilde kontrol altında tutması ve belirli yasaklara uyması gerekir.

cc) İhramın Sünnetleri

1. İhrama girmeden yani niyet ve telbiyeden önce müstehap olan şeyler:

1. Tırnakları kesmek, kasık ve koltuk altı kıllarını temizlemek, gerekiyorsa tıraş olmak.

2. Temizlik için gusletmek. Abdesti olanlar ve özel hallerini görmekte olan kadınlar için de gusül sünnettir. Gusül yapılamazsa abdest alınır. Abdest mümkün olmazsa teyemmüm yapılmaz. Çünkü bu abdest ve gusül, beden temizliği içindir. Ancak abdesti olmayanlar ihram namazı için teyemmüm yaparlar.

3. Niyet ve telbiye yapmadan önce vücuduna güzel kokular sürmek.

4. Erkeklerin izâr ve ridâ denilen iki parçadan ibaret örtüye bürünmesi. İzâr belden aşağıya sarılan, ridâ ise vücudun üst kısmını örten havludur. Bu örtülerin beyaz, yeni veya yıkanıp temizlenmiş olması müstehaptır.

2. İhram örtülerine büründükten sonra müstehap olan şeyler:

1. Kerâhet vakti değilse iki rek'at ihram namazı kılmak. Bu namazın ilk rek'atında Kâfirûn sûresi, ikinci rek'atında da İhlâs sûresinin okunması, ayrıca niyet ve telbiyenin de bu namazdan sonra yapılması efdaldir.

2. İhramlı bulunulan süre içinde her fırsatta telbiye söylemek.

3. Hac için ihrama, hac ayları başladıktan sonra girmek.

dd) İhram Yasakları

İhrama giren kimselere, ihramdan çıkıncaya kadar yasak olan iş ve davranışlar vardır. Bunlara "ihram yasakları" denir. İhram yasakları ilgili olduğu alanlara göre şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Vücutla İlgili Yasaklar

1. Saç veya sakal tıraşı olmak, bıyıkları kesmek.

2. Kasık ve koltuk altı kılları ile vücudun diğer yerlerindeki kılları tıraş etmek, yolmak veya koparmak.

3. Tırnak kesmek.

4. Süslenme amacıyla saç, sakal ve bıyıkları yağlamak, boyamak, saçlara biryantin veya jöle sürmek, kadınlar oje ve ruj kullanmak. Vücuda veya ihram örtüsüne güzel koku sürmek; güzel kokulu sabun kullanmak.

2. Giyim ve Giyim Eşyası ile İlgili Yasaklar

Giyimle ilgili yasaklar sadece erkeklere yöneliktir. Kadınlar normal elbiselerini giyerler, sadece ihram süresince yüzlerini örtmezler.

1. Dikişli elbise ve iç çamaşırı türü giyim eşyası giymek. Normal şekilde giymeksizin, palto, pardesü gibi giyim eşyasını üzerine örtmek veya omuzuna almak yasak değildir. Bele kuşanılan kemerde, omuza asılan çantada, ayaklara giyilen üzeri ve topukları açık ayakkabı veya terlikte dikiş bulunabilir. Çünkü yasak olan dikiş değil; giyim eşyası olarak dikilmiş şeylerin giyilmesidir. Omuzlara örtülen ridânın uçlarını birbirine bağlamak veya iğne ile tutturmak ceza gerektirmez ise de mekruhtur.

2. Başı ve yüzü örtmek, takke ve benzeri şeyler giymek, başa sarık sarmak.

3. Eldiven, çorap ve topukları kapatan ayakkabı giymek.

Nalın gibi, mümkün olduğunca üzeri açık ayakkabı giymek müstehaptır. Üzeri açık ayakkabı giymek mümkün olduğu halde, sadece topukları açık ayakkabı giymek mekruhtur. Ayak bileğine bitişen ve topukları örten ayakkabı giymek ise yasaktır, ceza gerektirir.

3. Cinsel Konularla İlgili Yasaklar

1. Cinsel ilişki ve genellikle cinsel ilişkiye götüren öpme, oynaşma, şehvetle tutma gibi davranışlarda bulunmak.

2. Şehevî duyguları tahrik edici sözler söylemek.

4. Av Yasağı

Gerek Harem bölgesi içinde, gerek dışında eti ister yensin ister yenmesin her türlü kara avını avlamak, avcıya avını göstermek ve avlanmasına yardımcı olmak, av hayvanlarına zarar vermek yasaktır.

Yaratılışı itibariyle vahşî, ürkek ve insandan kaçan hayvanlara av hayvanı denir. Suda yaşasa bile, doğup üremesi karada olan hayvanlar kara hayvanı sayılır. Deniz hayvanlarının avlanması yasak olmadığı gibi tavuk ve koyun gibi evcil hayvanların kesilmesi de ihramlıya yasak değildir.

5. Harem Bölgesiyle İlgili Yasaklar

Mekke şehri ve etrafındaki Harem denilen bölgedeki av hayvanlarının avlanması, bitkilerin kesilmesi veya koparılması ister ihramlı, ister ihramsız, herkes için yasaktır.

6. Yapılması Günah Olan ve Başkalarına Zarar Veren Konulardaki Yasaklar

1. Füsûk: Taatten ayrılıp mâsiyet sayılan şeyleri yapmak.

2. Cidâl: Başkalarıyla tartışmak, hakaret ve kavga etmek. Her zaman yasak olan bu tür davranışlardan, ihramlı iken daha çok sakınmak gerekir.

ee) İhramlıya Yasak Olmayan Şeyler

1. Yıkanmak, kokusuz sabun kullanmak.

2. İhram örtülerini değiştirmek ve yıkamak.

3. Dişleri fırçalamak, sürme çekmek.

4. Kırılan tırnağı ve zarar veren veya rahatsız eden kılı koparmak.

5. Diş çektirmek, kan aldırmak, iğne vurdurmak, yara üzerine sargı sarmak.

6. Silâh taşımak, bilezik, yüzük ve kol saati takmak.

7. Kemer kullanmak, omuza çanta asmak.

8. Yüzü ve başı örtmeden, yorgan ve battaniye gibi bir örtü ile örtünmek.

9. Palto, ceket gibi giyim eşyasını giymeden omuzlarına almak.

10. Şemsiye kullanmak, gölgede oturmak.

11. Balık vb. su ürünlerini avlamak.

12. İhramsız kişi tarafından avlanan kara avının etinden yemek.

13. Yılan, akrep, fare, sinek, pire, kene gibi zararlı hayvan ve haşareler ile saldırgan köpek, kurt ve kaplan gibi yırtıcı hayvanları öldürmek.

b) ÖZEL VAKİT

Haccın farzlarını yani "ihrama girme", "Arafat vakfesi" ve "ziyaret tavafı"nı, kendileri için belirlenmiş özel vakitlerinde yapmak haccın geçerlilik şartıdır.

Hac törenleri (menâsik), hac ayları içinde yapılır. Hac ayları, hac menâsikinin yapılacağı aylar olup, şevval ve zilkade ayı ile zilhicce ayının ilk on günüdür. Bu aylardan önce hac menâsikine başlanmaz. Ayrıca hacla ilgili vakfe, tavaf, sa‘y, şeytan taşlama gibi menâsikten her birinin bu aylar başladıktan sonra belirlenen vakitler içinde yapılması gerekir, aksi halde sahih olmaz.

c) ÖZEL MEKÂN

Haccın farzlarının özel mekânlarda yerine getirilmesinin anlamı, vakfenin Arafat sınırları içinde ve tavafın Kâbe'nin etrafında yapılmasıdır.

Bu şartlardan herhangi birinin eksikliği durumunda yapılan hac geçerli olmaz.

IV. HACCIN RÜKÜNLERİ

Hanefîler'e göre haccın **ihram**, **Arafat vakfesi** ve **ziyaret tavafı** olmak üzere üç farzı vardır. Hac bu farzların sıraya uyularak yerine getirilmesiyle eda edilmiş olur. Bu farzlardan ihram şart, diğer ikisi ise rüköndür. Buna göre Arafat vakfesinin vaktini geçiren kimse o yıl hac yapma imkânını kaybeder, daha sonra yarım bıraktığı haccını kazâ eder.

Mâlikîler'e göre bu üç farz yanında **sa'y** de farzdır ve dördü birden haccın rükünlerini oluşturur. Şâfiîler ise, bunlara saçları kısaltmayı veya tıraş etmeyi (halk veya taksîr) ilâve ederek rükün sayısını beşe çıkarmışlar ve bu rükünler yerine getirilirken bir kısmında (ilk üçünde) sıraya riayet etmenin de farz (rükün veya şart) olduğunu söylemişlerdir. Rükünlerin tamamı, usulüne göre yapılmadıkça, ceza ve kefâret ödemekle hac sahih olmaz. Eksik kalan rüknün tamamlanması veya haccın kazâsı gerekir.

Haccın geçerlilik şartlarından birisi ve başta geleni olan ihram konusu yukarıda anlatıldı. Buradan itibaren Hanefî mezhebinde haccın iki rüknü olan Arafat vakfesi ve ziyaret tavafı anlatılacaktır. Bu iki rükün, özel olarak kendilerinin, genel olarak diğer törenlerin ifa zamanına ve mekânına ilişkin olan ve haccın ihram dışındaki diğer iki sıhhat şartı olan "özel vakit" ve "özel mekân" şartlarıyla birlikte izah edilecektir. Sa'y ve saçların kısaltılması veya tıraş edilmesi, Hanefîler'e göre farz değil vâcip olduğu için burada değil, ileride "Haccın Vâcipleri" bahsinde incelenecektir.

A) ARAFAT VAKFESİ

Arafat, Mekke'nin yaklaşık 25 km. güneydoğusunda Harem sınırları dışında bir bölgedir. Vakfe ise bir yerde bir süre durmak veya beklemek demektir. Arafat vakfesi önemli ve titizlik gerektiren bir rüköndür. Çünkü süresi içinde Arafat'ta bulunamayanlar o sene hacca yetişememiş olurlar. Arafat vakfesi dışında vaktinde yapılamayan diğer menâsik ise, daha sonra kazâ edilerek veya fidye ödenerek telâfi edilebilir. Hz. Peygamber'in *"Hac, Arafat'tan ibarettir"* (Tirmizî, "Tefsîr", 3; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57) sözü Arafat

vakfesinin önemini belirtmesi yanında, ayrıca, bu vakfeyi kaçırmamak için titizlik gösterilmesi gerektiğini de anlatmaktadır.

a) Vakfenin Geçerli Olmasının Şartları

Vakfenin geçerli (sahih) olabilmesinin iki şartı vardır. 1. Hac için ihramlı olmak, 2. Vakfeyi özel (belirli) yer ve zamanda yapmak. İhram konusu yukarıda anlatıldığı için burada sadece ikinci şart olan "vakfenin belirli yer ve zamanda yapılması" şartı açıklanacaktır.

1. Vakfenin Yeri. Vakfenin yeri, Arafat bölgesidir. Arafat bölgesinin Mekke tarafındaki sınırı, "Urene vadisi"dir. Urene vadisi dışında Arafat bölgesinin her yerinde vakfe yapılabilir. Bu vadi Arafat bölgesinden değildir. Burada bulunan "Nemîre Mescidi"nin kıble (kuzeybatı) tarafından bir kısmı da vakfe yerinin dışında kalmaktadır.

2. Vakfenin Zamanı. Zilhiccenin 9. arefe günü zeval vaktinden yani güneşin tepe meridyeni üzerine geliş vaktinden bayramın ilk günü "fecr-i sâdık" denilen tan yerinin ağarmaya başladığı zamana kadar geçen süredir. Bu konuda mezhepler arasında görüş ayrılığı yoktur. Sadece Hanbelîler'e göre vaktin ilk anı, arefe günü fecr-i sâdık ile başlar. Vakfenin sahih olması için niyet, akıl ve ilim (Arafat'ta bulunduğunu ve vakfe yaptığını bilmek) şart olmadığından, belirtilen süre içinde ister şuurlu, ister şuursuz, ister uykuda, ister uyanık, ister abdestli, ister abdestsiz her ne halde olursa olsun, bir an Arafat sınırları içinde bulunan, hatta oradan geçen kimse vakfeyi yapmış olur.

Hanefîler'e göre arefe günü gündüz Arafat'ta bulunanların, mazeretsiz olarak güneş batmadan önce Arafat'tan ayrılmamaları vâciptir. Mazeretsiz olarak ayrılan kimse, henüz güneş batmadan bu bölgeye tekrar dönerse, bir şey gerekmez; aksi halde ceza (dem) gerekir. Fakat gündüz Arafat'ta bulunmayıp güneş battıktan sonra gelenlere bir ceza gerekmez. Şâfiîler'e göre, güneş batmadan ayrılanlara da ceza gerekmez. Mâlikî mezhebinde ise, gecenin bir cüzünde Arafat'ta bulunmak vakfenin sıhhat şartıdır. Güneş batmadan Arafat'tan ayrılıp bir daha dönmeyen kişinin haccı bâtıl olur. Gündüzün çok az da olsa bir kısmında Arafat'ta bulunmak Mâlikîler'e göre vâciptir. Süresi içinde kısa da olsa bir müddet Arafat'ta bulunamayanlar hacca yetişememiş olurlar. Daha sonraki senelerde yeniden haccetmeleri gerekir.

b) Arafat Vakfesinin Sünnetleri

1. Zilhiccenin 8. terviye gününü arefe gününe bağlayan geceyi Mina'da geçirip, arefe günü sabahı güneş doğduktan sonra Arafat'a hareket etmek.

2. Zeval vaktinden önce Arafat bölgesinde bulunmak ve mümkünse vakfe için gusletmek.

3. Zeval vaktinden sonra öğle namazından önce Nemîre Mescidi'nde hutbe okunması.

4. Öğle ve ikindi namazlarını cem'-i takdîm ile kılmak.

5. Vakfe esnasında abdestli ve kıbleye yönelik bulunmak.

6. Vakfeyi cem'-i takdîm ile kılınan namazdan sonra yapmak.

Vakfe esnasında ayakta durmak oturmaktan, binek üzerinde bulunmak ayakta durmaktan daha faziletlidir.

7. Mümkün olduğu kadar vakfeyi Cebelirahme denilen tepenin yakınında yapmak.

8. Oruçlu olmamak.

9. Gün boyunca telbiye, zikir, tesbih, dua ve istiğfar gibi ibadetleri çokça yapmak. Kendisi, anne ve babası, çocukları ve bütün müslümanlar için dua ve istiğfarda bulunmak.

Cem'-i takdîm: Arefe günü Arafat'ta öğle ve ikindi namazlarının öğle vakti içinde birleştirilerek birlikte kılınması sünnettir. Buna cem'-i takdîm denir.

Ebû Hanîfe'ye göre bu namazların cem'-i takdîm ile kılınabilmesi için; a) Arefe günü hac için ihramlı olarak Arafat'ta bulunmak, b) Mescid-i Nemîre'de cemâat-i kübrâ ile kılmak gerekir. Aksi halde her namaz kendi vaktinde kılınır. Diğer üç mezhep ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, arefe günü hac için ihramlı olanların Arafat'ta öğle ve ikindi namazlarını, ister Nemîre Mescidi'nde ister çadırlarda, ister cemaatle, ister münferit olarak cem'-i takdîm ile kılmaları sünnettir.

Bu namazlar cem'-i takdîm ile kılınırken ezan okununca önce öğle namazının ilk sünneti kılınır. Sonra ikamet yapılarak öğlenin farzı kılınır. Tekrar ikamet yapılır ve ikindinin farzı kılınır. İkindi namazı için ayrıca ezan okunmaz ve iki farz arasındaki sünnetler kılınmaz. Her iki farzdan sonra telbiye ve teşrik tekbirleri okunur.

B) ZİYARET TAVAFI

Tavaf, "bir şeyin etrafında dolaşmak, dönmek" gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise tavaf, Hacerülesved'in bulunduğu köşeden veya hizasından

başlayıp, Kâbe'nin etrafında yedi defa dönmektir. Her bir devire "şavt" denir. Yedi şavt bir tavaf olur. Ziyaret tavafı farz olup haccın iki rüknünden biridir. "İfâda tavafı" da denilen bu tavaf yapılmadıkça hac tamam olmaz. Ancak, Arafat vakfesini yaptıktan sonra vefat eden kişi haccının tamamlanmasını vasiyet etmişse, bir "bedene" (sığır veya deve kurbanı) kesilmekle haccı tamamlanır.

a) Tavafın Sahih Olmasının Şartları

1. Tavafın Vaktinde Yapılması

Tavafın hangi vakitten itibaren yapılacağı yani başlangıç vakti önemlidir. Son vakti için bir sınır yoktur, ömrün sonuna kadar herhangi bir vakitte yapılması yeterlidir.

Hanefî ve Mâlikîler'e göre ziyaret tavafının vakti bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan itibaren başlar. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise ziyaret tavafının vakti, arefe günü gece yarısından itibaren başlar. Ziyaret tavafı ilk vaktinden sonra her zaman yapılabilirse de Ebû Hanîfe'ye göre bu tavafın kurban kesme günlerinde, yani bayramın üçüncü günü güneş batıncaya kadar; Mâlikîler'e göre ise zilhiccenin sonuna kadar yapılması vâciptir. Mazeretsiz olarak daha sonraya bırakılırsa ceza (dem) gerekir.

Şâfiî ve Hanbelîler ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, ziyaret tavafının bayramın ilk üç gününde yapılması vâcip değil, sünnettir. Mazeretsiz olarak daha sonra yapılması mekruh ise de ceza gerekmez.

Tavafın, bayramın ilk günü yapılması ise daha faziletlidir.

2. Niyet

Niyet, yapılmak istenen bir şeyin bilinmesi ve kalben belirlenmesidir. Ayrıca dille söylenmesi müstehaptır. Tavaf niyeti olmaksızın Kâbe'nin etrafında dolaşmak tavaf sayılmaz. Ancak niyette tavafın türünü yani bu yapılan tavafın kudüm tavafı mı, ziyaret tavafı mı yoksa umre tavafı mı olduğunu tayin etmek gerekmez; mutlak tavafa niyet yeterlidir.

3. Tavafın Mescid-i Haram'ın İçinde, Kâbe'nin Etrafında Yapılması

Kâbe'nin etrafında tavaf yapılan yere "metâf" (tavaf alanı) denir. Tavaf sadece burada yapılmaz. Mescid-i Harâm'ın içinde olmak şartıyla, daha geniş devir yapılarak metâfın dışından, hatta mescidin üst katlarından Kâbe'nin çevresi dolaşılabilir. Fakat Harem-i şerif'in dışından dolaşmak tavaf sayılmaz. Çünkü bu, Kâbe'yi değil, mescidi tavaf olur.

4. Şavtların Çoğunu Yapmış Olmak

Hanefîler'e göre, şavtların çoğunu yani en az dördünü yapmış olmak tavafın geçerlilik şartı olup son üç şavt yapılmayacak olursa, tavaf sahih olur, fakat farz ve vâcip tavaflarda eksik kalan her şavt için ceza gerekir. Diğer üç mezhepte ise, yedi şavtın hepsi rükün olup bütün şavtlar yapılmadığı takdirde tavaf sahih olmaz.

b) Tavafın Vâcipleri

1. Abdestli olmak. Tavaf esnasında abdest bozulursa, abdest alındıktan sonra eksik kalan şavtlar tamamlanabilir.

2. Setr-i avret, yani avret sayılan yerlerin örtülü olması. Setr-i avret, her zaman farzdır. Tavafta vâcip olmasının anlamı, ihlâlinden dolayı ceza gerekmesidir. Avret sayılan uzuvların dörtte biri veya daha çoğu açılırsa ceza gerekir; daha azında ceza gerekmez.

3. Teyâmün, yani Kâbe'yi sol tarafına alıp kendisi Kâbe'nin sağında olacak şekilde yürümek.

4. Tavafa Hacerülesved veya hizasından başlamak.

5. Tavafı, hatîmin dışından dolaşarak yapmak. Çünkü hatîm denilen kısım Kâbe'den sayılır. Hatîmin dışından dolaşmadan yapılan şavtlar iade edilmediği veya hiç değilse eksik kalan kısım hatîmin çevresi dolaşılarak ikmal edilmediği takdirde ceza gerekir.

6. Farz ve vâcip tavafları yedi şavta tamamlamak.

7. Gücü yetenler tavafı yürüyerek yapmak. Yaşlılık, hastalık veya sakatlık sebebiyle yürüyerek tavaf edemeyenler arabaya veya tahtırevana binerek tavaf ederler.

8. Tavaf namazı kılmak. İster farz, ister vâcip, isterse nâfile olsun, her tavaftan sonra iki rek'at tavaf namazı kılmak vâciptir. Kerâhet vakti değilse, tavafın hemen peşinden hiç ara vermeden bu namazı kılmak müstehaptır. Daha sonra kılınsa da eda edilmiş olur. Çünkü bu namaz, haccın veya tavafın vâciplerinden değil, vitir namazı gibi müstakil bir vâciptir. Bu sebeple terki hac cinayeti sayılmaz ve bir ceza gerekmez.

Arada tavaf namazını kılmadan peş peşe tavaf yapmak ise mekruhtur.

Tavaf namazını "makām-ı İbrâhim"in arkasında kılmak müstehaptır. Orada yer bulunmazsa, mescidin içinde uygun olan başka bir yerde kılınır. Harem bölgesi dışında kılmak ise mekruhtur. İhram namazında olduğu gibi,

bu namazın da ilk rek'atında Kâfirûn, ikinci rek'atında İhlâs sûrelerinin okunması müstehaptır. Tavaf için kerâhet vakti yoktur. Ancak, Hanefîler'e göre, tavaf namazı farz ve vâcip namazların kılınması mekruh olan üç vakit dışında, sabah ve ikindi namazlarının farzları eda edildikten sonra da kılınmaz. Şâfiî mezhebinde ise kerâhet vaktinde tamamlanan tavafla ilgili tavaf namazı o anda kılınabilir.

Yukarıda sayılanlardan ilk altısı sadece Hanefîler'e göre vâciptir. Diğer üç mezhepte bunlar tavafın sıhhat şartı olduğundan, herhangi birinin eksik kalması halinde tavaf sahih olmaz ve iade edilmesi gerekir. Son ikisi yani tavaf namazı ve tavafın yürüyerek yapılması, Hanefî ve Mâlikîler'e göre vâcip, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise sünnettir.

Tavafın vâciplerinden biri mazeretsiz terkedilirse ceza gerekir, fakat tavaf sahih olur. Tavaf yeniden yapılırsa ceza düşer.

c) Tavafın Sünnetleri

1. Necâsetten tahâret. Bedende, ihramda veya elbisede namaza engel pislik bulunmaması.

2. Tavafa başlarken, Hacerülesved'e veya hizasına, Rüknülyemânî yönünden gelmek.

3. Tavafa başlarken ve her şavtın sonunda Hacerülesved'i istilâm etmek.

İstilâm, Hacerülesved'i selâmlamak demektir. İstilâm için Hacerülesved'e dönülüp namaza durur gibi eller kulaklar hizasına kaldırılıp "Bismillâhi Allahüekber" denilerek üzerine konur ve eller arasından Hacerülesved öpülür. İzdiham sebebiyle Hacerülesved'e yaklaşılamadığı durumlarda, başkalarına rahatsızlık vermemek için uzaktan avuçların içi Kâbe'ye çevrilerek eller kulaklar hizasına kadar kaldırılıp "Bismillâhi Allahüekber" denilerek, karşıdan işaretle selâmlanır ve sağ elin içi öpülür. Hacerülesved uzaktan istilâm edilirken karşısında durulup beklenmez, yürümeye devam edilir.

Tavafın her şaftında Rüknülyemânî'nin de istilâm edilmesi müstehaptır.

4. Ardından sa'y yapılacak tavafların ilk üç şavtında erkeklerin **remel** yapması. Remel, tavafta kısa adımlarla koşarak ve omuzları silkerek çalımlı ve çabuk yürümektir. Remel sadece sonunda sa'y yapılacak tavaflarda yapılır. Kadınlar remel yapmazlar.

5. Remel yapılması gereken tavaflarda erkeklerin **ıztıbâ'** yapması.

Iztıbâ‘, ridânın yani ihramın vücudun belden yukarısını örten parçasının bir ucunu sağ kolun altından geçirip, sol omuz üzerine atarak sağ kolu ve omuzu ridânın dışında bırakmaktır. Remel yapılması gereken tavafların bütün şavtlarında ıztıbâ‘ sünnettir. Tavaf bitince omuz örtülür, tavaf namazı omuz örtülmüş olarak kılınır. Remel yapılan tavaflar dışında, başka zamanlarda ıztıbâ‘ mekruhtur.

6. Muvâlât yani tavafın bütün şavtlarını ara vermeden peş peşe yapmak.

Tavaf esnasında farz namaz için ikamet yapılması veya abdestin bozulması gibi, tavafa devam etmeyi engelleyen bir durum ortaya çıkarsa, tavaf olduğu yerde bırakılır, kalan kısmı sonra tamamlanır.

7. Erkeklerin mümkün olduğu kadar Kâbe'ye yakın; kadınların ise erkekler arasına karışıp sıkışmayacak bir uzaklıktan tavaf etmeleri.

Tavafın sünnetlerinin mazeretsiz terki mekruhtur. Sünnetlerin terkedilmesi durumunda maddî bir ceza gerekmez.

d) Tavafın Yapılışı

Hangi tavaf yapılacaksa ona niyet edilerek, Rüknülyemânî cihetinden Hacerülesved hizasına gelinir. Tekbir ve tehlîl getirilerek Hacerülesved öpüldükten veya karşıdan selâmlandıktan (istilâm) sonra, dua okuyarak tavafa başlanır.

Hatîmin dışından dolaşılarak ve her şavtta hizalarına gelindikçe Rüknülyemânî ve Hacerülesved istilâm edilerek yedi şavt tamamlanır. Rüknülırâkī ve Rüknüşşâmî'de istilâm yoktur. Tavaf tamamlanınca mümkünse makām-ı İbrâhim'in arkasında, orada yer yoksa uygun bir yerde tavaf namazı kılınıp dua edilir.

e) Tavaf Çeşitleri

Ziyaret tavafından başka, hacla ilgili olan ve olmayan farz, vâcip, sünnet ve nâfile başka tavaflar da vardır. Ancak hepsinin sıhhat şartları, vâcipleri, sünnetleri ve yapılış şekli aynıdır.

Hacla ilgili olarak "kudüm tavafı", "ziyaret tavafı" ve "vedâ tavafı" olmak üzere üç tavaf vardır. Umrede yapılan tavafa ise umre tavafı denir. Bunlar ilgili yerlerde açıklanmıştır. Hac ve umre ile ilgili olmayan diğer tavaflar ise şunlardır:

1. Nezir Tavafı. Tavaf etmeyi adayan kişinin, nezrini yerine getirmesi vâciptir. Bunun için zaman belirlenmişse, belirlenen zamanda, zaman tayini yapılmamışsa uygun bir zamanda adanmış olan tavaf yerine getirilir.

2. Tahiyyetü'l-mescid Tavafı. Bir mescide girildiğinde kılınması sünnet olan tahiyyetü'l-mescid yerine, Mescid-i Harâm'a her girildiğinde hürmeten ve mescidi selâmlamak için bir tavaf yapmak müstehaptır. Buna selâmlama tavafı anlamında tahiyyetü'l-mescid tavafı denir. Hac veya umre gereği yapılacak olan tavaf bunun yerini tutar.

3. Tatavvu Tavafı. Mekke'de bulunulan süre içinde hac ve umre ile ilgili olarak yapılan tavaflar dışında, fırsat buldukça yapılan nâfile tavaflardır. Diğer ibadetler gibi, başlanılmış olan nâfile bir tafavın bitirilmesi de vâcip olur. Uzak yerlerden gelmiş olan kimselerin nâfile tavaf yapmaları, Mescid-i Harâm'da nâfile namaz kılmalarından efdaldir. Hac mevsimi dışında Mekkeliler için de hüküm aynıdır.

V. HACCIN VÂCİPLERİ

Haccın rükün ve şartlarının yanında bir de vâcip olan törenleri (menâsik) vardır. Bunların terkedilmesiyle hac geçersiz (fâsid) olmaz ise de mazeretsiz terkedilmesi tahrîmen mekruhtur. Ayrıca meşrû bir mazeret olmadıkça terkedilen veya zamanında yapılmayan her vâcip için ceza gerekir. Diğer ibadetlerde olduğu gibi haccın vâcipleri de kendileri müstakil birer nüsük olan "aslî vâcipler" ve başka bir nüsüke bağlı olan "dolaylı (fer'î) vâcipler" olmak üzere ikiye ayrılır. Hanefî mezhebinde haccın aslî vâcipleri sa'y, Müzdelife'de vakfe, şeytan taşlama, halk veya taksir ve vedâ tavafı olmak üzere toplam beş törenden (nüsük) ibarettir. Bunlardan sa'y ile halk veya taksir, hem hac, hem de umrede vâciptir. Diğer üçü ise umrede yoktur. Bu bölümde sadece aslî vâcipler kısaca açıklanacaktır. Fer'î vâcipler yeri geldikçe bağlı oldukları menâsikle birlikte ele alınmıştır.

A) SA'Y

Sa'y sözlükte "koşmak, çaba göstermek" gibi anlamlara gelir. Hac ve umre ile ilgili bir terim olarak ise sa'y, Kâbe'nin doğu tarafında bulunan Safâ ve Merve adlı iki tepe arasında, Safâ'dan başlanıp Merve'de tamamlanmak üzere yedi defa gidip gelmeyi ifade eder. Safâ'dan Merve'ye gidiş bir şavt ve Merve'den Safâ'ya dönüş bir şavt olur. Sa'yin yapıldığı Safâ ile Merve arasındaki yaklaşık 350 metrelik mesafeye de "mes'â" (sa'y yeri) denir.

Buhârî'deki bir rivayetten anlaşıldığına göre sa'yin aslı, Hz. İsmâil'in annesi Hâcer'in su aramak maksadıyla bu iki tepe arasında koşmasına dayanmaktadır (Buhârî, "Enbiyâ", 9).

Sa'y Hanefî mehebine göre hac ve umrenin vâciplerinden, diğer üç mezhebe göre ise haccın rükünlerindendir.

a) Sa'yin Geçerli Olmasının Şartları

1. Sa'yi, ihrama girdikten yani hac veya umre yahut her ikisi için niyet ve telbiye yaptıktan sonra yapmak. İhrama girmeden önce hac veya umre menâsikinden hiçbiri yapılamaz.

Sa'yin sahih olması için, ihrama girdikten sonra yapılması şart ise de ihramlı olarak yapılması şart değildir; belirli menâsik tamamlanıp ihramdan çıktıktan sonra da yapılabilir. Nitekim hac için ihrama giren kimse, kurban bayramının ilk günü fecr-i sâdıktan önce ihramdan çıkamayacağı için, Arafat vakfesinden önce hac sa'yini yapmak isterse, ihramlı olarak yapar. Arafat dönüşü ziyaret tavafından sonra yaparsa, ihramsız olarak da yapabilir. Efdal ve sünnete uygun olan da budur. Umre sa'yinin ihramlı olarak yapılması vâciptir. Umre tavafının dördüncü şavtından sonra tıraş olan kişi, ihramdan çıkmış olur. Bu kişinin ihramsız olarak yapacağı umre sa'yi sahihtir, fakat sa'yi tamamlamadan ihramdan çıkarak vâcibi terkettiği için ceza (dem) gerekir.

2. Hac sa'yini hac ayları başladıktan sonra yapmak. İhrama girme dışında, hacla ilgili menâsikten hiçbiri, hac ayları girmeden yapılamaz.

3. Sa'yi muteber bir tavaftan sonra yapmak. Sa'y tek başına müstakil bir nüsük değildir. Ancak muteber bir tavaftan sonra, ona bağlı olarak yapılabilir. Muteber tavaf, hades-i ekberle yani cünüp, aybaşı veya lohusa olarak yapılmamış olan tavaftır.

4. Şavtların çoğunu yani en az dördünü yapmış olmak. Hanefî mezhebinde, sa'yin yedi şavtından dördü rükün, üçü vâciptir. Diğer üç mezhepte bütün şavtlar rükündür.

5. Sa'ye Safâ'dan başlamak. Merve'den başlanırsa ilk şavt sahih olmaz.

b) Sa'yin Vâcipleri

1. Sa'yi yürüyerek yapmak. Yürümekten âciz olan hasta, yaşlı ve sakatlar, arabaya binerler.

2. Yedi şavta tamamlamak (ilk dört şavt rükündür).

c) Sa‘yin Sünnetleri

1. Tavaf bitince, tavaf namazı kılmak dışında ara vermeden sa‘ye başlamak.

2. Sa‘y yapmaya gitmeden önce Hacerülesved'i istilâm etmek.

3. Hadesten tahâret, yani sa‘yi abdestli olarak yapmak. Tavaflarını temiz olarak yaptıktan sonra âdet görmeye başlayan kadınların sa‘y yapmaları kerâhetsiz olarak câizdir.

4. Necâsetten tahâret. Bedende, ihramda ve elbisede namaza engel pislik bulunmamak.

5. Her şavt başında, Safâ ve Merve’de yükseğe çıkıp, Kâbe’ye yönelerek tekbir ve tehlil ile el açıp dua etmek.

6. Şavtları peş peşe -ara vermeden- yapmak.

7. Erkekler yeşil ışıklı sütunlar arasında "hervele" yapmak ve diğer kısımlarda ise normal yürümek. **Hervele**, kısa adımlarla koşarak canlı ve çalımlı yürümektir. Kadınlar hervele yapmazlar.

8. Sa‘y esnasında tekbir, tehlîl, zikir ve dua ile meşgul olmak.

9. Niyet etmek. Hanefîler'in de içinde olduğu fakihlerin çoğunluğuna göre sa‘yde niyet sünnet, Hanbelîler'e göre ise şarttır.

d) Sa‘yin Yapılışı

Tavaftan sonra, Hacerülesved istilâm edilerek Safâ tepesine çıkılır. Sa‘y yapmaya niyet edilip, tekbir, tehlil, zikir ve dua okunarak Merve'ye doğru yürünür. Yeşil ışıklı sütunlar arasında "hervele" yapılır. Bu sütunlar arasında her şavtta:

"Rabbim, günahlarımızı bağışla, bize acı, kusurlarımızı affet ve bize ikram et, bildiğin günahlarımızdan vazgeç; çünkü sen bizim bilmediklerimizi de biliyorsun. Şüphe yok ki sen en aziz ve en kerîm olan Allah'sın" duası okunur. Merve'ye varınca yine Kâbe'ye yönelinerek tekbir, tehlîl söylenip dua edilir. Böylece sa‘yin ilk şavtı yapılmış olur. Aynı şekilde Safâ'dan Merve'ye dört gidiş ve Merve'den Safâ'ya üç dönüş olmak üzere yedi şavt bitince sa‘y tamamlanmış olur.

Sa‘y kendi başına -müstakil- bir nüsük değildir. Mutlaka bir tavafa bağlı olarak yapılır. Tavaf namazından sonra ara vermeden yapılması sünnet ise de, tavaftan sonra hemen yapılmayıp bir süre sonra yapılması da câizdir.

Gerek hac, gerek umre için sadece birer sa'y vardır. Sa'yin nâfilesi yoktur. Bu sebeple her tavaftan sonra sa'y yapılmaz. Umre sa'yinin umre tavafından sonra fakat ihramdan çıkmadan yapılması vâciptir. Hac sa'yinin ziyaret tavafından sonra yapılması efdal ise de, kudüm tavafından veya Arafat'a çıkmadan herhangi nâfile bir tavaftan sonra yapılması da câizdir. İfrad ve kırân haccı yapanlar, kudüm tavafından sonra hac sa'yini yapmamışlarsa, Arafat'a çıkmadan önce diledikleri zaman, herhangi nâfile bir tavafı müteakip hac sa'yini yapabilirler. Temettu' haccı yapanlardan, Arafat'a çıkmadan önce hac sa'yini yapmak isteyenler ise, terviye günü (veya daha önce) hac için ihrama girdikten sonra yapacakları nâfile bir tavafı müteakip hac sa'yini yapabilirler. Çünkü hac sa'yi, hac için; umre sa'yi de umre için ihrama girmeden önce yapılamaz.

B) MÜZDELİFE VAKFESİ

Müzdelife, Arafat ile Mina arasında, Harem sınırları içinde bir bölgedir. Mina'dan Muhassır vadisi ile ayrılır. Haccedenlerin arefe gününü bayram gününe bağlayan geceyi burada geçirmeleri sünnet, burada vakfe yapmak ise vâciptir.

a) Geçerli Olmasının Şartları

1. Hac için ihramlı olmak.

2. Arafat vakfesini yapmış olmak.

3. Belirli yerde yani Müzdelife sınırları içinde yapmak. Muhassır vadisi dışında Müzdelife'nin her yerinde vakfe yapılabilir. Kuzeh dağı üzerindeki Meş'ar-i Harâm civarında yapılması sünnettir.

4. Belirli zaman içinde yapmak.

b) Müzdelife Vakfesinin Zamanı

Müzdelife vakfesinin zamanı, Hanefîler'e göre bayramın birinci günü (10 Zilhicce) tan yerinin ağarmaya başlamasından (fecr-i sâdık) güneşin doğmasına kadar olan süredir.

Mâlikîler'e göre, arefe günü akşamı güneşin batışından bayram sabahı güneşin doğuşuna kadar olan süre; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise gecenin yarısından itibaren güneşin doğuşuna kadar geçen süredir. Gece yarısı, güneşin batışı ile güneşin doğuşu arasındaki sürenin ortasıdır.

Arafat vakfesi gibi Müzdelife vakfesinin sıhhati için de niyet ve ilim (yani Müzdelife'de bulunduğunu ve vakfe yaptığını bilmek) gerekli olmadığından, mezheplere göre yukarıda belirtilen süreler içinde, ister uykuda, ister uyanık, ister bayılmış halde olsun, çok kısa da olsa bir zaman diliminde Müzdelife sınırları içinde bulunan veya buradan geçen kimseler, bu vecîbeyi yerine getirmiş sayılırlar. Geceyi Müzdelife'de geçirip sabah namazını erkence kılmak, namazdan sonra telbiye, tekbir, tehlîl, zikir, dua ve istiğfar ile vakfeyi ortalık aydınlanıncaya kadar sürdürmek, ortalık iyice aydınlandıktan sonra güneş doğmadan Mina'ya hareket etmek ise bütün mezheplerde sünnettir.

c) Akşam ve Yatsı Namazlarının Cem'-i Te'hir ile Kılınması

Haccedenlerin arefe günü akşamı Müzdelife'de akşam ve yatsı namazlarını ister münferit ister cemaatle olsun, yatsı vakti içinde cem'-i te'hir ile kılmaları, Hanefîler'e göre vâcip; Şâfiîler'e göre ise sünnettir. Bu namazlar yatsı vaktinin çıkmasından endişe edilmedikçe Arafat'ta veya yolda kılınmaz; kılındığı takdirde, henüz yatsı vakti çıkmadan Müzdelife'ye ulaşılırsa, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre yeniden kılınır. Ebû Yûsuf'a göre Müzdelife'ye ulaşmadan kılınması mekruh ise de kılındığı takdirde iadesi gerekmez. Cem'-i takdîm ve cem'-i te'hir ile kılınan namazlarda, iki farz arasında başka namaz kılınması mekruhtur. Bu sebeple akşamın sünneti ve yatsının ilk sünneti kılınmaz. Yatsının son sünnetiyle vitir kılınır. İki vaktin namazı bir tek ezan ve bir tek ikametle kılınır. Yatsı namazı için ayrıca ezan ve ikamet gerekmez.

C) ŞEYTAN TAŞLAMA

Dilimizde "şeytan taşlama" denilen **remy-i cimâr**, haccedenlerin bayram günleri Mina'da Küçük Cemre, Orta Cemre ve Akabe Cemresi adı verilen yerlere ufacık taşlar atması demektir. Halk dilinde küçük şeytan, orta şeytan ve büyük şeytan da denilen bu taş kümelerine taş atmak haccın vâciplerindendir. Mina, Müzdelife ile Mekke arasında, Harem sınırları içinde bir bölgedir. Hanefî mezhebinde, şeytan taşlanan günlerde Mina'da gecelemek sünnettir. Diğer üç mezhepte ise, mazereti olmayanların bu gecelerden her birinin yarıdan çoğunda Mina'da bulunmaları vâciptir. Aksi halde ceza gerekir.

a) Şeytan Taşlamanın Geçerli Olmasının Şartları

1. Taşlar cemrelere el ile fırlatılarak atılmalıdır. Ayakla veya herhangi bir aletle atılması sahih olmadığı gibi, taşı geriden fırlatmaksızın cemre üzerine el ile konulması da sahih olmaz.

2. Atılan şeyin, taş atma veya taşlama anlamını gerçekleştirecek bir madde olması gerekir. Bu bakımdan Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre atılan şey mutlaka taş olmalıdır. Hanefîler'e göre ise, atılan şeyin taş, kurumuş çamur gibi üzerinde teyemmüm yapılması câiz olan bir madde olması gerekir. Ağaç, maden ve tezek gibi şeylerin atılması taşlama yerine geçmez.

3. Taşların her birini ayrı ayrı atmak gerekir. Hepsi birden atılırsa tek taş atılmış sayılır.

4. Taşlar cemre kümesinin üzerine yani taş havuzunun içine veya yakınına düşürülmelidir.

5. Taş, atıldığı yere atanın fiili sonucu ulaşmalıdır. Atılan taş, bir yere çarptıktan veya düştükten sonra bu yerin etkisi olmadan kendiliğinden atıldığı yere ulaşırsa, sahih olur. Meselâ birinin omuzuna düşüp orada kaldıktan sonra o kişinin hareketiyle düşerse, istenilen yere ulaşsa bile sahih olmaz, yeniden atılmalıdır.

6. Gücü yetenler taşları bizzat kendileri atmalıdır. Namazlarını ayakta durarak kılamayacak durumda olan kimseler başkalarını vekil tayin edebilirler.

7. Taşları belirli vakitler içinde atmak gerekir.

b) Şeytan Taşlama Zamanı

Taş atma zamanı Hanefî ve Malikîlere göre bayramın birinci günü fecr-i sâdıktan, Şafiî ve Hanbelîlere göre ise, gece yarısından bayramın dördüncü günü güneş batıncaya kadar olan süredir. Ancak bu süre içinde, aşağıda açıklanacağı üzere taş atılması câiz olmayan vakitler de vardır.

1. Bayramın Birinci Günü (10 Zilhicce). Bu günde yalnız Akabe Cemresi'ne yedi taş atılır. Hanefîler'e göre, bayramın birinci günü taş atma zamanı, tan yerinin ağarmasından (fecr-i sâdık) ertesi günün tan yeri ağarmasına kadar olan süre olmakla birlikte, belirlenen bu süre içinde, güneşin doğması ile öğle namazı vaktinin girmesi arasındaki vakitte taşlamak sünnet, sabah güneşin doğmasından önce ve akşam güneşin batmasından sonra taş atmak mekruh kabul edilmiştir.

Bu vakitlerde taş atmanın mekruh sayılması, ortalığın karanlık olmasıyla ilgilidir. Çünkü karanlıkta atılan taşın hedefi tutması zor olduğu gibi, hedefe varıp varmadığı da izlenemez. Bunun yanında hem eziyet çekme hem de başkasına eziyet etme ihtimali bulunmaktadır. Fakat günümüzde bu bölgeler aydınlatıldığı için kerâhet sebebi olan sakıncalar da ortadan kalkmış olmaktadır. Bu bakımdan özellikle yaşlıların ve kadınların taşlamayı bu

vakitlerde yapmaları, hem kendileri için rahat olacağı, hem de gündüz olacak izdihamı rahatlatacağı gerekçesiyle daha uygun görülmüştür.

Mâlikîler'e göre taşlama vakti bayramın birinci günü tan yerinin ağarmasıyla başlar ve akşam namazı vaktinin girmesine kadar devam eder. Güneş battıktan sonra (gece veya ertesi gün) atılırsa, edâ değil kaza sayılır ve ceza gerekir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise bu vakit gecenin yarısından bayramın dördüncü günü güneş batıncaya (teşrik günlerinin sonuna) kadar sürer. Bu sürenin herhangi bir anında taş atılması sahihtir. Ancak henüz güneş doğmadan atılması mekruh; güneşin doğuşundan zevale kadar geçen sürede sünnet; zevalden güneş batıncaya kadar kerâhetsiz câiz; mazeretsiz güneş battıktan sonraya geciktirmek ise mekruh sayılmıştır.

2. Bayramın İkinci ve Üçüncü Günleri (11-12 Zilhicce). Bu günlerin her birinde her üç cemreye yedişer olmak üzere toplam 21 taş atılır. Bu iki günde taş atma zamanı, zeval vaktinde başlar. Hanefîlere göre ertesi gün fecr-i sâdıka kadar, Malikîlere göre ise güneşin batmasına kadar devam eder. Belirtilen bu sürenin herhangi bir bölümünde taş atma işi yapılabilir. Bu iki günde zevalden önce taş atılması ise câiz değildir.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise bu günlerle ilgili taşlamanın süresi de bayramın ilk günü gibi teşrîk günlerinin sonuna kadardır.

3. Bayramın Dördüncü Günü (13 Zilhicce). Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve diğer üç mezhep imamına göre bayramın dördüncü günü de taş atma vakti, ikinci ve üçüncü günlerde olduğu gibi zevalden itibaren başlar. Ebû Hanîfe'ye göre ise bayramın dördüncü günü taş atma zamanı fecr-i sâdıkta başlar. Ancak taşların henüz güneş doğmadan atılması mekruh, güneşin doğuşundan zevale kadarki sürede câiz, zevalden sonra atılması ise sünnettir.

İster edâ, ister kazâ olsun, bayramın dördüncü günü güneşin batmasıyla taş atma süresi sona erer.

c) Atılacak Taş Sayısı

Bayramın birinci günü, sadece Akabe Cemresi'ne 7 (yedi) taş atılır, diğer iki cemreye taş atılmaz. Bayramın ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri ise, Küçük Cemre'den başlamak üzere, sıra ile her üç cemreye, günde yedişerden 21 olmak üzere üç günde 63 taş atılır. Bayramın birinci günü atılan yedi taş da eklenirse taşlamada atılan toplam taş sayısı 70 olur. Ancak bayramın dördüncü günü cemrelere taş atmak faziletli olmakla birlikte zorunlu değil-

dir. Dördüncü gün taş zorunlu olmadığı takdirde atılan taş sayısı 49 (70-21=49) olur.

Bayramın dördüncü günü taş atmayacak olanların, Hanefîler'e göre dördüncü günü fecr-i sâdıktan önce, diğer üç mezhepte ise üçüncü gün güneş batmadan önce Mina'dan ayrılmış olmaları gerekir. Mina'nın Mekke tarafındaki sınırı, Akabe Cemresi'dir. Akabe Cemresi'nden Mekke cihetine birkaç adım ilerlemek bile Mina'dan ayrılmak sayılır. Bayramın dördüncü günü taş atmayacak olanların, üçüncü gün güneş batmadan Mina'dan ayrılmaları, Hanefîler'e göre sünnettir. Güneş battıktan sonra ayrılmak mekruh ise de ceza gerekmez.

d) Şeytan Taşlamanın Sünnetleri

1. Taşları üç-beş metre mesafeden atmak.

2. Yedi taşı peş peşe atmak.

3. Bayramın ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri sırayla Küçük, Orta ve Akabe cemrelerine taş atmak. Diğer üç mezhepte sıraya uymak sıhhat şartıdır.

4. Atılan taşların nohuttan büyük, fındıktan küçük olması.

5. Küçük ve Orta cemrelerde taş attıktan sonra dua etmek. Akabe Cemresi'ne taş attıktan sonra dua edilmez, orası hemen terkedilir.

6. Her bir taşı atarken "Bismillâhi Allahüekber" demek.

e) Şeytan Taşlamanın Mekruhları

1. Büyükçe bir taşı olduğu gibi veya kırıp birkaç parça yaparak atmak.
2. Cemre mahallinde biriken taşlardan alıp atmak.
3. Temiz olmayan meselâ pislik bulaşmış taşları atmak.
4. Bir cemreye aynı gün yediden çok taş atmak.
5. Taş atarken cemreler arasında sıraya uymamak.

f) Şeytan Taşlamanın Yapılışı

Cemre mahalline varmadan önce Müzdelife'de veya yolda yeteri kadar taş toplanıp hazırlanır. Taşların Müzdelife'den veya belirli bir yerden toplanması gerekmez, her yerden alınabilir. Sadece cemre mahallinde başkaları tarafından atılmış taşları alıp atmak mekruhtur. Taşları atmak için cemrelere yeteri kadar yaklaşılır. Atılacak taş, baş ve şahadet parmaklarının uçları ile tutulup **"Bismillâhi Allahüekber, rağmen li'ş-şeytân ve hizbih"** denile-

rek atılır. Atılan taş yerine ulaşmaz veya uzağa düşerse, onun yerine başkası atılır.

g) Şeytan Taşlamada Vekâlet

Hastalık, yaşlılık, sakatlık gibi mazeretlerle cemre mahalline gidip bizzat taş atmaları mümkün olmayanlar, uygun kişileri vekil ederek taşlarını attırırlar. Mazeretin ölçüsü ayakta namaz kılmaktan âciz olmaktır. İzdiham sebebiyle gündüz cemrelere yaklaşması mümkün olmayanlar taşlarını gece tenha zamanlarda atarlar. Gece taş atabilecek durumda olanların, başkalarını vekil etmeleri câiz olmaz. Çünkü vekâletin câiz olabilmesi için, acziyetin sabit olması gerekir. Taş atma süresi içinde herhangi bir vakit, meselâ bayramın dördüncü günü bizzat taşını atabilecek olan kişinin başkasını vekil etmesi câiz değildir. Vekil olanlar, önce kendi taşlarını, daha sonra vekili oldukları kişinin taşlarını atarlar.

h) Vaktinde Atılamayan Taşların Kazâsı

Taş atma günlerinde her günün taşının kendi vakti içinde atılması vâcip olduğu gibi, vaktinde atılamayan taşların taş atma süresi içinde kazâ edilmesi de vâciptir. Taş atma süresi, bayramın dördüncü günü güneşin batması ile son bulur. Bundan sonra eda ve kazâ olarak taşlama yapılmaz. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre, vaktinde atılamayan taşlar, taşlama süresi içinde kazâ edilse de cezası düşmez. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise taş atma süresi içinde kazâ edildiği takdirde cezası düşer.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise vaktinde atılamayan taşlar bayramın dördüncü günü güneş batmadan önce atıldığı takdirde, kazâ değil, eda sayılır. Gecikmeden dolayı ceza da gerekmez.

ı) Artan Taşlar

Artan taşlar ihtiyacı olanlara verilir veya uygun bir yere bırakılır; toprağa gömülmesi gerekmez. Yeterli sayıdan fazlasının cemrelere atılması mekruhtur.

D) SAÇLARI TIRAŞ ETMEK veya KISALTMAK

İlmihal dilinde saçların tıraş edilmesi "halk", kısaltılması ise "taksîr" olarak anılır. **Halk**, saçların dipten tıraş edilmesi, **taksîr** ise uçlarından kesilip kısaltılması demektir. Saçların dipten tıraş edilmesi, kısaltmaktan evlâ görülmektedir.

a) Zamanı ve Yeri

Hacda saçları tıraş etme veya kısaltmanın zamanı, bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan, ömrün sonuna kadar devam eden süredir. Ancak Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre, bayramın üçüncü günü güneş batıncaya kadarki süre içinde yapılması vâciptir. Daha sonraya geciktirilmesi durumunda ceza (dem) gerekir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise bu vecîbenin bayramın ilk üç gününde yapılması vâcip değil, sünnettir Geciktirilmesi mekruh ise de ceza gerekmez. Ancak tıraş olmadıkça ihramdan çıkılmış olmaz ve ihram yasakları devam eder. Umrede saçları tıraş etme veya kısaltmanın vakti, umre tavafının dört şavtını tamamladıktan sonra başlar. Fakat umre sa'yini ihramlı olarak yapmak vâcip olduğu için sa'yi de yaptıktan sonra tıraş olmak gerekir. Hac için ihrama girenler, bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan önce, umre için ihrama girenler ise, umre tavafının en az dört şavtını tamamlamadan tıraş olmakla ihramdan çıkmış olmazlar, ihram yasağı işlemiş olurlar.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, ister hac, ister umre için olsun, saçları tıraş etmenin veya kısaltmanın yeri Harem bölgesidir. Harem bölgesi dışında yapılması sahih ise de vâcip terkedildiği için ceza gerekir. Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'e göre, bu vecîbenin Harem bölgesinde yapılması vâcip değil, sünnettir.

b) Tıraş Edilecek veya Kısaltılacak Saçın Miktarı

Hanefîler'e göre saçların tıraş edilmesi veya kısaltılmasında vâcip olan miktar, başın en az dörtte birindeki saçlardır. Başın sadece dörtte birinde veya daha az kısmında saç varsa, hepsinin tıraş edilmesi veya kısaltılması gerekir. Ne kadar kısmında olursa olsun, saçların tamamının tıraş edilmesi veya kısaltılması ise sünnettir. Şâfiîler'de, vâcibin ifası için üç tel saçın tıraş edilmesi veya kısaltılması yeterlidir. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise saçların tamamının tıraş edilmesi veya kısaltılması vâciptir. Mezheplerin her birinde başın tıraş edilecek miktarı ile abdestte meshi gereken miktarı aynıdır.

Erkeklerin saçlarını dipten tıraş etmeleri, kısaltmaktan efdaldir. Kadınlar ise saçlarının en az dörtte birinin uçlarından bir miktar keserler. Onların saçlarını dipten tıraş etmeleri mekruhtur. Saçların kısaltılması halinde kesilen miktar, parmak ucu (parmağın uç boğumu) uzunluğundan daha az olmamalıdır.

c) Tıraş ile Diğer Menâsik Arasında Tertip

Hz. Peygamber Vedâ haccında bayramın ilk günü Mina'da önce Akabe Cemresi'ne yedi taş attı, sonra kurbanlarını kesti, daha sonra tıraş oldu ve aynı gün Mekke'ye gidip ziyaret tavafını yaptı ve tekrar Mina'ya döndü. Bu dört menâsik yerine getirilirken, Hz. Peygamber'in yaptığı sıralamaya uymanın vâcip veya sünnet oluşu konusunda müctehidler arasında görüş ayrılığı vardır. Ebû Hanîfe'ye göre, bunların ilk üçünde Hz. Peygamber'in yaptığı sıralamaya uymak vâciptir. Aksi halde ceza (dem) gerekir. Ancak, ifrad haccında şükür kurbanı vâcip olmadığından, nâfile olarak kesenlerin kurban konusunda tertibe uymaları vâcip değil, sünnettir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile diğer üç mezhebe göre ise sıralamaya riayet sünnettir. Uyulmaması mekruh ise de ceza gerekmez. Ancak Mâlikî mezhebinde Akabe Cemresi'ne taş atmanın tıraş ve tavaftan önce olması gerekir. Ziyaret tavafında ise Ebû Hanîfe dahil, bütün müctehidlere göre tertip vâcip değil, sünnettir. Tertibe uyulduğu takdirde ifrad haccı yapanlar Akabe Cemresi'ne taşlarını attıktan sonra, temettu‘ veya kırân haccı yapanlar ise taş atıp kurbanlarını kestikten sonra tıraş olup ihramdan çıkarlar. Tıraş olabilecek duruma gelen kimseler saçlarını kendileri tıraş edebilecekleri gibi henüz kendileri tıraş olmadan başka ihramlıları da tıraş edebilirler. Fakat tıraş olmadıkça veya saçlarını kısaltmadıkça diğer ihram yasaklarını yapamazlar.

d) Tıraş Olma ve Saçları Kısaltmanın Hükmü

Saçların tıraş edilmesi veya kısaltılması ile ihramdan çıkılmış olur. İhramdan çıkma, elbise giyme, koku sürünme, saç, sakal, bıyık ve tırnak kesme gibi ihram yasaklarının kalkması demektir. Buna "tehallül" denir. Hacda cinsel ilişki dışındaki yasakların kalkması ve cinsel ilişki yasağının kalkması olmak üzere iki ayrı tehallül vardır. Bunlardan birincisine "küçük tehallül" veya "ilk tehallül"; ikincisine ise "büyük tehallül" veya "ikinci tehallül" denir.

1. İlk Tehallül. Hanefî mezhebinde, cinsel ilişki dışındaki ihram yasaklarının kalkmasını sağlayan ilk tehallül ancak saçların tıraş edilmesi veya kısaltılması ile olur. İlk tehallülün gerçekleşmesi için tertibe uymak gerekmediği gibi daha önce taş atma ve kurban kesme nüsüklerini yapmış olmak da gerekmez. Bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan sonra tıraş olmakla ilk tehallül gerçekleşir ve cinsel ilişki dışındaki bütün ihram yasakları kalkar. Fakat Akabe Cemresi'ne taş atmak, kurban kesmek, hatta ziyaret tavafını yapmakla -tıraş olmadıkça- ne ilk ne de ikinci tehallül gerçekleşir. Şâfiîler'e göre ilk tehallül taş atma, tıraş olma veya ziyaret tavafından herhangi ikisini

yapmakla; Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise Akabe Cemresi'ne ilk günkü taşları atmakla gerçekleşir.

2. İkinci Tehallül. İkinci tehallül cinsel ilişki dahil bütün ihram yasaklarının kalkması demektir. İlk tehallülden sonra ziyaret tavafının da yapılmasıyle olur. Şayet henüz tıraş olmadan ziyaret tavafı yapılmışsa, tıraş olmakla ilk ve ikinci tehallül her ikisi birden gerçekleşir. Hanefîler dışındaki diğer üç mezhepte, ikinci tehallül için ziyaret tavafından başka sa'yin de yapılmış olması gerekir. Çünkü onlara göre sa'y vâcip bir nüsük değil, haccın rükünlerindendir.

E) VEDÂ TAVAFI

Vedâ tavafı Mekkeli olmayan ve Mekkeli hükmünde sayılmayan, uzak bölgelerden gelmiş hacıların Mekke'den ayrılmadan yapmaları gereken en son tavaftır. Buna **sader tavafı** da denir. Sader ayrılma demektir.

a) Vâcip Olmasının Şartları

1. Haccetmiş olmak.
2. Hacceden kişinin Âfâkī olması.
3. Kadınlar, Mekke'den ayrıldıkları esnada aybaşı veya loğusalık halinde olmamak.

Sadece umre yapanlar ile, Mekke'de, Harem bölgesinde ve mîkāt sınırları içinde ikamet eden hacıların, Mekke'den ayrılırken vedâ tavafı yapmaları gerekmediği gibi, henüz vedâ tavafını yapmadan aybaşı veya loğusa olan ve temizlenmeden Mekke'den ayrılan kadınlardan da vedâ tavafı düşer. Fakat Mekke'den ayrılmadan temizlendikleri takdirde, yola çıkmak için hazırlanmış bile olsalar, vedâ tavafını yapmaları gerekir.

b) Vakti ve Sıhhat Şartı

Vedâ tavafı ziyaret tavafından sonra yapılır. Mekke'den ayrılıp mîkāt dışına çıkılmadıkça vakti sona ermiş olmaz. Vedâ tavafını yapmadan Mekke'den ayrılan kişi henüz mîkāt sınırları dışına çıkmamışsa, ihramsız olarak Mekke'ye dönüp vedâ tavafını yapması vâciptir. Mîkāt dışına çıkılmışsa dönmek vâcip değildir ve artık ceza gerekir. Fakat dönülüp eda edilirse yani yeni bir umre yapmak üzere ihrama girip umreden sonra vedâ tavafı yapılırsa ceza düşer. Ziyaret tavafından önce vedâ tavafı yapılmaz. Şayet yapılırsa, bu tavaf ziyaret tavafı sayılır. Çünkü Arafat vakfesinden sonra yapılan

ilk tavaf hangi niyetle yapılırsa yapılsın ziyaret tavafı olur. Ziyaret tavafından sonra yapılan her tavaf da vedâ tavafı sayılır. Hanefî mezhebinde vedâ tavafının Mekke'den ayrılırken yapılması daha faziletli ise de önceden yapmak da câizdir. Bu takdirde Mekke'den ayrılırken tekrar yapmak gerekmez. Vedâ tavafını yaptıktan sonra Harem-i şerif'e gidip namaz kılmakta veya tavaf yapmakta bir sakınca yoktur. Bu durumda en son yapılan tavaf, vedâ tavafı olur.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, vedâ tavafı Mekke'den ayrılırken yapılır. Aksi halde iadesi gerekir. Mâlikîler'e göre ise vedâ tavafı vâcip değil sünnettir.

VI. HACCIN SÜNNETLERİ ve ÂDÂBI

Hacda farz ve vâcipler dışında kalan diğer menâsik haccın sünnetleridir. Sünnetlerin yerine getirilmesi haccın sevabını arttırır. Mazeretsiz terki mekruhtur. Fakat sünnetlerin terkinde herhangi bir maddî ceza gerekmez. Haccın vâcipleri gibi sünnetleri de "aslî" ve "fer'î" olmak üzere iki kısımdır. Fer'î sünnetler ilgili menâsikle birlikte açıklandığı için burada sadece haccın aslî sünnetlerine yer verilecektir.

A) HACCIN SÜNNETLERİ

a) Kudüm Tavafı

Kudüm, "geliş ve varış" anlamındadır. Buna göre kudüm tavafı, Mekke'ye geliş tavafı demektir. İfrad veya kırân haccı yapan Âfâkīler için sünnet olup Arafat vakfesine kadarki süre içinde eda edilir. Mekke'ye varınca geciktirilmeden yapılması müstehaptır. Haccın sa'yi bu tavaftan sonra yapılacaksa tavafta "ıztıbâ'" ve "remel" yapılır. Aksi halde yapılmaz. Âfâkī olmayanların, yani haccetseler bile Harem ve Hîl bölgeleri halkının, temettu' haccı veya sadece umre yapanların, ifrad haccı yaptıkları halde Mekke'ye uğramadan doğrudan Arafat'a çıkanların ve özel halleri sebebiyle Arafat vakfesinden önce kudüm tavafı yapamamış olan kadınların kudüm tavafı yapmaları gerekmez.

b) Hac Hutbeleri

Hacla ilgili olarak üç hutbe vardır. Birinci hutbe Zilhiccenin 7. günü Mekke'de, Harem-i şerif'te öğle namazından önce okunur. İkinci hutbe, arefe günü Arafat'ta Nemîre Mescidi'nde zevalden sonra cem'-i takdîm ile kılınan öğle ve

ikindi namazlarından önce, cuma hutbesinde olduğu gibi, arada oturularak iki hutbe halinde okunur. Üçüncü hutbe ise, bayramın 2. günü öğle namazından önce Mina'da Mescid-i Hayf'ta irad edilir.

c) Arefe Gecesini Mina'da Geçirmek

Zilhiccenin 8. terviye günü güneş doğduktan sonra Mekke'den Mina'ya gitmek ve o günkü öğle namazından ertesi günkü sabah namazı dahil, beş vakit namazı Mina'da kılıp geceyi de Mina'da geçirmek ve arefe günü sabahı güneş doğduktan sonra buradan Arafat'a hareket etmek sünnettir. Günümüzde kalabalık sebebiyle genellikle doğrudan Arafat'a çıkılmakta ve bu sünnet -düzeni ve emniyeti koruma zaruretinden dolayı- terkedilmektedir.

d) Bayram Gecesini Müzdelife'de Geçirmek

Arefe günü güneş battıktan sonra Arafat'tan Müzdelife'ye intikal edip geceyi burada geçirmek ve sabah namazını kıldıktan ve ortalık aydınlandıktan sonra buradan Mina'ya hareket etmek sünnettir.

e) Bayram Günlerinde Mina'da Kalmak

"Eyyâm-ı nahr" ve "eyyâm-ı Mina" denilen Zilhiccenin 10, 11 ve 12. günlerinde Mina'da kalmak ve orada gecelemek, Hanefîler'e göre sünnet, diğer üç mezhepte ise vâciptir.

f) Muhassab'da Bir Süre Dinlenmek

Hac sonunda Mina'dan dönüşte, Mekke girişinde, Cennetü'l-muallâ civarında, Muhassab denilen vadide bir süre dinlenmek (tahsîb), Hanefîler'e göre sünnet-i kifâye, diğer mezheplerde ise müstehaptır. Bu yere "Ebtah", "Batha" veya "Hasba" da denilmektedir. Bu vadi günümüzde Mekke'nin içinde kaldığından artık bu sünnet yapılamamaktadır.

B) HACCIN ÂDÂBI

1. Hac farîzası helâl kazanç ile eda edilmelidir. Hac sadece malî bir ibadet olmadığından, meşrû olmayan kazanç sarfedilerek yapılan hac şeklen sahih olursa da bu haccın sevap ve fazileti olmaz.

2. Üzerlerinde kul hakkı bulunanlar yola çıkmadan önce hak sahiplerinin haklarını ödeyerek onlarla helâlleşmelidir.

3. Bir daha işlememek azim ve kararı ile günahlara tövbe edilmelidir.

4. Kazâya kalmış ibadetleri mümkün olduğunca kazâ edilmeye çalışılmalıdır.

5. Hac yolculuğu konusunda bilgi ve tecrübesi bulunan kişilerle istişarede bulunulmalıdır.

6. Haline uygun, anlaşabileceği yol arkadaşları edinmelidir.

7. Yola çıkmadan akraba ve dostlarla vedalaşmalıdır.

8. Gösterişten ve böbürlenmekten sakınmalı, mütevazi ve ihlâslı olmalıdır.

9. Yola çıkarken ve eve dönüşte ikişer rek'at namaz kılmalıdır.

10. Gerek yolculukta gerek hac esnasında başkalarıyla tartışmaktan ve kırıcı davranışlardan sakınmalıdır.

11. Boş ve faydasız şeylerle meşgul olmayıp vakitler ibadet ve faydalı işlerle değerlendirilmelidir.

VII. UMRE

A) Tanım

Umre, ihrama girerek tavaf ve sa'y yaptıktan sonra tıraş olup ihramdan çıkmaktan ibarettir. Hanefî ve Mâlikîler'e göre müslümanın ömründe bir defa umre yapması müekked sünnettir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise farzdır.

B) Umrenin Farz ve Vâcipleri

Hanefîler'e göre, umrenin farzları ihram ve tavaf olmak üzere ikidir. Bunlardan ihram şart, tavaf ise rükündür. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre bu dört nüsük yani ihram, tavaf, sa'y ve tıraş birer rükündür. Mâlikî mezhebinde ise, ilk üçü rükün, tıraş ise vâciptir. Bu nüsüklerle ilgili hükümler ve umre için ihrama girme yerleri daha önce açıklanmıştır.

C) Umrenin Zamanı

Umre için belirli bir zaman yoktur, her zaman yapılabilir. Ramazanda yapılması mendup ve daha faziletlidir. Ancak Hanefî mezhebinde "teşrîk günleri" denilen yılda beş gün yani arefe günü sabahından bayramın 4. günü güneş batıncaya kadarki süre içinde umre yapmak, tahrîmen mekruhtur. Diğer üç mezhepte, haccetmeyen kişilerin teşrîk günleri dahil her zaman umre yapmaları, kerâhetsiz câiz görülmüştür. Haccedenler ise, Mâli-

kîler'e göre bayramın 4. günü güneş batıncaya kadar, Şâfiîler'e göre ise vedâ tavafı dışında haccın bütün menâsiki tamamlanmadıkça umre yapamazlar.

D) Umrenin Yapılışı

Bulunulan yere göre mîkāt sınırında veya Harem bölgesi dışında usulüne göre ihrama girilir. Harem-i şerif'e gelince: **"Allahım, senin rızânı kazanmak için umre tavafını yapmak istiyorum. Onu bana kolay eyle ve kabul buyur!"** diye niyet edilerek umre tavafı yapılır. Tavaf namazı kıldıktan sonra, **"Allahım, senin rızânı kazanmak için umrenin sa'yini yapmak istiyorum. Bana kolaylık ver ve onu benden kabul eyle!"** diye niyet edilip Safâ ile Merve arasında umrenin sa'yi yapılır. Sa'y tamamlandıktan sonra, uygun bir yerde saçlar dipten tıraş edilir veya kısaltılır. Böylece umre tamamlanmış ve ihramdan da çıkılmış olur.

VIII. HACCIN ÇEŞİTLERİ

A) HÜKÜM BAKIMINDAN HAC ÇEŞİTLERİ

Şer'î hüküm açısından hac farz, vâcip ve nâfile olmak üzere üç çeşittir. Belirli şartları taşıyan yükümlünün ömründe bir defa haccetmesi farzdır. Yükümlü olmadığı halde, haccetmeyi adayan kişinin bu adağını yerine getirmesi vâciptir. Diğer nâfile ibadetlerde olduğu gibi, başlandıktan sonra bozulan nâfile haccın kazâsı da vâcip olur. Farz ve vâcip dışında yapılan hac ise nâfiledir. Hacla yükümlü olmayan çocukların yaptıkları hac ile bir kimsenin birinciden sonra adama (nezir) dışında yapacağı her hac nâfiledir.

B) YAPILIŞ ŞEKLİ BAKIMINDAN HAC ÇEŞİTLERİ

Yapılış biçimi (edâ) açısından ise hac, ifrad haccı, temettu' haccı ve kırân haccı olmak üzere üç çeşittir.

Hac ve umre, her biri tek başına yapılabildiği gibi, aynı yılın hac ayları içinde, ikisi birbirine bağlı olarak da yapılabilir. Hac ayları içinde, hacdan önce umre yapıp yapmamaya, yapıldığı takdirde umre ve haccın ayrı veya aynı ihramla yapılma durumuna göre hac, ifrad haccı, temettu' haccı ve kırân haccı olmak üzere üç şekilde eda edilir.

a) İfrad Haccı

İfrad haccı umresiz yapılan hacdır. Sadece hac ibadeti yapıldığı için "umresiz hac" anlamında olmak üzere bu ad verilmiştir. Hac ayları içinde, hacdan önce umre yapmayıp, sadece hac niyetiyle ihrama girerek hac menâsikini eda edenler, ifrad haccı yapmış olurlar. İster mîkāt sınırı dışında ister içinde ikamet etsin, herkes ifrad haccı yapabilir.

b) Temettu‘ Haccı

Temettu‘ “yararlanmak, istifade etmek” anlamına gelir. Aynı yılın hac aylarında umre ayrı ihramla, hac ayrı ihramla yapıldığı zaman iki ihram arasında, ihramsız, yani ihram yasaklarının bulunmadığı yasaksız bir zaman dilimi, umre ile hac arasında hac yasaklarının söz konusu olmadığı serbest bir vakit bulunduğu için bu ad verilmiştir.

Temettu‘ haccı aynı yılın hac ayları içinde, umre ve haccı ayrı ayrı niyet ve ihramla yapmaktır. Hac ayları içinde umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra, aynı yıl hac için yeniden ihrama girip hac menâsikini de eda eden uzak bölgelerden gelmiş hacılar temettu‘ haccı yapmış olurlar.

c) Kırân Haccı

Kırân haccı, her ikisine birlikte niyet edilerek aynı yılın hac ayları içinde umre ve haccı bir ihramda birleştirmektir. Hac ve umre tek ihramla yapıldığı için "birleştirmeli hac" anlamında bu adı almıştır. Umre ve hacca, ikisine birden niyet edip umreyi yaptıktan sonra ihramdan çıkmadan, aynı ihramla hac menâsikini de tamamlayan Âfâkīler "kırân haccı" yapmış olurlar.

d) Temettu‘ ve Kırân Haccının Şartları

1. Hacceden kişi Âfâkī olmalıdır. Harem ve Hil bölgelerinde, mîkāt sınırları içinde ikamet edenlerin temettu‘ ve kırân haccı yapmaları câiz değildir. Hac aylarından önce Mekke'ye gidip hac günlerine kadar orada kalan Âfâkīler de bu konuda aynı hükme tâbidir. Bunlardan haccedecek olanların, o yıl hac ayları girdikten sonra umre yapmamaları gerekir. Yaptıkları takdirde, isâet etmiş olurlar; şükür kurbanı değil, ceza kurbanı keserler.

2. Umre ve hac, her ikisi aynı yılın hac aylarında yapılmalıdır. Şayet umre hac aylarından önce yapılmışsa veya umre tavafının en az dört şavtı, hac ayları henüz girmeden tamamlanmışsa yapılan hac temettu‘ veya kırân değil, ifrad haccı olur.

3. Hac aylarında yapılan umreden sonra "sahih ilmâm" olmamalıdır. **Sahih ilmâm**, Hanefîler'e göre, umre ile hac arasında herhangi bir sebeple memlekete dönmekle, Şâfiîler'e göre ise, mîkāt sınırları dışına çıkmakla gerçekleşir. Umre ile hac arasında, Hanefîler'e göre memleketine giden; Şâfiîler'e göre ise mîkāt sınırları dışına çıkan kimse, dönüşte tekrar umre yapmazsa, yaptığı hac temettu‘ değil, ifrad olur. Kırân haccında umreden sonra ihramdan çıkılmadığı için umre ile hac arasında ister mîkāt dışına çıkılsın, ister memlekete veya başka bir yere gidilsin, kırân haccı ifrada dönüşmez.

Bu üç nevi hacdan hangisi yapılırsa yapılsın, hac farîzası eda edilmiş olur.

Bunların fazilet bakımından sıralanışı Hanefîler'e göre kırân, temettu‘, ifrad; Mâlikîler'e göre ifrad, kırân, temettu‘; Şâfiîler'e göre aynı yıl arkasından umre yapmak şartıyla ifrad, temettu‘, kırân; Hanbelîler'e göre ise temettu‘, ifrad, kırân şeklindedir. Bu görüş ayrılığının sebebi, Hz. Peygamber'in yaptığı haccın eda biçimine ilişkin rivayetlerin farklı olmasıdır.

Bu eda biçimlerinden hangisine göre yapılırsa yapılsın hac farîzası yerine gelmiş olur. Bütün ibadetler gibi hac ibadetinde de fazilet, o biçim veya bu biçimde yapılmasında değil, edasında gösterilen gayret, samimiyet, huzur, huşû ve ihlâs nisbetindedir.

IX. HAC ve UMRENİN YAPILIŞI

a) Hac ve umre menâsiki ihrama girmekle başlar. İhrama girmeden önce tırnaklar kesilir, koltuk altı ve kasık kılları temizlenir, gerekiyorsa saç, sakal tıraşı olup bıyıklar düzeltilir. Mümkünse gusledilir veya abdest alınır. Gusül, abdestten efdaldir. Su yoksa veya kullanılamıyorsa, teyemmüm yapılmaz; çünkü bu abdest ve gusül, beden temizliği içindir. Bu sebeple abdestli olanlara ve özel hallerinde bulunan kadınlara da sünnettir. Bu hazırlıktan sonra erkekler, üzerlerindeki bütün giysilerden soyunup izâr ve ridâ denilen iki parça ihram örtüsüne, usulüne göre sarınırlar. Başları açık, ayakları çıplaktır. Ancak ayaklarına topukları ve mümkün olduğunca üzerleri açık ayakkabı veya terlik giyebilirler. Kadınlar normal elbise ve kıyafetlerini değiştirmezler. Onların her türlü giyim eşyası, kapalı ayakkabı, çorap ve eldiven giymelerinde bir sakınca yoktur. Yalnızca yüzlerini örtmemeleri gerekir. Kerâhet vakti değilse, iki rek‘at ihram namazı kıldıktan sonra niyet ve telbiye yapılarak ihrama girilir.

İfrad haccı yapacak olanlar,

"Allahım, senin rızânı kazanmak için haccetmek istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve kabul buyur!" diyerek sadece hacca niyet eder ve telbiye yaparlar.

Temettu‘ haccı yapacak olanlar,

"Allahım, senin rızânı kazanmak için umre yapacağım, onu bana kolaylaştır ve benden kabul eyle!" diyerek sadece umreye niyet eder ve telbiye yaparlar.

Kırân haccı yapmak isteyenler ise,

"Allahım, senin rızânı kazanmak için umre ve hac yapmak istiyorum. Bunların edâsında bana kolaylık ver ve her ikisini de kabul buyur!" diyerek hem umre, hem de hacca niyet edip telbiye söylerler.

Niyet ve telbiyenin yapılmasıyle ihrama girilmiş ve ihram yasakları başlamış olur. Telbiye, tekbir, tehlîl ve salavât-ı şerife söyleyerek yolculuğa devam edilir. Telbiye, ihram süresince her fırsatta söylenir. Özellikle zaman, mekân ve durumda yenilik ve değişiklik olduğunda, yokuşta, inişte, kafilelere rastlayışta, farz namazlardan sonra, seher vakitlerinde söylenmelidir. Telbiyeyi her söyleyişte üç defa tekrarlamak, sonra tekbir, tehlîl ve salavât-ı şerife okumak müstehaptır. Telbiye hacda bayramın ilk günü Akabe Cemresi’ne taş atmaya başlamakla, umrede ise, umre tavafına başlamakla biter; daha sonra yapılmaz. Mekke'de kalınacak yere yerleşip mümkünse boy abdesti, değilse abdest alındıktan sonra telbiye söylenerek Harem-i şerif’e gidilir. Beytullah görülünce üç defa tekbir ve tehlîl getirilip dua edilir. Farz namaz kılınmıyorsa hemen tavafa başlanır.

b) İfrad haccında ilk yapılacak tavaf "kudüm tavafı", temettu‘ ve kırân haccında ise "umre tavafı"dır.

Temettu‘ ve kırân haccında umre tavafından sonra umrenin sa‘yi yapılacağı için tavafta "ıztıbâ‘" ve "remel" yapılır. İfrad haccında ise, şayet hac sa‘yi kudüm tavafını takiben yapılacaksa, tavafta ıztıbâ‘ ve remel yapılır, aksi halde yapılmaz. Müsait yer varsa, makām-ı İbrâhim'in arkasında, orada yer yoksa, uygun başka bir yerde tavaf namazı kılınıp dua edildikten ve zemzem içildikten sonra temettu‘ ve kırân haccı yapanlar umre sa‘yini; ifrad haccı yapanlar ise, isterlerse hac sa‘yini yaparlar.

İfrad haccı yapanlar, hac sa‘yini ister yapsınlar ister yapmasınlar tıraş olmazlar ve ihramdan çıkmazlar, ihramlı olarak kalırlar.

Temettu‘ haccı yapanlar mîkātta sadece umreye niyet ettikleri için umrenin sa‘yi tamamlanınca, tıraş olup ihramdan çıkarlar. Tekrar hac için ihrama girinceye kadar Mekke'de ihramsız kalırlar. 8 Zilhicce (terviye) günü veya isterlerse daha önce hac için tekrar ihrama girerler. Hac için ihrama girdikten sonra yapacakları nâfile bir tavafı takiben isterlerse hac sa‘yini Arafat'a çıkmadan önce yapabilirler. Bu takdirde, ziyaret tavafından sonra sa‘y yapmazlar.

Kırân haccı yapanlar, ihrama girerken hacca da niyet ettikleri için umre sa‘yindan sonra tıraş olmazlar ve ihramdan çıkmazlar. Bunlar umre sa‘yi bitince, gerekiyorsa biraz dinlendikten sonra ayrıca kudüm tavafı yapıp tavaf namazını kılarlar. Hac sa‘yini isterlerse bu kudüm tavafının arkasından, isterlerse ziyaret tavafından sonra yaparlar. Peşinden sa‘y yapılacak tavafta ıztıbâ‘ ve ilk üç şavtta remel yapılır.

c) İster ifrad, ister temettu‘, ister kıran yapsınlar, bütün haccedenler terviye (8 Zilhicce) günü Mekke'den ayrılıp Mina'ya veya Arafat'a geçerler.

d) Hac Menâsikinin Eda Edildiği Günler

Hac menâsiki yoğun olarak 8-13 Zilhicce arasındaki altı gün içinde eda edilir. Bu günlerden her birinde yapılan menâsik özetle şöyledir:

1. Terviye günü (8 Zilhicce). İster ifrad, ister temettu‘, ister kırân haccı yapsınlar, bütün haccedenler terviye günü sabah namazından itibaren Mina'ya veya Arafat'a intikale başlarlar. Terviye günü öğle namazından arefe günü sabah namazına kadarki beş vakit namazı Mina'da kılmak ve geceyi orada geçirip güneş doğduktan sonra Arafat'a hareket etmek sünnettir.

2. Arefe günü (9 Zilhicce). Arafat'ta zeval vaktine kadar çadırlarda dinlenilir ve ibadetle meşgul olunur. Zeval vaktinden sonra, mümkünse gusledilir. Öğle ve ikindi namazları cem‘-i takdîm ile kılındıktan sonra vakfe yapılır. Bütün gün telbiye, tekbir, tehlîl, zikir, tesbih, salavât-ı şerife, dua, namaz-niyaz, tövbe-istiğfar, Kur'ân-ı Kerîm tilâveti gibi ibadetlerle değerlendirilir. Resûlullah *"Bugün gözüne, kulağına ve diline sahip olanın geçmiş günahları bağışlanır"* (*Müsned*, I, 329, 356) buyurmuştur. Güneş battıktan sonra akşam namazı kılınmadan Arafat'tan Müzdelife'ye intikal başlar. Akşam ve yatsı namazları, yatsı vakti girdikten sonra, Müzdelife'de cem‘-i tehîr ile kılınır. Bayram gecesi burada ibadet ve istirahatle geçirilir. Şeytan taşlamada kullanılmak için yeteri kadar taş toplanır.

3. Bayramın ilk günü (yevm-i nahr; 10 Zilhicce).

a) Vakti girince sabah namazı Müzdelife'de erkence kılınır. Namazdan sonra ortalık aydınlanıncaya kadar vakfe yapılır. Dua, niyaz ve istiğfar edilir. Ortalık iyice aydınlanınca, güneş doğmadan Mina'ya hareket edilir.

b) Mina'da eşyalar çadırlara yerleştirildikten sonra Akabe Cemresi'ne gidilir. Her birinde "Bismillâhi Allahüekber, rağmen li'ş-şeytâni ve hizbih" denilerek yedi taş atılır. İlk taşın atılması ile telbiye biter. Bundan sonra artık telbiye yapılmaz.

c) Daha sonra Harem bölgesi sınırları içinde kurban kesilir veya vekâlet yolu ile kestirilir. Temettu' ve kırân haccı yapanların şükür kurbanı kesmeleri vâciptir. İfrad haccı yapanların kurban kesmeleri gerekmez; isterlerse nâfile olarak keserler.

d) İfrad haccı yapanlar Akabe Cemresi'ne taş attıktan sonra; temettu' ve kırân haccı yapanlar ise kurbanlarını da kestikten veya kestirdikten sonra, saç tıraşı olup ihramdan çıkarlar. Böylece cinsel ilişki dışındaki diğer bütün ihram yasakları kalkar. Cinsel ilişkiyle ilgili yasak ise ancak ziyaret tavafı yapılınca kalkar. Haccedenler bizzat kendi saçlarını kesebilecekleri gibi birbirlerini de tıraş edebilirler. Tıraş olabilecek duruma gelmiş olan bir ihramlının henüz kendisi tıraş olmadan başka bir ihramlıyı tıraş etmesinde bir sakınca yoktur.

e) Aynı gün imkân olursa, Mekke'ye inilerek ziyaret tavafı yapılır. Daha önce hac sa'yini yapmamış olanlar ziyaret tavafından sonra hac sa'yini de yaparlar. Ziyaret tavafının bayramın ilk günü yapılması efdaldir. O gün yapılamazsa daha sonra yapılır. Bu tavafın en geç bayramın 3. günü güneş batmadan önce yapılması Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, diğer müctehidlere göre ise sünnettir.

f) Ziyaret tavafı bayramın ilk günlerinde yapılmışsa, tavaftan sonra tekrar Mina'ya dönüp şeytan taşlama günlerinde Mina'da gecelemek, Hanefîler'e göre sünnet, diğer üç mezhepte ise vâciptir.

4. Bayramın 2, 3 ve 4. günleri (11, 12 ve 13 Zilhicce).

a) Bayramın 2 ve 3. günleri zeval vaktinden sonra sırayla Küçük, Orta ve Akabe cemrelerine yedişer taş atılır. Küçük ve Orta cemrelere taş attıktan sonra uygun bir yere çekilerek dua edilir. Akabe Cemresi taşlandıktan sonra ise dua için artık durulmayıp orası hemen terkedilir. Bu iki gün zevalden önce "şeytan taşlama" yapılmaz.

b) Bayramın 4. günü cemrelere taş atmayacak olanların, o gün fecr-i sâdıktan yani tan yeri ağarmaya başlamadan önce Mina'dan ayrılmış olmaları gerekir. Bunların 3. gün henüz güneş batmadan Mina sınırları dışına çıkmaları sünnet; güneş battıktan sonra ayrılmaları mekruhtur. 4. gün tan yeri ağarmaya başlamadan Mina'dan ayrılmamış olanların o gün de her üç cemreye yedişer taş atmaları gerekir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre, 4. gün taşların fecr-i sâdıktan itibaren zevalden önce atılması da câizdir. 4. gün taşlar atıldıktan sonra Mina'dan Mekke'ye inilir.

c) Âfâkīler, Mekke'den ayrılmadan önce vedâ tavafı yaparlar. Böylece hac tamamlanmış olur.

e) Hacda Kadınlar

Hac ve umre menâsikinde kadınların erkeklerden ayrıldıkları hususlar, aşağıdakilerden ibaret olup diğer hususlarda aralarında fark yoktur.

1. İhramlı iken elbise, çorap, eldiven, kapalı ayakkabı, mest, çizme ve her türlü giyim eşyası giyebilirler. Başlarını örterler, sadece yüzlerini örtmezler.

2. Telbiye, tekbir ve dua yaparken, seslerini fazla yükseltmezler.

3. Tavafta ıztıbâ‘ ve remel, sa‘yde ise hervele yapmazlar.

4. İhramdan çıkmak için saçlarını tıraş etmezler, uçlarından biraz keserler.

5. Erkekler arasında sıkışmamak için Hacerülesved'i uzaktan istilâm ederler.

6. Hacdan sonra aybaşı veya loğusa iken Mekke'den ayrılırlarsa vedâ tavafı sâkıt olur.

7. Özel hallerini görmekte olan kadınlar, tavaftan başka, haccın bütün menâsikini bu halleriyle yapabilirler. Hayız ve nifas denilen özel durumları sebebiyle farz olan ziyaret tavafını eyyâm-ı nahrdan yani bayramın ilk üç gününden sonra yapmak veya vedâ tavafını terketmekle kendilerine ceza gerekmez.

Bu haliyle ziyaret tavafı yapmaları da Hanefîler'e göre geçerlidir. Bu durumda ceza kurbanı kesmesi gerekir. Hayız veya nifas halindeki bir kadın kudüm veya umre tavafını yapmadan Arafat'a çıkmak ve vakfe yapmak zorunda kalırsa;

a) İfrad haccı yapmak üzere sadece hac için ihrama girmişse, temizlendikten sonra ziyaret ve vedâ tavaflarını yapar. Sünnet olan kudüm tavafının terkinden dolayı bir şey gerekmez; haccı tamam olur.

b) Temettu‘ haccı yapmak üzere sadece umre için ihrama girmişse, Hanefîler'e göre Arafat'a çıkarken hac için niyet ve telbiye yaparak umre ihramını iptal eder. Hacdan önce umre yapmadığı için ifrad haccı yapmış olur; şükür kurbanı kesmesi gerekmez. Hacdan sonra iptal ettiği umreyi kazâ eder ve iptal ettiği için ceza kurbanı keser.

Diğer mezheplere göre hac için niyet ve telbiye yapmakla umre ihramı bozulmaz, hac ihramı ile birleşmiş sayıldığından kırân haccı yapmış olur ve kırân hedyi kesmesi gerekir. Fakat hacdan sonra önceden yapılamayan umrenin kazâsı için ayrıca tavaf ve sa‘y gerekmez. Hac için yapılan tavaf ve sa‘y umre için de yeterli olur.

c) Kırân haccı için ihrama girmişse, Hanefîler'e göre, umre tavafından önce Arafat'ta vakfe yapmakla umresi bozulmuş sayıldığından ifrad haccı yapmış olur. Şükür kurbanı kesmesi gerekmez. Fakat hacdan sonra bozulan umreyi kazâ eder ve bozduğu için bir ceza kurbanı keser. Diğer mezheplere göre, umre tavafını yapmadan Arafat'ta vakfe yapmakla umre bozulmuş olmaz. Yapılan hac yine kırân haccı olur ve şükür kurbanı kesmek gerekir. Hacdan sonra, önceden yapılamayan umrenin kazâsı için ayrıca tavaf ve sa‘y gerekmez. Hac için yapılan tavaf ve sa‘y umre için de yeterli olur.

X. HAC ve UMRE ile İLGİLİ KURBANLAR

A) Hedyin Mahiyeti

Hac ve umre menâsikiyle ilgili olarak kesilen kurbanlara **hedy** denir. Hedy, Kâbe'ye ve Harem bölgesine hediye olmak üzere kesilen kurban demektir. Kurban bayramı dolayısıyla kesilen kurbanlara ise **udhiyye** denir. Mükellefiyet yönünden bu ikisi birbirinden tamamen ayrı ise de, hedy kurbanı keyfiyet bakımından, aynen udhiyye gibidir. Deve, sığır ve davar cinsinden olur. Deve ve sığır yedi kişi için, davar (koyun ve keçi) bir kişi içindir. Yaş ve ayıp bakımından udhiyye kurbanı olmayacak hayvanlardan hedy kurbanı da olmaz. Koyun ve keçi cinsinden olan kurbana **dem**, sığır ve deve cinsi kurbana ise **bedene** denir. Deve ve sığırın müşterek kesilmesi halinde, ortakların hepsinin niyetleri kurbet (yani Allah için kurban) olmak şartıyla, kurbanların vasıflarının aynı olması gerekmez. Ortaklaşa sığır veya deve kurban kesenlerden kimi şükür, kimi ceza, kimi adak, kimisi de tatavvu kurbanı veya udhiyye gibi değişik niyetlerde olabilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise, ortaklardan her birinin niyetlerinin kurbet olması da gerekmez; ortaklar arasında et için katılanlar da bulunabilir.

B) Hedy Kurbanıyla Yükümlü Olanlar ve Hedyin Çeşitleri

İfrad haccı veya sadece umre yapanların, ceza kurbanı kesmeyi gerektiren bir durum olmadıkça hedy kurbanı kesmeleri gerekmez. Fakat isterlerse nâfile olarak kesebilirler. Temettu‘ ve kırân haccı yapanların ise, temettu‘ veya kırân hedyi kesmeleri vâciptir. Hedy kurbanları, tatavvu (nâfile) ve vâcip olmak üzere iki kısımdır.

a) Tatavvu Hedy

Hac veya umre yaparken, yükümlülük bulunmadığı halde kesilen kurbanlardır. İfrad haccı veya sadece umre yapanların tatavvu hedyi kesmeleri müstehaptır.

b) Vâcip Hedy

1. Temettu‘ ve kırân hedyi. Temettu‘ ve kırân haccı yapanların hedy kurbanı kesmeleri vâciptir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de *"Kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse, kolayına gelen kurban kesmesi gerekir"* (el-Bakara 2/196) buyurulmuştur. Ancak, Hanefîler'e göre bu kurban, bir seferde iki ayrı ibadetin yapılmasından dolayı "şükür kurbanı" (dem-i şükrân) olarak; Şâfiîler'e göre ise, temettu‘ haccında hac için ihrama mîkātta girilmeyip Mekke'de girilmesinden dolayı; kırân haccında ise, iki ayrı ibadetin bir tek ihram ile yapılmasından doğan kusurun telâfisi için "ceza kurbanı" (dem-i cübrân) olarak kesilir

2. Ceza hedyi. Hac ve umrenin vâciplerinin terki, vaktinde yapılmaması ve ihram yasaklarının ihlâlinden dolayı kesilmesi vâcip olan kurbanlardır.

3. İhsar hedyi. Hac ve umre yapmak üzere ihrama girdikten sonra vakfe ve tavaf yapma imkânı ortadan kalktığından bu nüsükler tamamlanmadan ihramdan çıkabilmek için kesilen kurbanlardır.

4. Nezir (adak) hedyi. Harem bölgesinde kesilmek üzere nezredilen kurbanlardır. Vâcip olmasının sebebi nezredilmesidir.

C) Hedy Kurbanının Kesileceği Yer ve Zaman

İster vâcip, ister tatavvu olsun, bütün hedy kurbanları Harem bölgesi sınırları içinde kesilir. Aksi halde tatavvu olanlar hariç, Harem bölgesinde yeniden kesilmesi gerekir. Kurban bayramının ilk üç gününde (eyyâm-ı nahr) kesilen hedy kurbanlarının Mina'da; bu günler dışında kesilenlerin ise Mekke'de kesilmesi efdaldir. Temettu‘ ve kırân hedyleri Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan itibaren kesilir. Daha

önce kesilmesi câiz olmaz; aksi halde iadesi gerekir. Bunların eyyâm-ı nahr denilen kurban kesme günlerinde (bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan, üçüncü günü güneş batıncaya kadarki süre içinde) kesilmesi Ebû Hanîfe'ye göre vâcip; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre sünnettir. Mazeretsiz olarak eyyâm-ı nahrda kesilmezse, Ebû Hanîfe'ye göre daha sonra biri kazâ, biri de ceza olarak iki kurban gerekir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, eyyâm-ı nahrdan sonra kesilmesi, mekruh ise de ceza gerekmez. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre de, eyyâm-ı nahrdan sonra kesilen temettu‘ ve kırân hedyleri kaza olarak kesilmiş olur fakat ceza gerekmez.

Şâfiî mezhebinde ise temettu‘ ve kırân hedylerinin, eyyâm-ı nahrda kesilmesi sünnet ise de bunlar ceza hedyi sayıldığı için ihrama girdikten sonra olmak şartıyla (eyyâm-ı nahrdan önce veya sonra) her zaman kesilebilir. Temettu‘ haccında, henüz hac için ihrama girmeden, umre ihramından çıktıktan sonra da kesilebilir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre eyyâm-ı nahr (kurban kesme günleri), bayramın 3. günü güneş batıncaya kadar olmak üzere üç gün; Şâfiîler'e göre ise 4. gün güneş batıncaya kadar dört gündür. İster vâcip, ister tatavvu olsun, kırân ve temettu‘ hedyleri dışındaki hedy kurbanlarının kesilmesi için belirli bir zaman yoktur. Bunlardan nâfile olanların eyyâm-ı nahrda; ceza kurbanlarının ise, cinayeti müteakip geciktirilmeden kesilmesi efdaldir.

D) Hedy Kurbanlarının Etleri

Tatavvu (nâfile) olarak kesilen hedy kurbanları ile temettu‘ ve kırân haccı yapanların şükür kurbanı olarak kestikleri hedy kurbanlarının etlerini, zengin-fakir herkes yiyebilir. Bunların etlerinden sahiplerinin de yemeleri müstehaptır.

Ceza hedyi ile ihsâr hedyinin etlerinden bunların sahipleri, bakmakla yükümlü oldukları kimseler ve zenginler yiyemezler. Bunların etlerini adak kurbanı gibi ancak yoksul kimseler yerler; fakat bunların Harem bölgesindeki yoksullar olması gerekmez.

E) Kurban Yerine Oruç

Temettu‘ veya kırân haccı yapanlardan, çeşitli sebeplerle temettu‘ ve kırân hedyi kesme imkânı bulamayanlar, üçü hac esnasında, yedisi de hacdan sonra olmak üzere toplam on gün oruç tutarlar. İlk üç günün, hac ayları içinde, ihrama girdikten sonra ve kurban bayramının ilk gününden önce tutulması gerekir. Temettu‘ haccında bu üç gün oruç, henüz hac için ihrama girmeden, umre ihramından sonra da tutulabilir. Ancak kurban bayramın-

dan önce tamamlanamadığı takdirde, kurban kesme imkânı olmasa bile oruç kurbana bedel olmaz. Hac esnasında üç gün oruç tutulduktan sonra, "eyyâm-ı nahr" denilen kurban kesme günleri içinde ve henüz tıraş olmadan kurban kesme imkânı doğarsa, oruç kurban yerini almaz; kurban kesmek gerekir. Fakat tıraş olduktan veya eyyâm-ı nahrdan sonra bu imkân elde edilirse, ayrıca kurban kesmek gerekmez. Hacdan sonra tutulması gereken yedi gün orucun Mekke'den ayrılmadan tutulması da mümkün ise de döndükten sonra memlekette tutulması efdaldir. Gerek hac esnasında, bayramdan önceki üç gün; gerek hacdan sonra tutulması gereken yedi gün orucun, aralıklı olarak tutulması câiz fakat ara vermeden peş peşe tutulması efdaldir.

XI. HAC ve UMRENİN CİNAYETLERİ

A) CİNAYETİN ANLAMI

İhramlı iken Harem bölgesinde yapılması yasak olan şeylerin yapılmasına **cinayet** denir.

Cinayet cezayı gerektirir. Hac veya umrede vâcip olan menâsikten birinin mazeretsiz olarak terkedilmesi veya zamanında yapılmaması da ceza gerektirmesi bakımından cinayet hükmündedir. Semavî yani insanlar tarafından olmayan mazeretler sebebiyle terkedilen veya zamanında yapılamayan vâcipler için bir şey gerekmez ise de, Harem bölgesi ve ihram yasaklarıyla ilgili cinayetlerden dolayı, bunlar ister mazeretle, ister mazeretsiz yapılsın ceza (kefâret) gerekir. Harem bölgesi ve ihram yasaklarıyla ilgili cinayetlere ceza gerekmesi için yapılan işin cinayet olduğunu bilip bilmemek arasında fark bulunmadığı gibi kasten, zorlama, hata veya yanılma ile uykuda veya unutarak yapma arasında da fark yoktur. Ancak bunların kasten yapılması günahtır. Kefâret ödenmesinden başka, tövbe ve istiğfar edilmesi de gerekir. Hanefîler'e göre kırân haccında ihram yasaklarıyla ilgili cinayetlerden dolayı biri umrenin, biri de haccın ihramı olmak üzere, her bir cinayet için iki ceza gerekir. Umre tavafının abdestsiz yapılması gibi sadece umreyi veya Müzdelife'de vakfe yapılmaması gibi sadece haccı ilgilendiren bir vâcibin terkiyle ilgili cinayetler sebebiyle ise, tek kefâret ödenir. Diğer üç mezhepte ise, ihram yasaklarıyla ilgili cinayetler için de tek ceza ödemek gerekir.

B) CİNAYETLERİN CEZA ve KEFÂRETLERİ

Hac esnasında işlenen kimi cinayetler. haccın bozulmasını ve kazâsını gerektirirken, kimileri ağırlık derecesine göre çeşitli ceza ve kefâreti gerektirirler. Cinayetin durumuna göre ödenmesi gereken kefâret ve cezalar şunlardır: Kazâ, bedene, dem, sadaka, bedel ödeme ve oruç.

a) Hac ve Umrenin Bozulmasına Yol Açan ve Kazâ Edilmesini Gerektiren Cinayetler

1. Hac için ihrama girdikten sonra henüz Arafat vakfesini yapmadan cinsel ilişkide bulunmak haccı ifsat eder. Bu konuda bütün mezhepler aynı görüştedir. Hac tamamlanmadan ihramdan çıkılamayacağı için bozulan bu haccın yarım bırakılmayıp tamamlanması, ayrıca gelecek senelerde kazâ edilmesi ve işlenen cinayet sebebiyle bir koyun veya keçi kurban edilmesi (dem) gerekir.

Arafat vakfesinden sonra fakat ilk tahallülden önce -yani tıraş olup ihramdan çıkmadan önce- cinsel ilişkide bulunmakla da Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre hac bozulur. Hanefîler bu durumda haccın bozulmayacağını, fakat ceza olarak bir sığır veya deve kurban edilmesi gerektiğini söylerler.

2. Umre için ihrama girildikten sonra umre tavafının en az dört şavtı yapılmadan cinsel ilişkide bulunmak da Hanefîler'e göre umrenin bozulmasına yol açar. Bozulan umre bırakılmayıp tamamlandıktan sonra ihramdan çıkılması, daha sonra bunun kazâ edilmesi ve işlenen cinayet sebebiyle bir koyun veya keçi kurban edilmesi gerekir.

b) Deve veya Sığır Kesmeyi (Bedene) Gerektiren Cinayetler

1. Hanefîler'e göre Arafat'taki vakfeden sonra fakat ilk tehallülden önce, yani henüz tıraş olmadan, cinsel ilişkide bulunmak. Bu durumda Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre, hac fasit olur, kazası gerekir.

2. Ziyaret tavafını cünüp olarak yapmak. İlmihal kitaplarında fakihlerin çoğunluğunun görüşü olarak, kadınların hayız ve nifas halinde yani aybaşı ve loğusa iken ziyaret tavafını yapmalarının da aynı şekilde bu cezayı gerektirdiği belirtilir. Bazı âlimler ise sebebi ve temizlenme imkânı iradî olmayan bu mazeret hallerini cünüplükten ayrı tutup temizlenmeden Mekke'den ayrılmak zorunda olan bu durumdaki kadınların ziyaret tavafı yapabileceğini ve bir ceza da gerekmeyeceğini belirtirler. Grup halinde seyahat edilip kafilenin bekleyememesi halinde bu son görüşün getirdiği kolaylıktan istifade edilebilir. Hanefiler dışındaki diğer üç mezhebe göre ise, abdestli olmak tavafın sıhhat (geçerlilik) şartı olduğundan bu haller ile yapılan tavaf, ceza ödemekle de geçerli olmaz.

Cünüp veya abdestsiz olarak yapılan tavaf, hangi tavaf olursa olsun, abdestli olarak yeniden yapılırsa cezası düşer. Cünüp olarak yapılan tavafın abdestli olarak yeniden yapılması vâcip; abdestsiz yapılan tavafın iadesi ise menduptur.

c) Koyun veya Keçi Kesmeyi (Dem) Gerektiren Cinayetler

Bunlar, hac ve umrenin vâcipleriyle ve ihram yasaklarıyla ilgili cinayetler olmak üzere ikiye ayrılabilir.

aa) Hac ve Umrenin Vâcipleriyle İlgili Olanlar

1. Mîkātı ihramsız geçmek.

2. Sa‘yin tamamını veya en az dört şavtını terketmek yahut özürsüz yürüyerek yapmamak.

3. Müzdelife vakfesini özürsüz olarak terketmek.

4. Şeytan taşlamayı hiç yapmamak veya bir günde atılması gereken taşların yarıdan çoğunu atmamak. Yarıdan çoğu atılmışsa, eksik bırakılan her bir taş için sadaka vermek gerekir.

5. Ziyaret veya umre tavafının son üç şavtını ya da sadece birini yapmamak.

6. Âfâkî olanlar vedâ tavafını veya en az dört şavtını yapmamak.

7. Farz ve vâcip tavaflarda (ziyaret, umre ve vedâ tavaflarında) setr-i avrete uymamak.

8. Ziyaret ve umre tavaflarını abdestsiz; kudüm, vedâ ve umre tavaflarını cünüp olarak yapmak. Tavaf abdestli olarak iade edilirse ceza düşer. Hanefîler dışındaki üç mezhepte hadesten tahâret, tavafın sıhhat şartı olduğundan, cünüp veya abdestsiz olarak yapılan tavaf sahih olmaz.

9. Arefe günü Arafat'tan güneş batmadan önce ayrılmak.

10. Ebû Hanîfe'ye göre ihramdan çıkmak için Harem bölgesi dışında veya bayram günlerinden sonra tıraş olmak; ziyaret tavafını bayram günlerinden sonra yapmak ve Akabe Cemresi’ne taş atma, kurban kesme ve tıraş olma nüsüklerinde sıraya uymamak. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile diğer üç mezhepte bunlar vâcip olmayıp sünnet olduğundan ceza gerekmez.

bb) İhram Yasaklarıyla ilgili Olanlar

1. Bir defada (aynı yerde ve aynı anda) vücudun veya bir uzvun tamamına güzel koku yahut yağ sürmek. Değişik yerlerde ve zamanlarda sürülürse, her bir uzuv için ayrı ceza gerekir.

İhrama sürülen güzel kokunun eni ve boyu birer karıştan büyük ve kokunun etkisi bir gündüz veya gece süresi devam ederse, koyun veya keçi kesmek gerekir. Bu orana ulaşmazsa sadaka verilir. Vücuda sürülen kokudan ceza gerekmesi için belirtilen miktarda sürülmesi yeterlidir; bir gündüz veya gece süresi etkili olması şart değildir. Hanefîler dışındaki üç mezhepte de güzel kokudan ceza gerekmesi için miktar ve zaman kaydı yoktur; sürülmesi yeterlidir.

2. Vücudun veya saç, sakal gibi bir uzvun tamamına, süslenmek için yağ, jöle, biryantin sürmek veya kına, saç boyası ve benzeri şeylerle boyamak. Tedavi için sürülen ilâç, merhem veya kokusuz krem ve yağlar için bir şey gerekmez.

3. Erkekler bir tam gündüz veya gece süresince giyim eşyası (elbise, iç çamaşırı, çorap, topukları kapatan ayakkabı) giymek, başı ve yüzü örtmek. Kadınlar yüzlerini örtemezler. Bir gündüz veya gece süresinden daha az giyilirse, sadaka yeterlidir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, ceza gerekmesi için bir süre geçmesi gerekmez; giyilmesi yeterlidir. Mâlikîler'e göre ise, giyilen şey vücudu sıcak ve soğuktan koruyorsa, kısa bir süre giymekle; sıcak ve soğuktan korumayan incecik bir şey ise bir tam gün giymekle ceza gerekir.

4. Saçın veya sakalın en az dörtte birini veya başka bir uzvun tamamını tıraş etmek. Daha azında sadaka yeterlidir.

5. Bir defada (aynı anda ve aynı yerde) bütün tırnakları veya bir elin yahut bir ayağın tırnaklarının tamamını kesmek. El ve ayaklardan her birinin tırnaklarının tamamı, ayrı ayrı yerlerde ve zamanlarda kesilirse, her biri için ayrı ceza gerekir. Bir elin veya ayağın tırnaklarının tamamı kesilmeyip bir kısmı kesilirse, kesilen her bir tırnak için sadaka verilir. Bu takdirde verilmesi gereken sadaka toplamı, bir koyun veya keçi bedelini aşarsa, her tırnak için sadaka yerine, istenirse bir dem (koyun veya keçi) kesilebilir. Kendiliğinden kopan veya kırılan tırnaklar için bir şey gerekmez.

6. İlk tehallülden sonra henüz ziyaret tavafını yapmadan cinsel ilişkide bulunmak.

7. İhramlı iken eşini şehvetle öpmek, okşamak, sarılıp kucaklamak gibi cinsel ilişkiye yol açan davranışlarda bulunmak. Şehvetle bakmak veya düşünmekle, boşalma bile olsa bir şey gerekmez.

d) Fıtır Sadakası Kadar Bağışta Bulunmayı Gerektiren Cinayetler

1. Herhangi bir uzvun tamamına değil, bir kısmına güzel koku sürmek.

2. Saç ve sakalın dörtte birinden az kısmını tıraş etmek.

3. Bir el veya ayaktaki tırnaklardan bir kısmını kesmek yahut bir el veya ayaktaki tırnakların tamamını ayrı ayrı yer ve zamanlarda kesmek. Ancak her tırnak için ayrı ceza ödenir.

4. Her türlü giyim eşyasını bir gündüz veya gece süresinden daha az giymek.

5. Kudüm veya vedâ tavafını abdestsiz olarak yapmak. Diğer üç mezhepte abdestsiz tavaf sahih olmaz.

6. Vedâ tavafı veya sa'yin, dördüncü şavttan sonraki şavtlarını eksik yapmak veya bu şavtları yürüyerek yapmamak. Eksik bırakılan her şavt için ayrı ceza gerekir.

7. Farz ve vâcip olmayan tavaflarda setr-i avrete uymamak.

8. Şeytan taşlamada, bir günde atılan taşların, yarısından sonrasında eksik taş atmak. Eksik atılan her taş için ayrı ceza gerekir.

9. İhramlı veya ihramsız birini tıraş etmek. Başkasına elbise giydirmek veya güzel koku sürmekten bir şey gerekmez.

e) Bedel Ödemeyi Gerektiren Cinayetler

Bunlar, karada yaşayan av hayvanlarıyla ve Harem bölgesinin av ve bitkileriyle ilgili olanlar olmak üzere iki kısımdır.

aa) Karada Yaşayan Av Hayvanlarıyla İlgili Olanlar

İhramlı iken karada yaşayan av hayvanı avlanırsa, Hanefîler'e göre, bu hayvanın kıymeti takdir edilir. Takdir edilen meblağ, her birine bir fıtır sadakası miktarından daha az veya daha çok olmamak üzere yoksullara dağıtılır veya her fıtır sadakası miktarı için bir gün oruç tutulur. Yahut da, eğer bu meblağ ile bir hedy satın alınabiliyorsa, Harem bölgesinde bir hedy kesilir. Takdir edilen meblağ hedy bedelinden fazla ise, artan kısmın tasadduk edilmesi gerekmez. Eti yenilen av hayvanları için bir koyun veya keçi bedelinden daha fazla kıymet takdir edilebilir ise de fil, arslan, kaplan gibi eti yenmeyen hayvanlara daha fazla kıymet takdir edilmez. Av ölmemiş fakat yaralanmış veya zarar görmüşse, sağlam durumu ile kusurlu hali arasındaki

kıymet farkı takdir edilir. Verilen zarar iyileştikten sonra hayvanda bir eksiklik bırakmazsa, ceza ödemek gerekmez.

Hanefîler dışındaki üç mezhepte ise av hayvanları, benzeri olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Meselâ yaban eşeği sığıra; ceylan keçiye ve tavşan oğlağa benzetilmiştir. Avlanan hayvanın benzeri varsa, o Harem bölgesinde kesilip eti yoksullara tasadduk edilir veya takdir edilen bedelin her bir fıtır sadakası miktarı için bir gün oruç tutulur. Benzeri olmayan hayvanların, takdir edilen kıymetlerine itibar edilir.

bb) Harem Bölgesinin Avları ve Bitkileriyle İlgili Olanlar

Harem bölgesiyle ilgili yasaklar sadece ihramlılar için değildir. Bu bölgenin avının avlanması, kendiliğinden biten her türlü canlı/yaş ağaç, bitki ve otlarının kesilmesi veya koparılması, ihramlı ihramsız herkese yasaktır. Hanefîler'e göre Harem bölgesinin avını avlayan kimse kıymetini tasadduk eder. Bunun yerine oruç tutmak câiz olmaz. Bu bölgede kendiliğinden biten ve insanlar tarafından ekilip dikilen cinsten olmayan ağaç ve bitkileri kesip koparan kimsenin bunların bedelini tasadduk etmesi gerekir. Bunları sahibinin kesmesi ceza gerektirmez. İnsanlar tarafından ekilip dikilen veya insanların ekip diktiği cinsten olan ağaç ve bitkilerin kesilip koparılmasından dolayı ise bir ceza gerekmez.

f) Özür Sebebiyle İhram Yasaklarına Uymamak

İhram yasakları bir mazeretle de yapılsa, yine ceza gerekir. Ancak bu yasaklar meselâ hastalık veya geçirilen bir kaza sebebiyle başın tıraş edilmesi, örtülmesi yahut elbise giydirilmesi gibi semavî bir mazeretle yapılırsa ceza olarak mutlaka dem (koyun veya keçi kesmek) gerekmez. Böyle bir durumla karşılaşan kişi muhayyer olur. İster peş peşe veya aralıklı olarak üç gün oruç tutar, isterse altı yoksula birer fıtır sadakası kadar bağış yapar, bir yoksula altı gün fıtır sadakası verse de olur, yahut da Harem bölgesinde bir dem keser. Hanefîler'e göre bilgisizlik, yanılma, unutma, baskı (tehdit) gibi semavî olmayan mazeretlerle işlenen yasaklar için muhayyerlik yoktur, koyun veya keçi kurban etmek gerekir. Diğer üç mezhepte ise, semavî olmayan mazeretlerden dolayı da muhayyerlik vardır.

C) CİNAYET CEZA ve KEFÂRETLERİNİN ÖDEME ZAMANI ve YERİ

Hac ve umrede işlenen bir cinayetin cezasını ödemek için belirli bir süre yoktur. Cinayetin işlenişinden ömrün sonuna kadar, her zaman ödenebilir. Çünkü bütün kefâretler, gecikmeli olarak (terâhî üzere) yapılabilecek vâcip

türündendir. Ancak, işlenen cinayetin hac veya umrede meydana getirdiği kusuru bir an önce gidermek efdaldir. Vefatına kadar ödemeyen ve ödenmesini vasiyet de etmeyen kimse günahkâr olur. Vasiyet olmadığı halde, mirasçıların, teberru olarak ödemeleriyle de borç eda edilmiş sayılır.

Söz konusu kefâretlerden oruç, sadaka ve bedelini ödeme cezalarının ödeneceği belirli bir yer yoktur. İstenilen her yerde bunlar eda edilebilir. Ceza kurbanları ise, ister deve veya sığır, ister koyun veya keçi olsun, diğer "hedy" kurbanları gibi ancak Harem bölgesinde kesilir.

Gerek sadakaların gerekse bu kurbanların etlerinin, sadece Harem bölgesindeki yoksullara verilmesi ve yedirilmesi gerekmez. Diğer yerlerdeki yoksullara da verilebilir.

XII. İHSÂR ve FEVÂT

A) İHSÂR

İhsâr, hac veya umre yapmak üzere ihrama girdikten sonra, herhangi bir sebeple tavaf ve vakfe yapma imkânının ortadan kalkması demektir. Bunlardan herhangi birini yapma imkânı olursa, ihsâr gerçekleşmez. Hanefîler'e göre düşmanın engellemesi, savaş sebebiyle yolların kapanması, hastalık, parasız kalmak, kadının yanındaki mahreminin ölmesi gibi, hac yolculuğunu ve dolayısıyla tavaf ve vakfeyi önleyen her türlü engel, ihsâr sebebi sayılır. Şâfiîler'e göre ihsâr, ancak düşmanın engellemesiyle meydana gelir.

a) İhsar Sebebiyle İhramdan Çıkma

İhramdan ancak, hac veya umre yapılarak çıkılır. Hac ve umre yapması engellenen kişiye gelince eğer sadece umre veya ifrad haccı için ihrama girmişse bir adet, şayet kırân haccı için ihrama girmişse iki adet "ihsâr hedyi" keserek ihramdan çıkar. Hanefîler'e göre ihsâr hedyi de, diğer hedy kurbanları gibi, ancak Harem bölgesinde kesilir. Şâfiîler'e göre ise, ihsârlı kişinin bulunduğu yerde kesilir. Hanefîler'e göre, ihsâr durumuyla karşılaşan kişi, Harem bölgesi dışında ise, kesilme vaktini belirleyerek Harem bölgesinde kendi adına ihsâr kurbanı kestirir. Kurbanın kesilmesiyle tıraş olmasa bile, ihramdan çıkmış sayılır. Şâfiîler'e göre ise, tıraş olmadıkça ihramdan çıkılmaz. Henüz ihsâr hedyi kesilmeden ihramdan çıkılır veya ihram yasakları yapılırsa ceza gerekir.

b) İhsar Sebebiyle Yapılamayan Menâsikin Kazâsı

İhsâr sebebiyle yapılamayan hac ve umrenin kazâsı gerekir. Şâfiîler'e göre farz veya vâcip olmayanların kazâ edilmesi gerekmez. Hanefîler'e göre hac için ihrama girenler, bir hac ve bir umre; kırân haccı için ihrama girmiş olanlar, bir hac ve iki umre ve umre için ihrama girmiş olanlar ise, sadece bir umre kazâ ederler. Şâfiîler'e göre ise, hangisi için ihrama girilmişse ancak onun kazâsı gerekir.

B) FEVÂT

Fevât, haccetmek üzere ihrama giren kişinin Arafat vakfesine yetişememesi, vakfe süresi içinde bir an olsun Arafat'ta bulunamamasıdır. İster mazeret sebebiyle ister mazeretsiz, vakfe süresi içinde (arefe günü zeval vaktinden, bayram sabahı tan yeri ağarmaya başlayıncaya kadar), kısa da olsa bir an Arafat'ta bulunamayan kişi, o yılki hacca yetişememiş, haccı kaçırmış (fevt etmiş) olur. Bu duruma düşen bir kimse;

a) İfrad haccı yapmak üzere ihrama girmişse, umre yaparak ihramdan çıkar. Daha sonraki yıllarda haccını kazâ eder.

b) Temettu‘ haccı yapmak üzere önce umre yapıp, sonra hac için ihrama girmişse, vakfeye yetişemediği için temettu‘ bozulur; şükür kurbanı gerekmez. Bir umre daha yaparak ihramdan çıkar. Daha sonraki yıllarda sadece bir hac kazâ etmesi gerekir.

c) Kırân haccı için ihrama girmiş ve vakfenin fevtinden önce umrenin tavaf ve sa‘yini yapmışsa, temettu‘ haccında olduğu gibi, ikinci bir umre daha yaparak ihramdan çıkar. Şayet umre tavafını ve sa‘yini yapmamışsa, önce umre ihramından çıkmak için tavaf ve sa‘y yapar; sonra hac ihramı için ikinci defa tavaf ve sa‘y eder ve tıraş olup ihramdan çıkar. Daha sonraki yıllarda sadece bir hac kazâ eder. Vakfeyi kaçırarak hacca yetişemeyen kişilerin, ihramdan çıkmak için yaptıkları umreler, ihsâr durumuyla karşılaşanların kestikleri "hedy" yerinde sayıldığı için, Hanefîler'e göre haccı fevt olan kimselerin ayrıca kurban kesmeleri gerekmez. Diğer üç mezhebe göre ise, kazâ edilen hacda kurban kesmek vâciptir.

XIII. HACDA VEKÂLET

A) İbadetlerde Vekâlet

İbadetler yalnız bedenle, yalnız mal ile veya hem beden hem de mal ile yapılanlar olmak üzere üçe ayrılır. Hangi şekilde yapılırsa yapılsın, yapılan bir ibadetin sevabı başkasına bağışlanabilir. Kendisine sevap bağışlanan kişi de bundan yararlanır.

Başkası adına, onun yerine ibadet yapılıp yapılamayacağı, şayet yapılabilirse, bununla o kişinin yükümlü olduğu farz ve vâcip ibadetlerin sorumluluğunun düşüp düşmeyeceği hususuna gelince:

a) Namaz, oruç, itikâf gibi sadece bedenle yapılan ibadetlerde vekâlet mutlak olarak câiz değildir. Hiç kimse başkası adına, onun yerine oruç tutamaz, namaz kılamaz. Bu tür ibadetlerin vekâleten yapılması ile yükümlünün sorumluluğu kalkmaz.

b) Zekât, kurban, sadaka gibi yalnız mal ile yapılan ibadetlerde vekâlet, mutlak olarak câizdir. Bir kimse zekâtını bizzat verebilecegi gibi, kendi adına vermek üzere başkasını vekil de edebilir.

c) Hac gibi hem bedenî hem de malî ibadetlerde ise, yükümlünün bizzat edadan aczi halinde vekâlet câizdir; aksi halde câiz değildir. Ölüm, yaşlılık, devamlı hastalık, kadınların birlikte yolculuk yapacak mahremlerinin bulunmayışı gibi sebeplerle bizzat haccedemeyecek kimselere vekâleten yapılan hac, onlar adına yapılmış olur. Bu durumdaki kimselerden, üzerlerine hac farz olmuş olanların, bedel göndererek vekâleten hac yaptırmaları gerekir. Vekâleten yapılan hac ile bunların hac borçları eda edilmiş sayılır.

Üzerlerine hac farz olduğu halde, kendileri haccetmedikleri gibi, bedel de göndermeden vefat eden kimselerin ise, kendi yerlerine haccetmek üzere bedel gönderilmesini vasiyet etmeleri gerekir. Bıraktıkları mirasın üçte biri, bedel gönderilecek kişinin masrafını karşıladığı halde, mirasçılar bedel göndermezlerse, Allah katında sorumlu olurlar. Mirasın üçte biri bedelin masrafını karşılamazsa veya ölenin bu konuda vasiyeti yoksa, mirasçılar bedel göndermekle sorumlu olmazlar. Ancak, vasiyet olmasa veya mirasın üçte biri bedel göndermeye yetmese bile, mirasçılar masrafını kendileri karşılayarak onun adına hacceder veya ettirirlerse, yükümlünün hac borcu ödenmiş olur. Rivayet edildiğine göre Has'am kabilesinden bir kadın Peygamberimiz'e gelerek, babasının binek üzerinde duramayacak kadar yaşlı olduğunu söylemiş ve kendisinin

onun adına haccedip edemeyeceğini sormuş, Peygamberimiz de buna izin vermiştir (Buhârî, “Hac”, 1; Müslim, “Hac”, 407).

Şâfiîler'e göre ise, üzerine hac farz olduğu halde, haccetmeden vefat eden kişinin, bu konuda vasiyeti olmasa ve mirasının üçte biri hac masrafını karşılamasa bile, mirasçılar mirasın tamamı ile, onun adına haccetmek veya ettirmekle yükümlüdür. Çünkü Hz. Peygamber haccı diğer kul borçlarına benzetmiş ve Allah hakkının ödenmeye daha lâyık olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, “Cezâü's-sayd”, 22). Kendisine hac farz olduğu yıl, hac için yola çıkan fakat haccedemeden vefat eden kişinin bedel gönderilmesini vasiyet etmesi gerekmez ise de üzerine hac farz olduğu yıl haccetmeyip, daha sonra hac yolculuğuna çıkan kişi haccetmeden vefat ederse, yerine bedel gönderilmesini vasiyet etmesi gerekir. Bu durumda bedel, Ebû Hanîfe'ye göre bu kişinin memleketinden, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, vefat ettiği yerden gönderilir.

B) Farz Olan Hac İçin Vekâlet Şartları

Farz olan haccın bedel tarafından yapılan hacla eda edilmiş sayılabilmesi için:

1. Adına haccedilecek kişi vefat etmiş veya yaşlılık, iyileşme ümidi olmayan hastalık, kadının birlikte yolculuk yapacağı mahreminin bulunmaması gibi sebeplerle, bizzat haccetmekten devamlı olarak âciz olmalıdır. Bizzat haccetmekten devamlı olarak âciz olduğu konusunda galip zan bulunan kişi, adına vekâleten haccedildikten sonra haccedebilecek hale gelse bile, vekilin yaptığı hacla borcu ödenmiş olur. Fakat acz hâli geçici olan veya bizzat haccedebilecek durumda olan kişi adına vekâleten yaptırılan hac nâfile olur; ayrıca kendisinin haccetmesi gerekir.

2. Adına haccedilecek kişiye hac, önceden farz olmuş olmalıdır.

Üzerine hac farz olmayan kişi adına vekâleten yapılan hac nâfile olur. Bu kişiye daha sonra hac farz olursa, bizzat haccetmesi, hac etmekten aciz olması halinde ise, tekrar bedel göndermesi gerekir.

3. Bedel gönderilecek kişi müslüman, akıllı, ergenlik çağına ulaşmış veya mümeyyiz olmalıdır. Henüz buluğa ermemiş mümeyyiz çocuk, bedel olarak başkası adına haccedebileceği gibi kadının da başkası adına vekâleten haccetmesi câizdir. Hanefîler'e göre bedel gönderilecek kişinin, daha önce haccetmiş olması efdal ise de şart değildir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, vekilin daha önce haccetmiş olması gerekir.

4. Vekil, ihrama girerken sadece gönderen adına niyet etmelidir. Vekil kendisi için de niyet eder veya birkaç kişiden vekâlet alıp her biri için niyet ederse, kendi adına haccetmiş olur, aldığı paraları iade etmesi gerekir.

5. Vekil için ücret şart koşulmamalıdır. Çünkü hac ibadettir. İbadetler ücretle değil ancak Allah'ın rızâsını kazanmak için yapılır.

Vekil hacla ilgili masrafları için kendisine verilen parayı israf etmeden ve aşırı kısmadan, normal şekilde harcar. Artan miktarı dönüşünde iade eder. Bunun geri alınmayıp hediye olarak vekile bırakılmasında bir sakınca yoktur.

6. Bedel gönderilen kişinin hac masrafı, gönderen tarafından karşılanmalıdır.

Başkası adına, kendi parasıyla hacceden kişi, kendisi için haccetmiş olur. Bu haccın sevabını başkasına bağışlayabilirse de bununla o kimsenin üzerindeki hac borcu ödenmiş olmaz. Şâfiîler'e göre ödenmiş olur.

7. Adına haccedilen kişi, kendisi için haccetmesini vekilden istemiş olmalıdır.

İzin veya vasiyeti olmadan, bir kimse adına başkası tarafından yapılan hac ile, o kimse üzerindeki hac borcu düşmez. Şâfiîler'e göre düşer.

8. Vekil, haccı bizzat kendisi yapmalıdır.

Hastalık, tutuklanma gibi bir mazeretle gönderenin bilgi ve izni dışında, vekil görevi başkasına devrederse, aldığı parayı iade etmesi gerekir. Ancak bu konuda yetkili kılınmışsa, yerine başkasını vekil edebilir.

9. Vekil, gönderenin isteğine uymalı, onun istediği haccı yapmalıdır.

İfrad haccı istenildiği halde, vekil temettu‘ haccı yaparsa, gönderen adına değil, kendi adına haccetmiş olur, aldığı parayı iade etmesi gerekir. İfrad haccı istenildiği halde, kırân haccı yaparsa, Ebû Hanîfe'ye göre hüküm yine aynıdır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, istihsanen gönderen adına haccetmiş sayılır. Gönderen, ifrad, temettu‘ veya kırân haccından birini ismen belirtmeksizin, sadece "hac yapılmasını" istemişse, ifrad haccı istemiş olduğu kabul edilir. Ancak "dilediğini yap" gibi bir ifade ile seçimi vekile bırakmışsa, vekil dilediği haccı yapabilir.

10. Adına haccedilmesini vasiyet eden kişi, sarfedilecek paranın miktarını ve vekilin nereden gönderileceğini belirlemişse, buna uymak gerekir. Şayet belirlememişse, vasiyet edilen para veya mirasın üçte biri yeterli ise, vekil adına haccedilecek kişinin memleketinden, yeterli değilse yettiği yerden gönderilir.

11. Vekil, gönderen adına yapılacak menâsiki tamamlamadıkça kendisi için umre yapmamalıdır.

İster hac, ister umre için gönderilmiş olsun, vekil ancak gönderen adına yapılacak menâsiki tamamladıktan sonra, kendisi için umre veya hac yapabilir. Aksi halde yolculuğu kendi adına yapmış sayılacağından aldığı parayı iade etmesi gerekir.

12. Vekil, yürüyerek değil, vasıtaya binerek haccetmelidir. Vasıta ücretini kendisine alıkoymak için, yürüyerek haccederse, kendisi adına haccetmiş olur.

Başkası adına yapılacak nâfile hac için, vekilin müslüman, akıllı ve mümeyyiz olması, adına haccettiği kişi için ihrama girmesi ve haccı ücret karşılığı yapmaması şartları yeterlidir. Başkası adına hacceden vekil, haccı ifsat ederse aldığı parayı iade eder. İradî olarak işlediği cinayetler için ödenecek fidye ve ceza kurbanlarının bedellerini kendisi karşılayacağı gibi, gönderenin izniyle bile olsa, temettu‘ veya kırân haccı yaptığı takdirde, kırân ve temettu‘ hedylerini de kendi parasıyla keser. İhsâr kurbanı ise, gönderenin parasından kesilir. Çünkü bunda vekilin kusuru ve dahli yoktur.

XIV. MEDİNE'DE MESCİD-i NEBÎ'Yİ ve PEYGAMBERİMİZ’İN KABRİNİ ZİYARET

Medîne-i Münevvere, Hz. Peygamber'in hicret yurdudur. Resûl-i Ekrem Efendimiz hicretten sonra burada yerleşip Hz. Âişe'nin odasında vefat etmiş ve vefat ettiği yere defnedilmiştir. Daha sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de defnedildiği bu yer, mescidin genişletilmesi sebebiyle, halen Mescid-i Nebî'nin içinde bulunmaktadır. Resûlullah'ın mübarek cesedini sinesinde saklayan yer, şüphesiz yeryüzünün en şerefli yeridir. Kabr-i saâdeti ziyaret ise, mendup ve müstehap işlerin en üstünü olup Allah'a yaklaşma ve Resûlullah sevgisini gönüllere nakşetmenin en etkili yoludur. Bu sebeple İslâm bilginleri hacceden her müslümanın hacdan önce veya sonra Resûlullah'ın kabrini ziyaret etmesini vâcip derecesinde önemli saymışlar, bir zaruret bulunmadıkça bunun ihmalini büyük bir gaflet ve duygusuzluk olarak değerlendirmişlerdir. Gerçekten hacceden her müslümanın, hacdan önce veya sonra mutlaka Medine'de Mescid-i Nebî'yi ve Hz. Peygamber'in kabrini de ziyaret etmesi, terkedilmeyen bir sünnet olarak devam edegelmiştir.

Şüphesiz Allah’ın resulünün yaşadığı mekânları görmek, yürüdüğü yerlerde yürümek, ashabının kabirlerini ziyaret etmek, onlarla ilgili hatıraları yâdetmek, vahyin indiği ve tebliğ edildiği bu kutsal yerlerin havasını solumak, her müslümanın en tatlı özlemidir. İşte bu duygularla kendisini ziyaret edenler için Resûl-i Ekrem *"Beni vefatımdan sonra ziyaret edenler, hayatım-da*

ziyaret etmiş gibidir" (Dârekutnî, II, 278, nr. 192; Beyhakī, *Şuâbü'l-îmân*, III, 488, nr. 4151; *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 246), *"Kabrimi ziyaret edenlere şefaatim sabit bir hak olur"* (Dârekutnî, II, 278, nr. 194; Beyhakī, *Şuâbü'l-îmân*, III, 490, nr. 4159), *"Kim, gönlünde beni ziyaretten başka hiçbir düşünce bulunmaksızın, beni ziyarete gelirse, kıyamet günü ona şefaatçi olmak benim üzerimde bir hak olur"* (Taberânî, *el-Evsat*, V, 275, nr. 4542) buyurmuştur.

Ziyaret Âdâbı

Resûlullah'ı ziyaret için Medine'ye giderken, Mescid-i Nebî'yi ziyarete ve orada namaz kılmaya da niyet edilir. Çünkü bu mescid, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ gibi içinde namaz kılmak üzere uzak yerlerden sefer yapılacak üç mescidden biridir. Burada kılınan bir namaz, Mescid-i Harâm dışında, diğer mescidlerde kılınan bin namazdan sevap yönünden daha üstün görülmüştür (Buhârî, "Salâtü fî mescidi Mekke", 1). Yolculuk esnasında çokça salâtü selâm söylenir. Medine uzaktan görülünce: "**Allahım, burası senin peygamberinin haremidir, vahyinin indiği mübarek yerdir. Bu kutsal yeri benim için cehennemden korunma, azaptan ve hesaptan güvence kıl!**" diye dua edilir.

Medine'de kalınacak yere yerleşildikten sonra abdest tazelenir, mümkünse gusledilir. Varsa güzel kokular sürünüp temiz bir kıyafetle, salavât-ı şerife okunarak ve Resûlullah (s.a)'ın civarında bulunulduğu ve onun huzuruna varılacağı düşünülerek Mescid-i Nebî'ye gidilir. "Bâbüsselâm" veya "Bâbü'l- cibrîl" denilen kapıların birinden mescide girilir. Kerâhet vakti değilse, iki rek'at "tahiyyetü'l-mescid" kılınıp dua edilir. Bu namazın, mümkün olursa Hz. Peygamber'in *"Evimle minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir"* (Buhârî, "Salâtü fî mescidi Mekke", 5) buyurduğu "Ravza-i Mutahhara" denilen yerde kılınması uygun olur. Resûlullah'a hayatta iken nasıl hürmet ve tâzim gerekli ise, vefatından sonra da aynı şekilde gereklidir. Bu sebeple Hz. Peygamber ziyaret edilirken bağırarak selâm verilmez, yanında yüksek sesle dua edilmez, saygısız ve edebe uymayan davranışlarda bulunulmaz. Hücre-i saâdetin duvarına kadar sokulunmaz, duvarlarına el sürülüp öpülmez, etrafı tavaf edilmez, karşısında eğilinmez. Bu tür davranışlar mekruhtur ve çirkin bid'atlardır. Hele kabr-i saâdete karşı secde kesinlikle haramdır; ibadet kastıyla yapılırsa küfürdür. Tahiyyetü'l-mescid kılınıp istenilen dualar yapıldıktan sonra tevazu, edep ve sükûnetle, yaklaşık 1.5 metre kalıncaya kadar kabr-i saâdete yaklaşılıp Resûlullah'a yönelerek, başı hizasında durulur. Resûlullah'ın kendisini görüp sözlerini işittiğini düşünerek ve selâmını kabul buyurup, duasına "âmin" diyeceğini ümit ederek,

"**es-Selâmü aleyke yâ seyyidî yâ Resûlellah, es-selâmü aleyke yâ nebiyyallah...**" (Selâm sana ey efendim, ey Tanrı elçisi! Selâm sana ey Tanrı habercisi) diye ilgili kitaplarda örnekleri bulunan selâm ve dualar okunur. Sonra 1 metre kadar sağ tarafa ilerlenip Hz. Ebû Bekir'in başı hizasında, daha sonra 1 metre kadar daha ilerlenip Hz. Ömer'in başı hizasında durulur. Onlara da selâm verilip dua edilir. Tekrar Hz. Peygamber'in başı hizasına dönülüp kıbleye yönelerek dua edilir. Daha sonra "Ravza-i Mutahhara"da istenilen dualar yapılır ve namaz kılınır.

Medîne-i Münevvere'de kalınan süre içinde beş vakit namazın Mescid-i Nebî'de kılınmasına özen gösterilir. Halk arasında Medine'de sekiz gün kalıp kırk vakit namaz kılmanın gerekli olduğu kanaati yaygın hale gelmiş ise de, fıkıh kitaplarında böyle bir kayıt olmadığı gibi Hz. Peygamber'den bu görüşü destekleyen güvenilir bir rivayet de mevcut değildir. Önemli olan Medine'de şu kadar süreyle kalmak veya şu sayıda namaz kılmaktan çok, az olsun çok olsun kalınan süreyi en iyi şekilde değerlendirmek, kılınan namazları kalp huzuru ve edeple ifa edebilmektir. Resûlullah'ın kabr-i saâdetleri tenha zamanlar kollanarak sık sık ziyaret edilir. Boş zamanlar Mescid-i Nebî'de kazâ namazı, Kur'ân-ı Kerîm kıraati, salâtü selâm, zikir ve tesbîhatla değerlendirilir.

Medine'den ayrılırken de Resûlullah ziyaret edilerek vedâ edilir. Uygun bir yerde, mümkünse Ravza-i Mutahhara'da iki rek'at şükür namazı kılınıp, bu kutsal yerleri tekrar ziyaret ve sâlimen memlekete dönmek dua ve niyazı ile Mescid-i Nebî'den çıkılır.

Mekke ve Medine'de ziyaret edilmesi uygun olan yerlerle ilgili bilgiler ve gerek buralarda, gerek hac esnasında okunacak dua örnekleri, "Hac Rehberi" olarak hazırlanmış kitaplarda mevcuttur.

Onuncu Bölüm

Hz. Peygamber'in İbadet Hayatı

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber hakkında *"ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin"* (el-Kalem 68/4) buyurulmakta ve bu yüce ahlâka eriştirilen sevgili Peygamberimiz yine Kur'ân-ı Kerîm'de bize *"en güzel örnek"* (el-Ahzâb 33/21) olarak tanıtılmaktadır.

Hiç kuşkusuz Hz. Peygamber her hususta olduğu gibi ibadet hayatı hususunda da inananlar için en güzel örnektir.

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e hamd, tesbih, secde, ibadet, kulluk, ibadette sabır gibi hususlarda bazı emir ve yükümlülükler vermiş (bk. en-Nahl 16/98-99; Meryem 19/65; Hûd 11/123; Tâhâ 20/14), ayrıca bazı ibadetlere işaretle Resûl-i Ekrem'den onları yerine getirmesini istemiştir. Meselâ namazla ilgili tâlimat içeren âyet meâlleri şöyledir:

"Ey Muhammed! Kitaptan sana vahyolunanı oku. Namaz kıl; muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve fenalıktan alıkor" (el-Ankebut 29/45).

"Ey Muhammed! Onların dediklerine sabret; güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabbini hamd ile tesbih et. Gece saatlerinde ve gündüzleri de tesbih et ki, Rabbinin rızâsına eresin" (Tâhâ 20/130).

"Ehline namaz kılmasını emret, kendin de onda devamlı ol" (Tâhâ 20/132).

Kevser sûresinde ise *"Öyleyse Rabbin için namaz kıl, kurban kes"* (108/2) buyurularak namazla kurban bir arada zikredilmiştir.

Şüphesiz ki bu ve benzeri âyetlerde Hz. Peygamber'in şahsında bütün müslümanlara yönelik bir kısım emir ve tavsiyeler bulunmaktadır. Nitekim diğer pek çok âyet-i kerîmede de namaz, bütün müminleri kapsayacak tarzda bazan tek olarak, çoğu yerde de zekâtla birlikte emredilmiştir (bk. el-Bakara 2/110, 183-184; en-Nisâ 4/77; et-Tevbe 9/71; en-Nûr 24/56).

"Ey bürünüp sarınan (resulüm), kalk ve (insanları) uyar. Sadece Rabbini büyük tanı, kalbini tertemiz tut. Kötü şeyleri terke devam et" (el-Müddessir 74/1-5) meâlindeki âyetlerin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber, Cebrâil'in tarifiyle abdest alıp namaz kılmış, daha sonra Hz. Hatice'ye de abdest aldırıp namaz kıldırmıştır. Bu dönemde namaz, sabahın erken ve akşamın geç vaktinde olmak üzere günde iki vakitte ikişer rek'at olarak kılınırdı.

İlk namazda Cebrâil, sabahleyin Kâbe civarında Hz. Peygamber'e imamlık yapmış, daha sonra namazlar Hz. Peygamber'in imâmetiyle devam etmiş, hemen ilk gün akşam vaktine cemaat olarak Hz. Hatice, ertesi gün Hz. Ali katılmıştır. Hz. Ali, akşamleyin amca oğlu Hz. Peygamber ile yengesi Hz. Hatice'yi namaz kılarken görmüş, davete uyarak ertesi gün o da büyük bir çocuk iken cemaate katılmıştı. Daha sonra Zeyd b. Hârise ve Hz. Ebû Bekir bunlara eklenmiştir.

Risâletin ilk döneminde alenî namaz kılınamıyordu; Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi de yanına alarak Mekke dışında dağ aralarında namaz kılıp dönüyordu. Diğer müslümanlar da öyle yapıyorlardı. Bir defasında Sa'd b. Ebû Vakkās dağ arasında müşriklerin takibine, alay ve tazyikine mâruz kalınca eline geçirdiği bir deve çene kemiği ile birinin başını yarmış ve "Allah yolunda ilk kan akıtan kişi" diye anılmıştı. *"Ey Muhammed! Artık, sana buyurulanı açıkça ortaya koy, müşriklerden yüz çevir"* (el-Hicr 15/94) meâlideki âyet nâzil olduktan sonra açık davet başlamış, böylece Kâbe ve civarındaki yerlerde namaz da kılınır olmuştu. Ancak bu durum kıyasıya bir mücadeleyi gerektiriyordu. Meselâ, bir defasında Hz. Ebû Bekir'in de ısrarıyla

müslümanların Kâbe önünde topluca namaz kılma gayreti müşriklerin hücumuyla önlenmek istendi. Bu olayda Hz. Ebû Bekir dahil bazı müslümanlar ölümden döndüler. Kezâ Hz. Ebû Bekir'in evinin avlusunda namaz kılıp, Kur'an okumasının engellenmesi de bu zamanlara rastlar. Peygamberliğin altıncı yılında önce Hz. Hamza, daha sonra Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla Kâbe'de iki saf olarak ilk defa açıkça ve topluca namaz kılındı.

"Ey örtünüp bürünen (resulüm)! Birazı hariç geceleri kalk namaz kıl..." (el-Müzzemmil 73/1-4) âyetleri ile gece namazı farz kılındı. Bir süre sonra indirilen âyetle (el-Müzzemmil 73/20) sorumluluk hafifletilerek gece namazı ümmet-i Muhammed için nâfileye dönüştürüldü. Zaten gelişmeyi takip eden yıl yani peygamberliğin on birinci yılında Mi'rac gecesinde beş vakit namaz farz kılındı. Mi'racı takip eden günlerde Cebrâil gelip Hz. Peygamber'le birlikte beş vakit namazı bir gün ilk vakitlerinde, ikinci gün ise son vakitlerinde kılmış ve namaz vakitlerinin başlangıç ve sonunu açıklamıştır (Müslim, "Mesâcid", 176, 179).

Ayrıca *"Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nâfile olmak üzere namaz kıl..."* (el-İsrâ 17/79) âyeti ile Hz. Peygamber'den gece namazı kılması istenmiştir.

Yakınları, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca gece namazına devam ettiğini rivayet ederler. Hatta gece namazına olan bu itinası dolayısıyla bazı sahâbîlerin "Allah senin geçmiş ve gelecekteki günahlarını bağışladığı halde bu kadar zahmete niye katlanıyorsun?" diye sorduğu, Hz. Peygamber'in de *"Şükreden bir kul olmayayım mı?"* cevabını verdiği rivayet edilir (Tirmizî, "Şemâil", 44; *Müsned*, IV, 251).

Peygamberimiz gecenin başlangıcında yatsı namazını kılar yatardı. Üçte birlik süre içinde uyanır ve teheccüdü kılar, müteakiben vitir namazını kılar, sonra tekrar yatar ve sabah ezanında çabucak kalkar, abdest alır, sünnetini evinde kılar, farzı için camiye giderdi.

Hz. Peygamber teheccüde ilk başlayanlara, bıkkınlık göstermemeleri için iki rek'atla başlamalarını tavsiye ederdi. Kendisi 8 veya 12 rek'at kılardı.

Bir defasında Hz. Âişe: "Şayet geceleyin uyanamayıp da vitri geçirirseniz durum ne olur?" deyince Hz. Peygamber ona: *"Benim gözlerim uyursa da kalbim uyumaz, zamanı gelince uyanır, önce teheccüdü sonra vitri kılarım"* cevabını vermişti (Tirmizî, "Şemâil", 45).

Hz. Peygamber teheccüdden sonra sabah yakın ise dinlenmek üzere, uzak ise uyumak üzere tekrar yatardı. Bunlardan da anlaşılıyor ki Hz. Pey-

gamber'in teheccüd ve vitir için kalktığı saat bazan gecenin ilk üçte biri geçtikten sonraki zamandı, bazan gecenin ortası, bazan da sonuna doğru idi.

Hz. Peygamber tarafından ilk cuma namazı Kubâ'dan Medine'ye giderken Sâlim b. Avf oğulları yurdunda Rânûnâ vadisinde hicretin 1. yılında kılındı, ilk cuma hutbesi de orada irad edildi.

Hz. Peygamber ramazan ayında iki gece evinden camiye çıkıp cemaate imam olarak teravih kıldırmış, ama üçüncü gün halk beklese de, teravihi cemaatle kılmak farz kılınır endişesiyle camiye çıkmamıştır. Ramazan gecelerinde 4+4+3 tarzında yatsıdan ayrı olarak on bir rek'at namaz kıldığı rivayet edilir. Bunun son üç rek'atı vitirdir.

Hz. Peygamber ilk bayram namazını hicretin 2. yılı Şevvalin birinci gününde kılmış ve cemaate kıldırmıştır.

Hz. Peygamber namaza çok düşkündü, onu dinin direği olarak nitelendiriyordu (Tirmizî, "Îmân", 8; *Müsned*, V, 231, 233). Namaz onun gözünün nuru idi (Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 1; *Müsned*, III, 128, 199, 285). O, namaz kılarken sanki dünyaya veda eder, âhiret âlemine dalardı (İbn Mâce, "Zühd", 15; *Müsned*, V, 412).

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an olduğunu ve Mü'minûn sûresinin ilk on âyetinde bu ahlâkın sıralandığını belirtiyordu. O sûreye bakıldığı zaman hemen ilk iki âyette kurtuluşa eren müminlerin, namazlarında huşû içinde oldukları (bk. el-Mü'minûn 23/1-2) belirtiliyor. Hz. Peygamber Kur'an emrine uyarak namazlarını huşû üzere kılıyor, müslümanların da bu şekilde kılmalarını istiyordu. Esasen Hz. Peygamber kullukta ve ibadette ihsan esasından bahsediyordu. İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmekti (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 17; Tirmizî, "Îmân", 4).

Hz. Peygamber'in farz namazlara ilâve olarak değişik zamanlarda nâfile namazlar da kıldığı, bu namazların İslâm âlimlerince daha sonra, Hz. Peygamber'in devamlı kılıp kılmadığına veya tavsiye ederken kullandığı üslûba göre sünnet (müekked ve gayr-i müekked), müstehap ve âdâb gibi isimlerle anıldığı bilinmektedir. Bu nâfileler gece içinde rek'at sayısı pek belirgin olmayan teheccüd namazı, sabah namazında 2 rek'at, güneş doğduktan bir süre sonra 2 rek'at, kuşluk vakti 4 rek'at, öğleden önce 4, sonra 2 rek'at, ikindiden önce 4, akşamdan sonra 2, yatsıdan önce 4, sonra 2 rek'at namaz idi. Akşamdan sonra 6 rek'at evvâbîn namazını da genelde kılardı. Seferden döndüğünde ise mescidde 2 rek'atlık bir namaz kılardı.

Hz. Peygamber'in kıldığı nâfile namazların bu sayılanlardan ibaret olmadığı, onun değişik vesilelerle çeşitli nâfile namazlar kıldığı bilinmektedir. Oğlu İbrâhim'in toprağa verildiği gün güneş tutulmuştu. Bunun İbrâhim'in ölümüyle bir ilgisi olmadığını, Allah'ın kanunu olarak cereyan ettiğini belirttikten sonra mescidde cemaatle birlikte 2 veya 4 rek'at küsuf namazı kıldı. 4 rek'at olarak tesbih namazı kılardı. Sevinçli gelişmeler olduğunda şükür secdesine kapanırdı. Zira Cenâb-ı Allah *"Öyle ise siz beni ibadetle anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin! Ey iman edenler! Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir"* (el-Bakara 2/152-153) buyuruyordu. Nâfile namazları evlerde kılmayı tavsiye ederdi. Yüce Allah'ın namaz kılınan eve hayır, rahmet ve bereket ihsan edeceğini müjdelerdi.

O kulluk şuuru en yüksek seviyede bir insandı, ihsan üzere (Allah'ı görüyormuşçasına) ibadet edilmesi gerektiğini biliyor ve ümmetine bunu tavsiye ediyordu. İman, ibadet, ahlâk (davranışlar) bütünlüğüne devamlı işaret ederdi. Çünkü imanın anlam ve lezzetini, onu ibadet ve güzel davranışlarla desteklediğinde yakalayabilirdi. Sosyal hayattaki bilinçli duyarlılık, Allah korkusu ve takvâ da böyle oluşurdu. Müminler günlük hayatlarında iman ve ibadet ölçüleriyle yaşamalıydılar. Hz. Peygamber öyle iman etti, öyle ibadet etti, öyle yaşadı. Onun tasviriyle namaz, bir kimsenin evinin önünden akan bir ırmakta günde beş defa yıkanmasının bütün kirleri arıttığı gibi, mümini hata ve günahtan, gizli ve açık çirkinliklerden temizlerdi (Buhârî, "Mevâkīt", 6; Tirmizî, "Edeb", 80). Zaten Kur'an'da da namazın kötülük ve çirkinliğe engel olduğu bildirilir (el-Ankebût 29/45).

Hz. Peygamber geceleri ihyaya çok önem verirdi. Çünkü Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyordu: *"Şüphesiz ki gece kalkışı, (kalp ve uzuvlar arasında) tam bir uyuma ve sağlam bir kıraate daha elverişlidir. Zira gündüz vakti, sana uzun bir meşguliyet var. Rabbinin adını an. Bütün varlığınla O'na yönel"* (el-Müzzemmil 73/6-8).

Gece namazında kıyamda uzun sûreleri okuduğu olurdu. Bunlar Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân gibi sûreler olup, rükû ve secdeleri de uzun tutardı. Âyetlerin derin anlamları üzerinde düşünürdü. Namazların peşinden sık sık veciz dualar yapar, Allah Teâlâ'yı zikreder, bol bol tövbe ve istiğfar ederdi.

Peygamber Efendimiz cenaze namazı da kıldı ve kıldırdı. Kendisi hayatta iken ölmüş pek çok kadın ve erkek müslümanın cenaze namazına katılmıştır. Uhud Savaşı'nda Hz. Hamza'nın cesedi civarına diğer şehidler de sıralanmış ve Peygamberimiz yetmiş kere cenaze namazı kılmıştı. Mescid-i Nebî'yi

Allah rızâsı için her gün süpürüp temizleyen siyahî bir müslüman ölmüş ve bir gece toprağa verilmişti. Rahatsız edilmemesi gayesiyle geceleyin Peygamberimiz'e haber verilmemişti. Daha sonra bunu öğrenen Resûl-i Ekrem, o kişinin mezarına gidip onun için mağfiret dileğinde bulundu. Oğlu İbrâhim'in cenazesinde de bulundu ve mezarın düzgün örtülmesi hususunda müslümanları uyardı. Çünkü mezardaki bir oyuk ölüye değil, ama dirinin gözüne zarar verirdi. Diri olan, uygun bir görüntüyü severdi ve Allah yapılan bir işin en iyi yapılmasından hoşnut olurdu.

Hz. Peygamber namazlarını en üstün bir kulluk şuuruyla eda etmiş, ashabına da öğretmiş, ashabın Hz. Peygamber'den kılınışını öğrenip aktardığı namazlar günümüze kadar gelmiştir. İnananlara düşen de aynı kulluk şuuruna ererek namazları eda etmeye çalışmak olmalıdır.

Hz. Peygamber bir defasında attan düştü. Hurma kütüğüne çarptığı için ayağı yarıldı, sağ yanı sıyrılıp ezildi. Bu hadise üzerine yaklaşık bir ay kadar namazlarını oturarak kıldı. Diğer sağlıklı zamanlarında hep ayakta kılardı. Yine vefatına yakın zamanlarda, kamu işlerinden yorgun düştüğü günlerin gecelerinde teheccüdü oturarak kıldığı bilinmektedir. Son hastalığında Hz. Ebû Bekir'in kıldırdığı namaza oturarak uymuştu. Bu, onun cemaatle namaza ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in sağlığında, cemaate müslüman erkekler geldiği gibi isteyen müslüman hanımlar da gelerek Mescid-i Nebî'de arka saflarda cemaate iştirak edebiliyorlar ve namazdan sonra Hz. Peygamber'in nasihatlerini dinleyebiliyorlardı. Hatta bu nasihatleri daha yararlı düzeyde götürebilmek için hanımların başvurusu üzerine haftanın belirli bir gününde ve belirli bir saatte sırf hanımlar, mescidi dolduruyorlar ve Hz. Peygamber'i dinleme imkânını buluyorlardı.

Ramazan orucu hicrî 2. yılda farz kılındı ve sahâbe Hz. Peygamber'le birlikte dokuz yıl ramazan orucu tutma bahtiyarlığını yaşadı. Hicretten sonra Medine'de yahudilerin aşure orucu tuttuğunu gören Resûl-i Ekrem; *"Biz bunu tutmaya daha lâyıkız"* diyerek adı geçen orucu vâcip kılmıştı. Sonra ramazan orucunun farziyetini bildiren âyetler (bk. el-Bakara 2/183-185) gelince müslümanlardan aşure orucu mecburiyeti kaldırıldı ve aşure orucu bundan sonra isteyenin tutabileceği bir nâfileye dönüştü.

Hz. Peygamber farz olan ramazan orucuna önem verirdi. İftarda acele edilmesini, sahurda ise imsake uzanan geç vakte kadar yemeyi tavsiye ederdi (Müslim, "Sıyâm", 48-50). Sahur yemeğinde bereket olduğunu söyler, Ehl-i kitap'la müslümanlar arasındaki farkın sahur yemeği olduğunu ifade ederdi (Müslim, "Sıyâm", 46). Ümmetine, ibadet, tövbe ve istiğfar için ramazan

gecelerinin önemli bir fırsat olduğunu söyler ve müslümanları ramazan gecelerini ihyaya teşvik ederdi. Oruç kötülüklere karşı bir kalkandı; zararlı söz, düşünce ve davranışlardan korurdu. Oruçlu olmak bilinci kişiyi hep hayır ve iyiliklere yöneltirdi.

Ashabın bildirdiğine göre Hz. Peygamber, insanların en cömerdi idi. Bilhassa ramazanda Cebrâil ile karşılaştığı zaman mutluluğuna ve cömertliğine sınır olmuyordu. Ramazan gecelerinde Cebrâil Hz. Peygamber'le buluşup nöbetleşe Kur'an (mukabele) okurlardı. Resûlullah Cebrâil ile buluştuğunda insanlara rahmet getiren rüzgârdan daha cömert, daha faydalı olurdu.

Hz. Peygamber, ramazanın genellikle son on gününde itikâfa girerdi. Hz. Âişe'nin bildirdiğine göre Resûlullah ramazanda son on gün girince geceleri ihya eder, ailesini ibadet için uyandırır, ibadete daha çok önem verir, diğer vakitlere nisbetle daha çok ibadet eder ve müslümanlara da bunu tavsiye ederdi (Müslim, “İtikâf”, 7).

Hz. Peygamber, bin aydan daha hayırlı (bk. el-Kadr 97/3) olan Kadir gecesinin ramazanın son on gününde ve tekli gecelerde aranmasını tavsiye etmiştir (Müslim, “Sıyâm”, 208, 212).

Hz. Peygamber ramazan ayı dışında nâfile oruç da tutardı. Üsâme b. Zeyd'in nakline göre Peygamberimiz en çok nâfile orucu şâban ayında tutardı. Bunun hikmeti sorulunca Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: *"Ey Üsâme, şâban ayı, recep ile ramazan arasında değerli bir aydır. Halk bunun faziletinden habersizdir. Şâban ayında işlenen ameller âlemlerin Rabbi olan Cenâb-ı Allah'ın huzuruna yükseltilir. Ben de sâlih amellerimin bu ay içinde Cenâb-ı Hakk'ın huzuruna yükseltilmesinden haz duyarım"* (Tirmizî, "Şemâil”, 50-51).

Sahâbeden yapılan nakillere göre Hz. Peygamber her ayın başında üç gün oruç tutardı. Bu üç günü bazan ayın ortasına, bazan da sonuna getirdiği olurdu. Haftanın pazartesi ve perşembe günleri çoğunlukla oruçlu olurdu. Bazan bir ayın bir haftasının cumartesi, pazar ve pazartesi, diğer ayın o haftasının çarşamba, perşembe günlerini oruçlu geçirirdi (Tirmizî, “Şemâil”, 51).

Hz. Peygamber'in bazan iki oruç arasında iftar etmeden visâl orucu tuttuğu da olurdu. Ama herkesin gücünün bir olmadığını söyleyerek ashabını bundan menederdi.

Hz. Peygamber aşure orucunu da tavsiye etmiş, kezâ receb, zilkade, zilhicce ve muharrem aylarında üç gün oruç tutulmasını öğütlemiştir. Bu üç

günün muharrem ayındaki uygulaması aşuredan önceki gün, aşure günü ve aşureden sonraki gün şeklindeydi. Bilindiği gibi aşure günü muharremin 10. günüdür. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis çok ilginçtir: *"Ramazan orucundan başka en faziletli oruç Allah'a izâfeten şereflendirilen (yani şehrullah olan) muharrem ayında tutulan oruçtur..."* (Müslim, "Sıyâm", 202). Ayrıca Hz. Peygamber ramazan çıktıktan sonra şevval ayında altı gün oruç tutar ve müslümanlara tavsiye ederdi. O, bu konuda şöyle buyurur: *"Her kim ramazan orucunu tutar ve buna şevvalden altı gün daha oruç tutup onun ardından gönderirse o kişi bütün seneyi oruçlu geçirmiş gibi olur"* (Müslim, "Sıyâm", 204).

İslâm'da kurban, Hz. İbrâhim'in geçirdiği imtihanlardan sonra yüce Allah'ın ihsan ettiği koçun kurban edilmesini hatırlatan bir ibadettir. Hz. Peygamber kurban keserek bu ibadeti ifa etmiş, "babanız İbrâhim'in sünneti" dediği kurban ibadetini hem kendisi yerine getirmiş, hem de ümmeti kanalıyla günümüze kadar yaşatılmasına vesile olmuştur. Kesilen kurbanın etinden kendisi ve ailesi yer, dost ve arkadaşlarına ikram eder, ihtiyaç sahiplerine gönderirdi. Kurban etinden yenilenin değil başkalarına ikram edilenin kalıcı olduğunu da sık sık tekrarlardı.

Zekât hicretten sonraki yıllarda farz kılınmıştır. Hz. Peygamber şahsen zengin değildi, ancak toplanan zekât mallarını mümkün mertebe hiç bekletmeden ve geceletmeden gerekli yerlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Ehl-i beyt, zekât mallarından yararlanamazdı. Dolayısıyla Hz. Peygamber ömrü boyunca zekât gelirlerinden yararlanmamış, hâne halkını da yararlandırmamıştır. Ancak o, hediye kabul eder, kendisine getirilen hediyeye hediye ile mukabelede bulunurdu. Hz. Peygamber inananları zekâtlarını vermeye ve zekât dışında da infak ve tasadduka davet ederdi. Zira bu, diğerkâmlık duygularını geliştiriyordu. Veren gönül hazzı, alan da eksiklerini karşılayacağı için gönül huzuru hissediyordu. Hz. Peygamber hiçbir malın ihtiyaç fazlası kısmını elinde ve evinde tutmaz, infak ederdi; komşularına ve muhtaçlara gönderirdi.

Hac, hicretin 9. yılında farz kılındı (bk. el-Hac 22/26-29). O yıl Hz. Ebû Bekir hac emîri tayin edilerek haccın esaslarını uygulamalı olarak insanlara gösterdi. Hz. Peygamber ise farz olan ilk ve son haccını hicretin 10. yılında gerçekleştirdi. Hac günlerinde Arafat'ta Zilhiccenin 9. günü irad edilen hutbenin başlangıcında, ashabı ile bir daha görüşememe ihtimalinden bahisle ebediyete intikalinden önce vedalaştığı için bu hacca "Vedâ haccı" denilmiştir. Yine dinin kemale ve tamama erdiğini bildiren âyet (bk. el-Mâide 5/3) o

günlerde nâzil olduğu için bu hacca "haccetü'l-kemâl ve't-temâm" haccın hükümlerini sözle tebliğ edip amelî olarak gösterdiği için "haccetü'l-belâğ", farz olan haccın ifası olduğu için "haccetü'l-İslâm" gibi isimler de verilmiştir.

Farklı rivayetler olmakla birlikte Hz. Peygamber'in hicretin 7. yılında Hudeybiye umresi, 8. yılında Mekke fethi günü ifa edilen umre, aynı yıl Huneyn ve Tâif seferini müteakip gerçekleştirilen umre ve 10. yılda Vedâ haccı sırasında ifa edilen umre olmak üzere dört umre yaptığı bilinmektedir.

Ashaptan görgü şahitlerinin verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber Kur'an okumayı ve Kur'ân-ı Kerîm'i başkası okurken dinlemeyi çok severdi. O, Kur'an okurken kelimeler gayet açık bir şekilde anlaşılıyordu, medlere riayet ediyordu, bazan yüksek sesle, bazan da içinden sessizce okuyordu; sesi sadası gayet güzeldi. Sesli okurken sesini sadece etrafında ve odada bulunanların duyabileceği şekilde yükseltirdi. Tatlı ve yumuşak bir sesi olan Hz. Peygamber etkileyici bir okuyuşa sahipti. O, Kur'an okurken dinleyenleri bir vecd kaplar ve kendilerini sanki başka bir âlemde hissederlerdi. Tegannide aşırı gitmezdi; sunilikten uzak, tabii bir okuyuşu vardı.

Hz. Peygamber ibadetlerinde devamlı idi. Terketmez, ara vermez, sürekli yapardı. Ömrü boyunca hiçbir zaman ibadetlerini bırakmadı. Ashabına da en hayırlı ibadetin devamlı yapılanı olduğunu söylerdi (Buhârî, "Savm", 52, "Teheccüd", 7, 18, "Îmân", 32; Müslim, "Müsâfirîn", 31).

Hz. Peygamber ibadetin veya dinî bir hükmün aslını koruma kaydıyla her konuda müslümanlar için hep kolay olanı tercih etmiştir. Dolayısıyla zorlaştırmamak, müjdelemek, soğutmamak onun uyguladığı ve önerdiği bir prensip idi. Her konuda olduğu gibi ibadette de itidali esas alır, aşırılıktan uzak olmayı tavsiye ederdi. Zira aşırılık helâk sebebiydi (Buhârî, "Rikāk", 18; Müslim, "İlim", 4; İbn Mâce, "Zühd", 20). Ümit ile korku arasında olmak kulluk âdâbının gereğiydi. Bu nedenle, müslümanların ümitsizliğe düşmesini de, yaptıkları ibadetlere aşırı güvenmelerini de uygun görmemiştir.

İbadetlerde kulluk bilincinin diri tutulmasına önem verir, kişilerin ibadet etme gayretiyle ağır yükler altına girmesine razı olmazdı. Bir defasında sahâbeden birinin oruç adadığı ve oruç gününde cuma hutbesinde ayakta durmayı, dışarıda gölgelenmemeyi ve konuşmamayı da kastettiği söylenince Hz. Peygamber bunu doğru bulmadı; o kişinin hutbede oturmasının, gölgelenmesinin ve konuşmasının daha uygun olacağını, orucunu bu şekilde tamamlarsa makbul sayılacağını hatırlattı (Buhârî, "Eymân", 31; Ebû Dâvûd,

"Eymân", 19). Nitekim Allah Teâlâ da *"Allah sizin için kolaylık istiyor, zorluk istemiyor"* (el-Bakara 2/185) buyuruyordu.

Hz. Peygamber'in cemaatle ibadet esnasındaki bazı uygulamaları da ibadetin özünü zedelememek kaydıyla cemaate karşı tam bir müsamaha içinde olduğunu gösteriyor. Meselâ cemaatle namaz esnasında saflarda annesiyle birlikte bulunan bir çocuğun ağlamasını duyunca kısa bir sûre okuyarak rükû ve secdeye giderdi. Çünkü namaz uzadıkça annenin zihni çocuğun ağlayışına takılıp kalacaktı.

Hz. Peygamber'in bilhassa nâfileleri kılarken, torunlarının omuzuna tırmanıp oyun oynamalarına engel olmaması da onun hem çocuk sevgisini hem de ibadetlerde müsamahakâr davranmasını gösterir.

Ashaptan Abdullah b. Amr son derece zâhid bir zat idi. Her gün oruç tutuyordu, her gece hatmediyordu; bu yüzden de yeni evli olduğu halde hanımından uzak duruyordu. Durum Hz. Peygamber'e intikal edince onu çağırarak meseleyi araştırdı. Bu sahâbenin daha fazla sevap kazanma gayretiyle böyle davrandığını anlayınca da ona, böyle yapmasının yanlış olduğunu, vücudunun ve ailesinin de üzerinde haklarının bulunduğunu söyleyip her ayda üç gün oruç tutmasını ve ayda bir de Kur'an'ı hatmetmesini tavsiye etti. Bundan fazlasına gücünün yeteceğini söyleyip daha fazla ibadet etmek için izin istediğinde de ona gün aşırı oruç (savm-ı Dâvûd) tutmasını, haftada bir de Kur'an hatmetmesini önerdi (Müslim, "Sıyâm", 185-193). Yüce Allah kulun ibadetinden usanmaz, ama kul hastalanır, yoğun işe mâruz kalır, ihtiyarlayıp güçten düşer ve yüklendiği yoğun ibadetlerin ifasında zorlanabilirdi. Nitekim de öyle oldu. Yaşlılık yıllarında Abdullah b. Amr'ın, Hz. Peygamber'in gösterdiği kolaylıklardan yararlanmamanın sıkıntısını çektiği söylenir (Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 34; Müslim, "Sıyâm", 35).

Sonuç olarak Hz. Peygamber en üstün kulluk şuuruyla ibadetlerini ifa etmiş, Allah'ın rızâsını her zaman ön planda tutmuş; iman, ibadet ve davranış bütünlüğü ile ümmetine örnek olmuş, sosyal hayatta dinî duyarlılığa dikkat etmiş, uygun ibadet telakkisini yaygınlaştırmış, ifrat ve tefritten, aşırılıktan uzaklaştırmış; çevresinde, yüce Allah'a ibadeti en derin haz bilen duyarlı bir sahâbe kitlesi oluşturmuştur.

Bize düşen, bu mânevî mirasın ilk uygulayıcılarını iyi öğrenmek, anlamak, anladıklarımızı uygulamak ve en uygun yorumlarla günümüze taşımaktır.

Biz bu cildi, Resûl-i Ekrem'in hicretin 10. yılında yaptığı hac esnasında irad ettiği Vedâ hutbesiyle, Hz. Peygamber'e, onun ailesinin güzide fertlerine

ve ashabına salâtü selâmla bitirmek istiyoruz. Bu hutbe özelde müslümanlara, genelde ise bütün insanlığa İslâm'ın evrensel mesajını duyuran, insanların kardeşliğini ve eşitliğini, temel hak ve hürriyetlere sahip olduğunu vurgulayan önemli bir belgedir.

İki cihan peygamberi Resûl-i Ekrem, hicretin 10. yılında hac ibadeti esnasında Arafat'ta, 100.000'den fazla müslümana hitaben şöyle buyurdular:

Ey İnsanlar!

Sözümü iyi dinleyiniz! Bilmiyorum, bu seneden sonra sizinle burada belki de bir daha hiç buluşamayacağım.

İnsanlar! Bugünleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay ise, bu şehriniz (Mekke) nasıl mukaddes bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle mukaddestir, her türlü tecavüzden korunmuştur.

Ashabım! Yarın Rabbinize kavuşacaksınız ve bugünkü her hal ve hareketinizden muhakkak sorulacaksınız. Sakın benden sonra eski sapıklıklara dönüp de birbirinizin boynunu vurmayasınız.

Bu vasiyetimi burada bulunanlar, bulunmayanlara bildirsin! Olabilir ki bildirilen kimse, burada bulunup doğrudan işitenden daha iyi anlayarak muhafaza etmiş olur.

Ashabım!

Kimin yanında bir emanet varsa onu sahibine versin! Faizin her çeşidi kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Lâkin borcunuzun aslını vermeniz gerekir. Ne zulmediniz, ne de zulme uğrayınız. Allah'ın emriyle faizcilik artık yasaktır. Câhiliye'den kalma bu çirkin âdetin her türlüsü ayağımın altındadır. İlk kaldırdığım faiz de Abdülmuttalib'in oğlu (amcam) Abbas'ın faizidir.

Ashabım!

Câhiliye devrinde güdülen kan davaları da tamamen kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk kan davası Abdülmuttalib'in torunu (amcazadem) Rebîa'nın kan davasıdır.

İnsanlar!

Bugün şeytan, sizin şu topraklarınızda yeniden tesir ve hâkimiyetini kurmak gücünü ebedî surette kaybetmiştir. Fakat siz, bu kaldırdığım şeyler

dışında, küçük gördüğünüz işlerde ona uyarsanız bu da onu memnun edecektir. Dininizi korumak için bunlardan da sakınınız.

İnsanlar!

Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Tanrı emaneti olarak aldınız; onların namuslarını ve iffetlerini Allah adına söz vererek helâl edindiniz. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin kadınlar üzerindeki hakkınız, onların aile yuvasını sizin hoşlanmadığınız hiçbir kimseye çiğnetmemeleridir. Eğer razı olmadığınız herhangi bir kimseyi aile yuvanıza alırlarsa, onları te'dib edebilirsiniz. Kadınların da sizin üzerinizdeki hakları, meşrû bir şekilde, her türlü yiyim ve giyimlerini temin etmenizdir.

Müminler!

Size bir emanet bırakıyorum ki ona sıkı sarıldıkça yolunuzu hiç şaşırmazsınız. O emanet Allah'ın kitabı Kur'an'dır.

Müminler!

Sözümü iyi dinleyiniz ve iyi belleyiniz! Müslüman müslümanın kardeşidir, böylece bütün müslümanlar kardeştir. Din kardeşinize ait olan herhangi bir hakka tecavüz helâl değildir. Meğer ki gönül hoşluğu ile kendisi vermiş olsun.

Ashabım!

Kendinize de zulmetmeyiniz. Kendinizin de üzerinizde hakkı vardır.

İnsanlar!

Cenâb-ı Hak her hak sahibine hakkını (Kur'an'da) vermiştir. Vârise vasiyet etmeye lüzum yoktur. Çocuk kimin döşeğinde doğmuşsa ona aittir. Zina eden için mahrumiyet vardır. Babasından başkasına ait soy iddia eden soysuz, yahut efendisinden başkasına intisaba kalkan nankör, Allah'ın gazabına, meleklerin lânetine ve bütün müslümanların ilencine uğrasın! Cenâb-ı Hak, bu gibi insanların ne tövbelerini ne de adalet ve şahadetlerini kabul eder.

İnsanlar!

Yarın beni sizden soracaklar, ne diyeceksiniz?

"–Allah'ın elçiliğini ifa ettin, vazifeni yerine getirdin, bize vasiyet ve öğütte bulundun, diye şahadet ederiz" cevabını verdiler.

Bunun üzerine Hz. Muhammed:

Şahit ol yâ Rab! Şahit ol yâ Rab! Şahit ol yâ Rab! dedi (İbn Hişâm, II, 350; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I, 542-544).

İndeks*

* Dinî literatürde kullanılan terim ve kavramlar çeşitli alanlarda değişik anlamlar kazanıp farklı şekillerde tanımlandığından, eserin sonuna sözlük ilâve etmek yerine bu terim ve kavramlara vurgu yapılan ve haklarında açıklayıcı bilgi verilen yerlerin cilt ve sayfa numaralarının verilmesi tercih edilmiştir.

İçindekiler

Onbirinci Bölüm

Kurban

Onikinci Bölüm

Kefâretler

Onüçüncü Bölüm

Adak ve Yeminler

Ondördüncü Bölüm

Haramlar ve Helâller

Onbeşinci Bölüm

Aile Hayatı

Onaltıncı Bölüm

Siyasal Hayat

Onyedinci Bölüm

Çalışma Hayatı

Onsekizinci Bölüm

Hukukî ve Ticarî Hayat

Ondokuzuncu Bölüm

Sosyal Hayat

Yirminci Bölüm

İslâm Ahlâkı

Onbirinci Bölüm

Kurban

Sözlükte "yaklaşmak, Allah'a yakınlık sağlamaya vesile olan şey" anlamına gelen **kurban**, dinî bir terim olarak, "ibadet maksadıyla belirli bir vakitte belirli şartları taşıyan hayvanı usulünce boğazlamak, ya da bu şekilde boğazlanan hayvan" demektir. Arapça'da bu şekilde kesilen hayvana **udhiyye** denilir.

İnsanlık tarihi boyunca hemen bütün dinlerde kurban uygulaması mevcut olmakla birlikte şekil ve amaç yönüyle aralarında farklılıklar bulunur. Kur'an'da Hz. Âdem'in iki oğlunun Allah'a kurban takdim ettiklerinden söz edilir (el-Mâide 5/27); bir başka âyette de ilâhî dinlerin hepsinde kurban hükmünün konulduğuna işaret edilir (el-Hac 22/34). Ancak Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta kurban telakkisi bir hayli değişikliğe uğramıştır. Hıristiyanlık'ta İsâ'nın çarmıha gerildiği ve bunun insanoğlunun aslî günahına karşı Baba'nın oğlu İsâ'yı feda etmesi olduğu inanışıyla kurban telakkisi özel bir anlam kazanmıştır.

İslâm'da kurbanın dinî hükmüyle ilgili olarak Kur'an'da, Hz. Peygamber'in sünnetinde önemli açıklamalar yer almış, bu çerçevede oluşan fıkıh kültüründe de konu hakkında ayrıntılı bilgi ve hükümler derlenmiştir.

Kurban gerek fert gerekse toplum açısından çeşitli yararlar taşıyan malî bir ibadettir. Kişi kurban kesmekle Allah'ın emrine boyun eğmiş ve kulluk bilincini koruduğunu canlı bir biçimde ortaya koymuş olur. Müminler her kurban kesiminde Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'in Cenâb-ı Hakk'ın buyruğuna mutlak itaat konusunda verdikleri başarılı sınavın hâtırasını tazelemiş ve kendilerinin de benzeri bir itaate hazır olduğunu simgesel davranışla göstermiş olmaktadır.

Kurban toplumda kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu canlı tutar, sosyal adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunur. Özellikle et satın alma imkânı hiç bulunmayan veya çok sınırlı olan yoksulların bulunduğu ortamlarda onun bu rolünü daha belirgin biçimde görmek mümkündür. Zengine malını Allah'ın rızâsı, yardımlaşma ve başkalarıyla paylaşma yolunda harcama zevk ve alışkanlığını verir, onu cimrilik hastalığından, dünya malına tutkunluktan kurtarır. Fakirin de varlıklı kullar aracılığıyla Allah'a şükretmesine, dünya nimetinin yeryüzündeki dağılımı konusunda karamsarlık ve düşmanlıktan kendini kurtarmasına ve kendini toplumunun bir üyesi olarak hissetmesine vesile olur.

1. Kurbanın Dinî Hükmü ve Kurban Çeşitleri

İlmihal dilinde kurban ve kurban kesiminin dinî hükmü denilince, aksine bir kayıt bulunmadığı sürece, kurban bayramında kesilen kurban ve bunun hükmü anlaşılır.

Kurban kesmenin fıkhî açıdan değerlendirilmesi hususunda fakihler arasında görüş farklılıkları vardır. Dinen aranan şartları taşıyan kimselerin kurban kesmeleri Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüşe ve bazı müctehid imamlara göre vâcip, fakihlerin çoğunluğuna göre müekked sünnettir. Hanefîler, Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitaben *"Rabbin için namaz kıl, kurban kes"* (el-Kevser 108/2) buyrulmasının ümmeti de kapsadığı ve gereklilik bildirdiği görüşündedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in birçok hadisinde hali vakti yerinde olanların kurban kesmesi emredilmiş veya tavsiye edilmiş, hatta "*Kim imkânı olduğu halde kurban kesmezse bizim mescidimize yaklaşmasın*" (İbn Mâce, "Edâhî", 2; *Müsned*, II, 321), "*Ey insanlar, her sene, her ev halkına kurban kesmek vâciptir*" (Tirmizî, "Edâhî", 18; İbn Mâce, "Edâhî", 2) gibi ifadelerle bu gereklilik önemle vurgulanmıştır. Öte yandan kurban kesmeyi Hz. Peygamber hiç terketmemiştir. Bu ve benzeri delillerden hareket eden fakihler gerekli şartları taşıyanların kurban bayramında kurban kesmesini

vâcip görürler. Sünnet olduğunu ileri sürenler ise, Kur'an'da bu konuda açık bir emrin bulunmayışından, Hz. Peygamber'in devamlı yapmış olmasının kurbanın sünnet olmasıyla da açıklanabileceği noktasından hareket ederler.

Kurban bayramında kesilen kurbandan ayrı olarak yine ibadet niyetiyle kesilen başka kurban çeşitleri de vardır. Buna göre kurban çeşitleri şöylece sıralanabilir: Kurban bayramında kesilen kurban, adak kurbanı, akîka kurbanı, kıran ve temettü haccı yapanların kestikleri ve hedy adı verilen kurban, hacda yasakların ihlâli halinde gereken ceza ve kefâret kurbanı. Bu kurban çeşitlerinin ortak ve farklı hükümleri vardır.

Vasiyetinin veya adağının bulunması halinde ölmüş kimse için kurban kesilmesi gerekir ve kesilen kurbanın etinin tamamı fakirlere dağıtılır. Vasiyet veya adak olmasa bile, Şâfiîler hariç fakihlerin çoğunluğuna göre, sevabı ölüye bağışlanmak üzere onun adına kurban kesilebilir.

2. Kurban Kesme Yükümlülüğü

Bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü sayılması için bulunması gereken şartlara kurbanın vücûb şartları denilir. Kurban kesmenin sünnet olduğunu söyleyenlere göre ise bunlar sünnet oluşun şartlarıdır.

Bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü olabilmesi için dört şart aranır:

1. Müslüman olmak.
2. Akıllı ve bulûğa ermiş olmak.
3. Mukim olmak, yani yolcu olmamak.
4. Belirli bir malî güce sahip bulunmak.

Gayri müslimler öncelikli olarak imanla mükellef olup ancak iman ettikten sonra ibadetleri ifa etmeye ehil sayılırlar. Bu sebeple, bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü tutulabilmesi, daha doğrusu böyle bir ibadeti ifaya ehil sayılabilmesi için müslüman olması gerekir. Bu kural bütün ibadetler için geçerlidir.

Hanefîler'den Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kurbanla yükümlü sayılmak için akıl ve bulûğ şart olmayıp gerekli malî güce sahip olan küçük çocuklar ve akıl hastaları adına kanunî temsilcileri tarafından kurban kesilmesi gerekir. Bu fakihler kurbanın malî bir ibadet oluşu ve başta fakirler olmak üzere üçüncü şahısların hakkının gözetilmesi hususunu ön planda tutmuşlardır.

Hanefî fakihlerinden İmam Muhammed'e ve Şâfiîler'e göre kurban mükellefiyeti için akıl ve bulûğ şarttır. Hanefî mezhebinde bu konuda fetva İmam Muhammed'in görüşüne göre verilmiş ve tatbikatta bu görüş ağırlık kazanmıştır. Bu son görüşün ilk bakışta, üçüncü şahısların yani kurban etinden yararlanacak ihtiyaç sahiplerinin haklarını göz ardı ettiği ileri sürülebilirse de, ehliyetsiz ve eksik ehliyetli kimselerin mal varlığının korunması ve gerekli tedbirler alınarak onlara daha güvenli bir gelecek hazırlanması açısından isabetli olduğu da söylenebilir. Çünkü çocuk ve akıl hastasının haklarının istikbale mâtuf olarak korunması, kanunî temsilciler için hukukî ve dinî bir sorumluluktur. Böyle bir kaygının söz konusu olmadığı durumlarda kanunî temsilcilerinin zengin çocuklar ve ehliyetsizler adına kurban kesmesi güzel bir davranış olur.

Dinen yolcu hükmünde olan kimse kurban kesmekle yükümlü değildir. Ancak yolcu hükmünde bulunan kimsenin tek başına veya mukimlerle birlikte kurban kesmesine bir engel de yoktur. Diğer mezheplere göre kurban mükellefiyeti açısından yolcu olanla mukim olan arasında, kurban kesmenin onlara göre sünnet olması sebebiyle, zaten bir farklılık yoktur. Hanefîler'in yolcu için böyle bir ruhsattan söz etmeleri, ibadetlerde külfeti kaldırmaya ve kurbandan gözetilen hikmetlerin gerçekleşmesine öncelik vermeleri sebebiyledir. Şöyle ki; yolculuk halinde bulunan kimse gerek kurbanlık temin etme ve kurbanı kesme, gerekse kesilen kurbanın etini değerlendirme ve dağıtma açısından o bölge halkının (mukim kimseler) sahip olduğu bilgi ve imkâna sahip değildir. Ayrıca yolculuk hali zengin olan yolcunun bile elindeki parayı daha tedbirli harcamasını gerektirir. Böyle olunca kurban bayramı süresince iş ve görev gereği yolda olan veya bulunduğu bölgede yolcu konumunda olan kimselerin bu ruhsattan yararlanması mâkuldür. İsterlerse kurban kesmeyebilirler. Bu kimselere kurban mükellefiyeti yüklemek maddî yönden ziyade ibadetin ifası yönünden ağır bir külfet teşkil edebilir.

Ancak, klasik fıkıh kültüründe konu böyle ele alınmış olmakla birlikte, günümüzde yolculuk imkân ve şartları büyük ölçüde değişmiştir. Bayram tatilini fırsat bilerek yurt içi veya yurt dışı geziye çıkan, yazlığa giden, memleketine ana-ata ocağına giden kimsenin durumu farklıdır. Bu durumdaki kimselerin söz konusu ruhsattan yararlanma yerine ya önceden gerekli tedbirleri alarak vekâleten kurbanını kestirmesi ya da bulunduğu yerde kurban kesmesi daha isabetlidir. Çünkü kurbanın namaz, oruç gibi bireyin niyetiyle ve iç dünyasıyla alâkalı yönü bulunduğu gibi onlara ilâveten toplumda sosyal

adaleti sağlayan ve üçüncü şahısların haklarını ilgilendiren yönü de mevcuttur. Bu sebeple de, yolcunun namaz ve oruçta yolculuk ve meşakkat içinde olma ruhsatından yararlanması daha bireysel bir karardır. Kurbanda ise zikredilen hususların, bu ibadetin sosyal amaçlarının göz önünde bulundurması, savunulabilir bir gerekçe, sıkıntı veya mazeret bulunmadığı sürece kurban ibadetinin yerine getirilmesi gerekir.

Kurban kesme mükellefiyeti için dördüncü şart, malî imkânın bulunmasıdır. Hanefî mezhebine göre, kurban kesmeyi vâcip kılan zenginliğin ölçüsü, zekâtta ve fıtır sadakasında aranan zenginlik ölçüsüyle aynı olup kişinin borçları ve aslî ihtiyaçları dışında 20 miskal (80.18 gr.) altına, ya da buna denk bir paraya veya mala sahip olmasıdır. Bu miktar bir mala sahip olan kimsenin kurban kesme imkânına sahip olduğu düşünülmüştür. Böyle olunca ücretli, memur gibi sabit gelirli kimselerin, kendi bütçe imkânları içinde sıkıntı çekmeden kurban ücretini ödeyip ödeyemeyeceğini göz önünde bulundurması ve ona göre karar vermesi gerekir. Pratik bir çözüm olması itibariyle, bu konuda Hanefîler'in yukarıda zikredilen ölçüsü esas alınabilir. Bu takdirde, sabit gelirlilerin aslî ihtiyaç harcamalarını çıktıktan sonra yıllık gelirinden artakalan miktar 80.18 gr. altın değerine ulaşıyorsa kurban kesmeleri gerekir.

Zekât, sadaka-i fıtır ve kurban gibi malî yönü bulunan ödevlerle yükümlülük, dinimizde belli bir asgari zenginlik ölçüsüne ulaşmış olmaya bağlanmıştır. Dinen asgari zenginlik ölçüsü olarak belirlenen bu miktara nisâb denir. Bu üç malî mükellefiyet için aranan asgari zenginlik ölçüsü kural olarak aynıdır. Fakat, zekât verme yükümlülüğünün mükellefe fiilen yönelmesi için, diğer ikisinden farklı olarak, öngörülen bu nisâbın üzerinden tam bir yılın geçmiş olması şart görülmüştür. Bu şart bir bakıma, ulaşılmış olan bu asgari zenginlik seviyesinin ne kadar süreceği belli olmayan bir ihtiyaçsızlık (istiğnâ) hali mi, yoksa oturmuş istikrar bulmuş bir zenginlik (gınâ) hali mi olduğunun test edilmesi amacına yöneliktir. Fıtır sadakasının ramazan orucuyla irtibatlandırılarak ramazan bayramına getirilmesi, kurban kesmenin ise adını bu işten alan öteki dinî bayramla birleşmesi tesadüfî olmayıp bu günlerin yeme, içme ve eğlenme günleri oluşuyla ilgilidir. Böyle bayram günlerinde herkes yiyip içerken fakirlerin mahzun kalmamasını sağlamak Müslümanlık gereği olmak bir yana, toplumsal bütünleşme ve kaynaşmayı sağlamanın da hem etkili bir yolu hem de gereğidir. Böylesi bir günde harcama yapmak için oturmuş zenginlik (nisâb-ı gınâ) aranmamış, o

an için var olan ihtiyaçsızlık durumu (nisâb-ı istiğnâ) yeterli görülmüştür. Böyle kimse kurban kesmekle, fitre vermekle mükellef olup zekât ve fitre de alamaz. Kişinin bu tür zenginliğinde kurban bayramı süresindeki durumu ölçü alınır. Böyle bir malî imkâna sahip her müslümanın, akıllı ve bâliğ (ergen) olması kaydıyla kurban kesmesi gerekir. Bu durumdaki kadın ve yetişkin çocuklar bizzat mükellef olmakla birlikte kocası veya babası bunlar adına –hibe yoluyla– kurban keserse o da yeterli olur. Klasik fıkıh kitaplarında kurban mükellefiyeti için sayılan "hür olma" şartı, o dönemde sosyal bir vâkıa olarak mevcut bulunan kölelerin mülkiyet sahibi olamayışından kaynaklanır. Diğer mezhepler kurban kesmeyi sünnet saydıklarından, kurban mükellefiyeti için ayrıca bir zenginlik ölçüsü tesbit etmemişlerdir.

Uygun olan, kurban alma imkânı bulunmayan kimselerin, kurban kesmek için kendini zorlamamasıdır. Hatta bazı Hanefî fakihlerine göre, böyle kimselerin kendilerine vâcip olmayan ibadeti vâcip hale getirmesi, böylece kesilen kurbanın adak kurbanı hükmünü alması bile ihtimal dahilindedir. Fakir kimsenin aldığı kurbanlık hayvanın kaybolması ve ikinci bir kurbanlık alması, bu arada birincinin de bulunması halinde iki hayvanı da kesmesi gerektiği hükmü bu ihtimale dayanır. Ancak bu hüküm hakiki mânasından ziyade maddî imkânı olmadığı halde sosyal baskı sebebiyle veya ibadetin ecrini kaçırmama gayesiyle kendini kurban kesmeye zorlayan kimseleri uyarı, böyle bir mükellefiyetin bulunmadığına vurgu ve bunu örneklendirme şeklinde anlaşılmalıdır. Zaten Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan ağırlıklı görüş, fakir kimsenin kestiği kurbanın, özel olarak onu adamadığı sürece, adak kurbanı hükmünü almayacağı, zengin kimsenin kestiği kurbanla aynı hükme tâbi olduğu, hatta kurbanın etini dağıtma mükellefiyetinin en aza indiği yönündedir.

3. Kurbanlık Hayvan ve Kesimi

Kurban kesmekle mükellef olan kimsenin bu ibadeti geçerli olarak yerine getirmiş sayılabilmesi için gerek kurbanlık hayvanla gerekse bu hayvanın kesimiyle ilgili bazı şartlar vardır. Bunlar kurbanın sıhhat şartlarıdır.

a) Şartlar

1. Dinen kurban olarak kesilmesi kabul edilmiş hayvan türleri şunlardır: Koyun, keçi, sığır, manda ve deve. Dolayısıyla ancak bu hayvanlardan (veya türdeşleri) kurban kesilebilir. Tavuk, kaz, ördek, deve kuşu, ceylan gibi

hayvanların kurban olarak kesilmesi geçerli değildir. Kurbanın geçerliliği açısından bu hayvanların erkek veya dişi olması arasında fark yoktur. Ancak koyunun erkeğinin, diğerlerinin ise dişisinin kesilmesi daha faziletli görülmüştür.

Koyun ve keçi sadece bir kişi için; deve, sığır ve manda ise yedi kişiyi aşmamak üzere ortaklaşa kurban olarak kesilebilir. Bu hüküm Hanefîler dahil üç mezhebe göre olup Mâlikî mezhebinde parasına ve etine iştirakle ortak kurban kesimi câiz görülmez.

2. Koyun ve keçi cinsinden hayvanlar bir yaşını doldurduktan sonra kurban edilebilir. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğu, koyunun semizlik ve gösteriş olarak bir yaşındakilerle aynı olması halinde altı ayını tamamladıktan sonra da kurban olabileceği görüşündedir.

Sığır ve manda cinsinden hayvanlar iki yaşını, deve ise beş yaşını tamamladıktan sonra kurban olarak kesilebilirler.

3. Kesilecek hayvanın kurban olmaya engel bir kusurunun bulunmaması gerekir. Kurban edilecek hayvanın sağlıklı, düzgün, âzaları tamam, besili olması hem ibadetin gaye ve mahiyetine hem de sağlık kurallarına uygun düşer. Kötürüm derecesinde hasta, zayıf ve düşkün, bazı âzaları eksik meselâ bir veya iki gözü kör, kulakları ve boynuzları kökünden kesilmiş, dili kesik, dişlerinin tamamı veya çoğu dökülmüş, kuyruğu ve memesi kesik hayvanlar kurban olmaz. Ancak hayvanın doğuştan boynuzsuz, şaşı, topal ve deli, biraz hasta, bir kulağı delinmiş veya yırtılmış olmasında kurban açısından bir sakınca yoktur. Koyunun daha semiz ve lezzetli olması maksadıyla doğduğunda kuyruğunun kısmen veya tamamen kesilmesi kusur sayılmaz.

4. Kurbanın sahih olabilmesi için belirlenmiş vakit içinde kesilmesi gerekir. Kurban, kurban bayramının ilk üç günü yani zilhicce ayının 10, 11 ve 12. günleri, bayram namazının kılınmasından, 3. günün akşamına kadarki süre zarfında kesilebilir. Şâfiî mezhebine ve bazı fakihlere göre bu süre, bayramın 4. günü akşamına kadardır. Bayram namazı kılınmayan yerlerde sabah namazı vaktinden itibaren kesilebilir. Kurbanın bayramın 1. günü kesilmesi daha faziletli görülmüş, kesimin gündüz yapılması tavsiye edilmiştir. Geceleyin kurban kesmeyi câiz görmeyenler veya mekruh görenler, aydınlatma imkânının yetersizliğinin yol açacağı muhtemel tehlike, hata ve zorlukları göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Bu sakıncalar yoksa, gece de kurban kesilebilir.

5. Kurbanın ibadet niyetiyle kesilmesi şarttır. Kur'an'da, kesilen kurbanlık hayvanların et ve kanlarının değil bu kesimi yapan müslümanın niyet, takvâ ve bağlılığının Allah'a ulaşacağı bildirilmiştir (el-Hac 22/37). Esasen kurbanı diğer hayvan kesimlerinden ayıran da budur. Niyette aslolan kalbin niyetidir, dil ile açıkça söylenmesi gerekmez. Kurbanda niyetin bu önemi sebebiyledir ki, Hanefî mezhebinde ortaklaşa kesilen kurbana bütün ortakların ibadet niyeti ile katılmaları şarttır. Ortaklardan birinin sadece et elde etme niyetiyle iştiraki diğerlerinin kurbanını geçersiz kılar. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise böyle bir ortaklık, kurban ibadetine zarar vermez.

Bir kimse tek başına kesmek üzere aldığı büyük baş hayvana, sonradan altı kişiye kadar ortak kabul edebilir.

Kurbanlık niyetiyle alınan hayvan kesilmeden önce ölürse, zengin kimsenin tekrar kurbanlık satın alması gerekir, fakir için gerekmez. Kesimden önce kurbanlık kaybolur, sahibi ikinci defa kurbanlık alır da sonra birinci hayvan bulunursa, zengin de fakir de bunlardan sadece birini, tercihen daha iyi olanını keser. Fakirin ikisini de kesmesi gerektiği görüşü fetvada tercih edilmeyen zayıf bir görüş olup fakirin kesmesinin adak hükmünü alacağı noktasından hareketle söylenmiştir.

Mükellefler yanlışlıkla birbirlerinin hayvanlarını kesseler, her kesilen kurban, sahibinin kurbanı olmak üzere sahih olur. Etler dağıtılmamışsa değişim yaparlar, değilse helâlleşir ve bir fark da talep etmezler.

b) Kesim İşlemi

Diğer gayelerle yapılan kesimlerde olduğu gibi kurbanlık hayvanın kesiminde de bazı kurallara uymak gerekir. Hayvan kesim yerine incitilmeden götürülür, kesilecek zaman da kıbleye karşı ve sol tarafı üzerine yatırılır. Elinden geldiği sürece her mükellefin kurbanını kendisinin kesmesi menduptur, değilse bir başkasına vekâlet verip kestirir. Kurbanı kesecek kimsenin müslüman olması tercihe şayandır. Yahudi ve hıristiyanlara da kesim yaptırılabilir. Çünkü Ehl-i kitabın kestiği yenir.

Kurban sahibinin kesim esnasında orada hazır bulunması müstehaptır. Hayvan yere yatırılırken Kur'an'dan *"Yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a, O'nun birliğine inanarak çevirdim. Ben müşriklerden değilim"* (el-En'âm 6/79), *"Benim namazım, ibadetim (kurbanım), hayatım ve ölümüm*

hep âlemlerin rabbi olan Allah içindir. O'nun ortağı yoktur. Bana böyle emrolundu ve ben Allah'a teslim olanların ilkiyim" (el-En'âm 6/162-163) meâllerindeki âyetleri okur. "Ey Allahım, dostun İbrâhim'den ve habibin Muhammed'den kabul buyurduğun gibi benden de kabul buyur" şeklinde veya benzer tarzda dua eder. Daha sonra da tekbir ve tehlîl getirir.

Kurbanı kesen kimse hayvana eziyet vermemeye dikkat etmeli, bıçağı hayvana göstermemeli ve keskin bıçak kullanmalıdır. Sağ eliyle tuttuğu bıçakla hayvanı keserken "Bismillâhi Allahü ekber" der. Kurbanı vekilin kesmesi halinde kurban sahibi de besmeleye iştirak eder. Kurban kesen kimse kesim esnasında Allah'ın adını anmayı (besmele) kasten terkederse, Hanefî mezhebine göre bu hayvanın eti yenilmez.

Kurban kesmenin rüknü, kurbanlık hayvanın kanını akıtmaktır. Sığır, manda, koyun ve keçi cinsinden hayvanlar yatırılıp çenelerinin hemen altından boğazlanmak suretiyle (zebh), deve ise ayakta sol ön ayağı bağlanarak göğsünün hemen üzerinden (nahr) kesilir. Kesim işlemi boğazın iki tarafındaki şah damarları, yemek ve nefes borusu kesilerek yapılır ve hayvanın kanının iyice akmasını temin için bir süre beklenilir.

Hayvana acı vermemek için önce şoka sokmak (bayıltmak), sonra kesmek câizdir; çünkü şoka giren hayvan ölmez, hayatı devam eder, ancak kesilince kanı akar ve ölür.

4. Kurbanın Eti ve Diğer Parçaları

Hz. Peygamber'in hadislerinden hareket eden İslâm âlimleri, kurban sahibinin kurbanın etinden yiyebileceği, bakmakla yükümlü bulunduğu kimselere yedirebileceği, etinin bir kısmını da dağıtması gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Ancak kurban etinin ne kadarının yenilip ne kadarının dağıtılacağı konusunda farklı görüş ve ölçüler ileri sürülmüştür.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu kurban etinin üç eşit parçaya bölünüp bir parçasının kurban sahibi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler tarafından tüketilmesini, ikinci parçanın zengin bile olsalar eş, dost ve akrabaya hediye edilmesini, üçüncü parçanın ise kurban kesmeyen fakir kimselere dağıtılmasını tavsiye ederler. Kişinin bakmakla yükümlü bulunduğu kimselerin kalabalık olması veya ihtiyaçlarının bulunması halinde kurban etinin kimseye dağıtılmadan evde tüketilmesinde de bir sakınca görülmemiştir. Bu konuda kesin bir sınır yoktur. Kurban sahibinin kurban etinden hem yemesi, ikram etmesi hem de fakirlere dağıtması esastır. Bunun ölçü ve şeklini her mükellef kendi konum ve imkânını, başkalarının durum ve imkânını ayrı ayrı

gözden geçirerek bizzat belirlemeli ve bu konuda ibadet anlayışıyla hareket etmelidir.

Adak (nezir) olarak kesilen kurbanın etinden, adakta bulunan kimse ve onun bakmakla yükümlü bulunduğu kimseler (babası, annesi, dede ve nineleri, çocukları, torunları, hanımı) yiyemezler. Şayet yiyecek olurlarsa yediklerinin bedelini fakirlere tasadduk etmeleri gerekir. Nafile (tatavvu) olarak kesilen kurbanın etinden sahibi de, bakmakla yükümlü bulunduğu kimseler de yiyebilir.

Kurban sırf Allah rızâsını kazanmak için kesildiğinden kurbanın etinin ve diğer parçalarının satılması veya benzeri şekilde sahipleri için gelir getirici işlemlere harcanması câiz değildir.

Kurbanın derisi, yünü, bağırsakları, kemikleri, iç yağı gibi eti dışında kalan parçalarının da sahibine gelir temin etmek amacıyla para ile satılması câiz değildir. Bunları kurban sahibi evde kullanabileceği gibi kullanılmak üzere birine hediye de edebilir. Şayet satacak olursa parasını tasadduk etmesi gerekir. Kurbanın bu parçalarının veya satımı halinde parasının hayır işlerine sarfedilmesine, diğer bir anlatımla tasadduk etmenin dinen câiz olduğu kişi ve yerlere verilmesine özen gösterilmelidir. Bu parçalar da kurban ibadetinin devamı olarak görülmeli, aynı anlayış ve amaçla (Allah rızâsına uygun şekilde ve uygun yere) sarfedilmeli veya tüketilmelidir. Şayet kurban ücretle kestirilmişse, kesim ücreti kurbanın eti veya derisiyle veya bunların parasıyla ödenmez.

Kurbanlık hayvanın kesim öncesinde sütünden ve yününden yararlanmak da tasvip edilmemiştir. Şayet yararlanılmışsa bedeli sadaka olarak verilmelidir. Kurbanlık koyun ve keçinin yünü, kesimden sonra kırkılıp evde ihtiyaç için kullanılabilir, fakat satılıp paraya çevrilemez. Aksi halde tasadduk edilmelidir.

Kurbanın etinin, kesimin yapıldığı bölgede dağıtılması teşvik edilirse de daha fazla ihtiyaç sahiplerinin bulunması halinde başka yerleşim birimlerine de gönderilebilir, nakledilebilir.

Kesim işlemi tamamlandıktan sonra çevre temizliğinin iyice yapılması, hayvanın artan parçalarının toprağa derince gömülmesi, mümkün olduğu ölçüde dışarıda hiçbir parçasının bırakılmaması gerekir. Bu husus, kurbanlık hayvana ve kurban ibadetine karşı gösterilecek saygının bir gereği olduğu gibi özellikle büyük şehirlerde ve kalabalık yerleşim birimlerinde sağlık kuralları ve çevre temizliği açısından da son derece önemlidir. Kurban kesme-

nin ve etini ihtiyaç sahiplerine dağıtmanın ecrini, çevre kirliliği meydana getirerek ve kul haklarını ihlâl ederek azaltmamak gerekir.

5. Akîka Kurbanı

Çocuğun doğumunun ilk günlerinde Allah'a bir şükran nişanesi olarak kesilen kurbana "akîka kurbanı" denilir.

Esasen **akîka**, Arapça'da yeni doğan çocuğun başındaki saçın adıdır. Akîka kurbanı kesildiği gün çocuğun başı da tıraş edildiği için kurban bu adı almıştır.

Akîka kurbanı Hanefîler'e göre mubah (bazı rivayetlerde mendup), diğer üç fıkıh mezhebine göre sünnet, Zâhirîler'e göre vâciptir. Hz. Peygamber torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için birer koçu akîka kurbanı olarak kesmiş ve ümmetine de yeni doğan kız ve erkek çocukları için akîka kurbanı kesmelerini tavsiye etmiştir. Resûl-i Ekrem'in bu tür uygulama ve tavsiyeleri dinî bir gereklilik şeklinde değil de doğum, düğün gibi mutlu olayların yakın çevreye duyurulması, sevincin onlarla paylaşılması ve neticede sosyal yapının ve dayanışmanın sağlamlaştırılması yönünde tedbir ve örnekler (sünnet, nafile ibadet) olarak algılanması daha doğru olur.

Akîka kurbanı, çocuğun doğduğu günden bulûğ çağına kadar kesilebilirse de doğumun yedinci günü kesilmesi müstehaptır. Aynı günde çocuğa isim verilmesi ve saçının kesilerek ağırlığınca altın veya gümüşün tasadduk edilmesi de tavsiye edilmiştir.

Kurban olmaya elverişli her hayvan akîkaya da elverişlidir. Kesilen bu kurbanın etinden kurban sahibi ve aile fertleri, yakın dostları yiyebileceği gibi tasadduk da edilebilir.

Onikinci Bölüm

Kefâretler

Kefâret kelimesi sözlükte "örten, gizleyen" anlamına gelir. Dinî bir terim olarak ise, "işlenen bir kusur ve günahtan dolayı Allah Teâlâ'dan af ve mağfiret dilemek niyetiyle yapılan, ceza özelliği de bulunan bir tür malî ve bedenî ibadet"tir.

Kefâretlerin sebebi, ya dinen yapılması gereken bir şeyin yapılmaması, ya da yapılmaması gereken bir şeyin yapılması şeklinde işlenen kusurlu davranışlar, hata ve günahlardır. Allah Teâlâ bu hatalı ve kusurlu davranışlara karşılık olmak üzere yine ibadet nevinden bazı fiillerin işlenmesine ve bu sayede kulun kendini affettirmesine imkân tanımıştır. Bunun için de mükellefin kefâretleri Cenâb-ı Hak tarafından kusur ve günahının affedilmesine vesile kılınması niyet ve arzusuyla yerine getirmesi esastır. Bu sayede Allah'ın bu kimsenin söz konusu kusurlu davranışını affetmesi umulur. Bu sebeple kefâretler yapılma niyet ve amacı itibariyle mükellefin ibadet sorumluluğu dahilinde bir konudur.

Öte yandan kefâretler, konuluş amacı itibariyle hem ibadet hem de ceza mânası taşımakla birlikte mahiyeti itibariyle ibadet nevinden fiillerin bir veya birkaçından ibarettir. Fıkıh kitaplarında kefâretlerin ibadet ana grubunda

yer alması, kefâretlerle yükümlü tutulmanın Allah'ın lutuf ve kereminin bir tezahürü olarak müslümanlara tanınan bir ayrıcalık ve imkân olarak nitelendirilmesi bu sebeplerledir.

Kur'an ve Sünnet'te belirtilen veya sadece Hz. Peygamber'in söz ve uygulamasıyla sabit olan kefâret nevileri olarak; orucu bozma, yemin, zıhâr, hac yasaklarını ihlâl, adam öldürme ve hayızlı kadınla cinsel temas sebebiyle gereken kefâretler sayılabilir.

1. Oruç Bozma Kefâreti

Fıkıh literatüründe **kefâret-i savm** terimiyle ifade edilen bu kefâret türü, "Ramazan orucunu eda ederken, herhangi bir mazereti bulunmaksızın, oruçlu olduğunu bilerek orucunu kasten bozan kimseye gereken kefâret"tir.

Oruç ibadeti İslâm'ın beş temel şartından biri olup bu ibadeti yerine getirmekte zorlanan kimselere, oruç konusunda anlatıldığı üzere, bir dizi kolaylık ve ruhsat getirilmiştir. Ayrıca kasten oruç tutmayan, başladığı orucu iradesi dışında veya haklı görülebilir bir sebeple bozan kimsenin de bu orucunu kazâ etmesi imkânı vardır. Bu ruhsat ve imkânlardan sonra, başladığı ramazan orucunu hiçbir mâkul ve haklı görülebilir sebep yokken, bilerek ve isteyerek bozan kimsenin durumu ağır bir kusur ve suç kabul edilmiş ve böyle kimselere, bu hatalı davranışlarından dolayı Allah'tan af dileyebilmeleri için, biri yine oruç cinsinden olmak üzere üç tür ibadetten biri kefâret olarak öngörülmüştür.

Orucu kasten bozan kimse için öngörülen kefâretin cezaî yönü ağır basar. Bu kefâreti gerektiren sebep ise, ramazan orucunu eda eden kimsenin orucu kasten ve isteyerek bozmasıdır. İkrah (ağır baskı), hata, unutma gibi kasıtlı olmayan durumlar kefâreti gerektirmez. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre ramazan orucunun cinsî münasebetle veya yeme içme ile bozulması aynı hükme tâbi iken Şâfiîler başta olmak üzere bir grup fakihe göre ramazan orucunun sadece cinsî münasebetle bozulması kefâret gerektirir. Kasten de olsa yeme içme kefâreti gerektirmez. Birinci grup kasten yapılan cinsî münasebetle kasten yeme içmenin aynı ortak illete sahip bulunduğunu, ikisinin de orucun kasten bozulması mahiyetinde olduğunu ileri sürer. İkinci grup ise Hz. Peygamber'in ramazan ayında karısıyla cinsî münasebette bulunan sahâbî hakkında kefârete hükmettiği (Buhârî, "Savm", 31; Müslim, "Sıyâm", 14), hadiste yeme içme geçmediği ve yeme içmenin farklı olduğu mülâhazasıyla hareket eder ve kıyas yaparak kefâret hükmünü

genişletmek istemezler. Şâfiîler'in burada kıyas yoluna gitmemeleri, biraz da kolaylığı sağlama, zorluk ve sıkıntıya yol açmama düşüncesinden kaynaklanmış olabilir.

Oruç bozmanın kefâreti; eğer imkânı varsa bir köle âzat etmek, buna gücü yetmiyorsa ara vermeksizin iki ay süreyle oruç tutmak, eğer buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri sabahlı akşamlı doyurmaktır. Çağımızda kölelik kalktığına göre, oruç kefâretinde ilk sırayı oruç tutma, ikinci sırayı da fakiri doyurma alır. Benzeri bir hüküm diğer kefâretlerde de söz konusudur. Köle âzat etmenin kefâretlerde ilk sırayı alması, İslâm'ın hürriyet ve insan haklarına verdiği önemin ve köle durumunda olan insanların hürriyetlerine kavuşması için çeşitli uygun ortam ve vesileler geliştirdiğinin açık bir delilidir.

Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre kefâret ödeyecek kimsenin yukarıda sayılan sıraya riayet etmesi, bir öncekini yapma imkânı bulunmadığında bir sonrakine geçmesi gerekir. Mâlikîler'e göre ise mükellef bu üç şıktan birini seçebilir. Hatta bunlar arasında altmış fakiri doyurma en faziletli olanıdır. Çoğunluk ise hem oruç kefâretiyle ilgili hadiste bu sıranın benzeri kayıtlarla zikredilmesi, zıhâr kefâretiyle ilgili âyetin ifade ve üslûbu hem de esaret altındaki bir kimsenin hürriyete kavuşturulmasının bunlar arasında en faziletli ibadet olduğu, nefsin oruçla terbiyesinin de ikinci derecede faziletli olduğu ve şâriin bu iki ibadete öncelik vererek bu tür hikmetleri gözetmiş bulunduğu gibi noktalardan hareket etmiştir.

Oruç kefâretinin iki ay oruç tutmak şeklinde ödenmesi halinde, orucun ara vermeksizin peş peşe tutulması gerekir. Sadece kadınların hayız hali bu peş peşeliği bozmaz. Onun dışında hastalık, yolculuk gibi bir mazerete binaen oruca ara verilirse, önce tutulanların yok sayılıp iki ay oruca yeniden başlanması gerekir. Şâfiîler loğusalık (nifas), Hanbelîler hastalık sebebiyle oruca ara vermenin peş peşeliği bozmadığı görüşündedir. Böyle olunca kefâret orucuna, araya ramazan ayı veya kurban bayramı girmeyecek şekilde hesaplanıp başlanmalıdır. Kadınlar mazeret halleri biter bitmez ara vermeksizin oruçlarına kaldıkları yerden devam ederler ve tutulamayan bu günler hesap edilmeksizin oruç iki aya tamamlanır. Kefâret orucunda oruca geceden niyetlenmek, ayrıca tutacağı orucun kefâret orucu olduğunu niyetinde belirlemek de şarttır.

Oruç kefâretindeki ilk iki alternatif kefâret şeklinin yerine getirilmesi mümkün olmadığında üçüncü şık olarak mükellefin, altmış fakiri sabahlı akşamlı doyurması gerekli olur. Doyurma yemek yedirmek şeklinde olabileceği

gibi yemeğin bedelini kendisine vermekle de olabilir. Ayrıca bir günde altmış fakirin doyurulmasından bir fakirin altmış gün süreyle doyurulmasına kadar çeşitli seçenekleri vardır. Ancak doyurulacak fakir, kefâret verenin bakmakla yükümlü olduğu kimseler arasından olmamalıdır. Doyurmada veya yerine para ödemede ölçü, yemin kefâretiyle ilgili âyetin (el-Mâide 5/89) ifadesinden de hareketle, kefâret verecek şahsın ve ailesinin günlük gıda tüketim ortalaması olmalıdır.

Farz orucun kasten bozulması ve kefâretinin ödenmesinden sonra aynı şekilde yeni bir ihlâl olduğunda onun için yeni bir kefâret gerekir. Ancak Hanefîler'e göre kefâret sebepleri, araya kefâretin eda edilmesi girmeden birden fazla olursa, hepsi için bir kefâret ödeme yeterli olur. Iskāt-ı savmda yani ölenin muhtemel oruç kefâreti borçları için tek bir kefâretin ödenmesi de bu esasa dayanır.

2. Yemin Kefâreti

Bir kimsenin yaptığı yemine riayet etmeyip yeminini bozması halinde üzerine gereken kefârettir.

Yemin kefâretiyle ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Allah kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren (lağv) yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz; fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir köle âzat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyunuz. Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz"* (el-Mâide 5/89).

İslâm müctehidlerinin ortaklaşa ifadelerine göre, yeminini bozan yani Allah'ı şahit göstererek verdiği sözünde durmayan kimse kefâret olarak; ya bir köle âzat edecek ya on fakiri sabahlı akşamlı doyuracak ya da on fakiri orta seviyede giydirecektir. Yemin kefâretini sıraya uyması gerekmeden bu üç şeyden dilediğiyle ödeyebilir. İslâm'ın insan hak ve hürriyetlerine verdiği önem sebebiyledir ki, köle âzat etmek bunlar arasında en faziletli seçenek olarak görülmüştür. Eğer bunlara gücü yetmezse üç gün oruç tutması gerekir. Hanefî ve Hanbelîler'e göre bu üç gün orucun arka arkaya tutulması şarttır.

Oruç kefâretinde oruç tutmanın ön sıraya alınıp fakiri doyurmanın bundan sonraya alınması, orucun kasten bozulmasının yine oruç tutularak telâfi edilmesi, suçun ve cezanın aynı türden olması, kişinin nefsini eğitmesine öncelik verilmesi gibi gaye ve hikmetlere sahiptir. Yemin kefâretinde ise fakiri doyurma ve giydirme ön planda tutulmuş, buna imkân bulamayanların oruç tutması istenmiştir. Bu da İslâm'da üçüncü şahısların hukukunun gözetilmesinin ve sosyal amaçların taşıdığı öncelik sebebiyle olmalıdır.

Bir kimse yeminini bozmadan kefâret verse de sonra bozsa, Hanefîler'e göre bu yeterli olmaz; bozduktan sonra yeniden kefâret vermelidir. Oruç kefâretinde de olduğu gibi, bir günde on fakirin doyurulması da, bir fakirin on gün süreyle doyurulması da câizdir. Doyurma ve giydirmenin, kefâret veren kimsenin sosyal konumuna, günlük gıda harcamalarına ve giyim tarzının ortalamasına göre olması gerekir. Doyurma ve giydirme yerine ihtiyaç sahiplerine bunların bedelleri de ödenebilir.

3. Zıhâr Kefâreti

Sözlükte "sırt" anlamına gelen **zıhâr** kelimesi, kökü İslâm öncesi dönem Hicaz-Arap toplumuna kadar uzanan bir geleneği simgeler. Câhiliye döneminde bir erkeğin karısına "Artık sen bana anamın sırtı gibisin" demesiyle onu kendisine haram kıldığına inanılır ve bu bir nevi boşanma sayılırdı. İslâm, kadının aleyhine olan bu boşanma tarzını kaldırdı. Hatta bu üslûpta bir söz söylemeyi kınadı. Bununla birlikte karısının herhangi bir uzvunu kendisine nikâhı ebediyen haram olan bir kadının uzvuna benzeterek perhiz yemini yapan kimseye, kefâret ödemesi mükellefiyeti yükledi. Bu sebeple zıhâr kefâreti, zıhâr yemini yapan kimsenin karısıyla tekrar bir araya gelebilmesi için ödemesi gereken kefâretin adıdır.

Kur'an'da zıhâr yemini ve kefâretiyle ilgili olarak eski Arap örfüne de atıfta bulunulur ve meâlen şöyle buyurulur: *"İçinizden zıhâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar, çirkin ve yalan söz söylüyorlar. Kuşkusuz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır. Hanımlarından zıhâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin onlarla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Buna (köle âzat etmeye) imkân bulamayan kimse, temas etmeden önce aralıksız olarak iki ay oruç tutmalıdır. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah'a ve resulüne inanmanızdan dolayıdır.*

Bunlar Allah'ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır" (el-Mücâdele 58/2-4). Âyette kefâret seçenekleri arasındaki sıraya riayetin zikredilmesi ve orucun peş peşe tutulmasının istenmesi diğer bazı kefâret çeşitleri için de geçerli görülmüştür. Öte yandan aile mahremiyeti içinde kalan bir yanlış söz ve davranış sebebiyle bile köle âzat etme, fakirlerin doyurulması gibi sosyal amaçlı ibadetlerin kefâret olarak emredilmiş olması, İslâm'ın insan hürriyetine ve toplumda sosyal adaletin sağlanmasına verdiği önemin bir göstergesi olmaktadır.

4. Adam Öldürmenin Kefâreti

İslâm'da korunması gaye edinilen temel değerlerden birisi insan hayatıdır. İnsanın saygınlığı anlayışı, insan hayatını koruyucu tedbirler, müessir fiil ve adam öldürme suçlarının cezalandırılmasında izlenen siyaset hep bu amaca hizmet eder. Bir müslümanın müslüman, zimmî veya anlaşmalı (muâhid) gayri müslimi hataen (yanlışlıkla ve kaza ile) öldürmesi halinde, gereken diğer hukukî ve cezaî müeyyidelere ilâve olarak kefâret ödemesi de gerekir. Hanefîler'e ve bir grup fakihe göre sadece hataen adam öldürmede kefâret gerekirken fakihlerin çoğunluğu kasten adam öldürmede de gerekli görürler.

Öldürme kefâreti, mümin bir köle âzat etmek, eğer buna güç yetmezse iki ay peş peşe oruç tutmak suretiyle ödenir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olmaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola (o takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir"* (en-Nisâ 4/92).

Öldürme kefâretinde önceliğin köle âzat etmeye verilmesi ve kefâret yükümlülüğü için öldürülen kimsenin müslüman veya gayri müslim olmasının farketmemesi hem insan hayatının ve hürriyetinin temel değer ve gayelerden olması ile hem de buradaki hürriyete kavuşturmanın âdeta ölen kimse yerine dirilişi sembolize etmesiyle açıklanabilir. Ayrıca, müslümanlarla birlikte

yaşayan gayri müslimlerin, yaşama hakkının da koruma ve güvence altında olması gerektiği de âyetten çıkarılan bir sonuç olmaktadır. Ancak kefâret, ibadet grubunda yer aldığı ve bir bakıma tövbe ve Allah'tan bağışlanma dileme mahiyetinde olduğu için hataen adam öldüren gayri müslimler kefâretle yükümlü tutulmaz ve sadece diyet öderler.

5. Hacda Tıraş Olma Kefâreti

Hacda ihrama girip de bir mazeret (hastalık veya başında bir rahatsızlık) sebebiyle vaktinden önce tıraş olmak zorunda kalan kimsenin ödemesi gereken kefârettir. Çünkü hac niyetiyle ihrama giren kimsenin ihram süresince tıraş olması yasaktır. Bu yasağın ihlâli halinde kefâret olarak ya üç gün oruç tutmak, ya altı fakiri doyurmak, ya da bir koyun kurban etmek gerekir.

Konuyla ilgili olarak Kur'an'da şöyle bir açıklama yer alır: *"... Sizden her kim hasta olursa, yahut başında bir eziyeti (yara) bulunur (da vaktinden önce tıraş olur)sa, ona oruç, sadaka veya kurban olmak üzere fidye gerekir..."* (el-Bakara 2/196). Hz. Peygamber bu kefâretin üç gün oruç, altı fakiri doyurma veya bir koyunun kurban edilmesi suretiyle ödeneceğini açıklamıştır (Buhârî, "Muhsar", 5-8). Üç gün orucun peş peşe tutulması şart değildir.

6. Hayızlı Kadınla Cinsî Münasebet Kefâreti

Kur'an'da hayız halinin kadın için rahatsızlık ve mazeret hali olduğu, hayız süresince kocalarının onlarla cinsî temastan uzak durması gerektiği bildirilmiştir (el-Bakara 2/222). Bu yasaklama ve Hz. Peygamber'in de bu yöndeki hadisleri sebebiyle, hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram olduğunda görüş birliği hâsıl olmuştur. Zaten böyle bir münasebet insanın selim zevkine aykırı olduğu gibi iki tarafın, özellikle de kadının ruh ve beden sağlığı açısından son derece zararlı ve tehlikeli bulunmaktadır. Buna rağmen böyle bir davranışta bulunan kimseye ne gerekeceği konusu fakihler arasında tartışma konusu olmuştur.

Ebû Hanîfe de dahil İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, karısı ile hayızlı iken cinsî münasebette bulunan kimse günah işlemiştir. Allah'a bol tövbe ve istiğfar etmekten başka yapabileceği bir şey yoktur. İbn Abbas, Katâde, Evzâî, Ahmed b. Hanbel gibi İslâm âlimlerine göre ise hayızlı kadınla ilk günlerde kurulan cinsî münasebet için bir dinar (4,25 gr. altın) kanamanın iyice azaldığı bir dönemde yapılan cinsî münasebet içinse yarım dinar kefâret

ödenmesi gerekir. Bu kefâret kocanın zorlamasıyla olmuşsa sadece ona, iki tarafın isteğiyle olmuşsa ayrı ayrı ikisine de gerekir. Cinsî temasın kasten, unutarak, haram olduğunu bilmeden veya hayız durumunu farketmeden yapılmış olması sonucu etkilemez.

Görüldüğü üzere kefâretler, kasten veya bilmeden yanlış bir davranışta bulunan, hata eden ve günah işleyen müslümana, tövbe ve istiğfar kapısının kapanmadığını öğretmekte fakat tekrar aynı yanlışı yapmaması için de onu sosyal içerikli bir ibadeti ifaya veya etkili bir nefis terbiyesine mecbur bırakmaktadır. Köle âzat etme gibi, fakirleri yedirip giydirme gibi üçüncü şahısların yararına sosyal amaçlı ibadetlerin, ferdî hata ve günahlara kefâret sayılması da İslâm'ın hayata bakış açısını yansıtması yönüyle manidardır.

Onüçüncü Bölüm

Adak ve Yeminler

Dinî literatürde dar ve teknik anlamdaki ibadet kavramıyla namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleri ve bunlar içinde yer alan alt fiiller anlaşılmakta ise de kefâret gibi adak ve yemin konusu da ibadet kavramıyla yakından ilgilidir. Bu konular ibadetle alâkalı fıkhî hüküm ve bilgileri tamamlayıcı olduğu, hatta aynı yaklaşımla ele alındığı için klasik fıkıh kaynaklarında ve ilmihal kitaplarında aynı ana bölüm içinde incelenir.

1. Adak

a) Mahiyeti

Arapça'da **nezir** (nezr) diye ifade edilen **adak** fıkıh dilinde, "bir kimsenin dinen yükümlü olmadığı ibadet cinsinden bir şeyi kendisi için vâcip kılması"nı ifade eder. Diğer bir ifadeyle "kişinin farz veya vâcip cinsinden bir ibadeti yapacağına dair Allah Teâlâ'ya söz vererek o ibadeti kendisine borç kılması"dır.

Adakta bulunma, arzu edilen sonuçları elde etme veya beklenmeyen kötü durumlardan korunmada Allah'ın yardımını temin etme gayesiyle başvurulan dinî bir davranış mahiyetinde olup hemen hemen bütün din ve

kültürlerde görülmektedir. Özellikle Çin, Japon, Hint ve İslâm öncesi Türk kültüründe adağın önemli bir yer tuttuğu, bu mahiyette birçok davranış ve geleneğin bu toplumlarda yaygınlık kazandığı, benzer davranışların diğer toplumlarda da sıklıkla görülen bir davranış olduğu bilinmektedir.

Çeşitli dinlerin ve milletlerin kültürlerinde aynı ve yakın telakkilere dayalı olarak ağaçlara ve kutsal sayılan yerlere bez bağlamak, ibadet yerlerinde mum yakmak, belli durumlarda belli hayvanları kurban etmek, oruç veya perhiz mahiyetinde olmak üzere bazı yiyecek ve içeceklerden, cinsel ilişkiden uzak durmak, istediğine ulaşıncaya kadar bazı zevk ve eğlenceyi terketmek gibi adak türlerine rastlanır. Bu adaklarda dinî-psikolojik sâikler, Tanrı'ya şükretme veya onun yardımını isteme öğesi ağır basar. İslâmiyet öncesi Hicaz-Arap toplumunda da bu sayılanlara benzeyen veya onların dışında birçok adak çeşit ve türü vardı. İslâm dini insandaki dindarlık duygusuyla ve ruhî tatmin arzusuyla kısmen alâkalı bu davranışı tamamen yasaklamamış, sadece bazı düzenleme ve sınırlamalar getirerek ona kendine has bir şekil vermiştir.

Kur'an'da değişik yerlerde verilen sözde durulması, ahde ve akidlere bağlı kalınması (el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34), Allah'a verilen sözün tutulması (en-Nahl 14/91) emredilir, yapılan adakların yerine getirilmesi istenir (el-Hac 22/19). Kişinin yaptığı adağa uygun davranması iyi kulların vasıfları arasında sayılır (el-İnsân 76/7). Hadislerde de Hz. Peygamber, Allah'a itaat kabilinden adakların yerine getirilmesini emretmiş, Allah'a isyan veya mâsiyet kabilinden olan konularda adakta bulunulmamasını, şayet yapılmışsa buna uyulmamasını istemiştir (Buhârî, "Eymân", 26-27; Müslim, "Nezir", 8; Ebû Dâvûd, "Eymân", 12).

Bazı hadislerinde de Hz. Peygamber'in adakta bulunmayı hoş karşılamadığı görülür. Meselâ bir hadîs-i şerifte *"Adak bir fayda sağlamaz, sadece cimrinin malını eksiltmiş olur"* (Buhârî, "Eymân", 26; Müslim, "Nezir", 2) buyurmuştur. Bu sebeple de İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere fakihlerin önemli bir kısmı adak adamanın mekruh olduğu görüşündedir. Hanefîler ise Allah'a ibadet ve taat kabilinden adakta bulunmayı mubah görürler. Sonuçta bir ibadetin işlenmesine vesile olduğu için bunu müstehap görenler de vardır. Mâlikîler adakta bulunmayı normalde mendup, şarta bağlı adağı ise mubah sayarlar.

Konuyla ilgili hadisler ve İslâm âlimlerinin görüşleri incelendiğinde, kişinin hiçbir dünyevî menfaat ummadan sırf Allah'ın rızâsını kazanmak, ona şükretmek için adak adamasında bir sakınca bulunmadığı görülür. Kişinin

Allah'ın takdirinin değişmesine vesile olması dileğiyle ve ihlâstan uzak, belli şartlara bağlı olarak adakta bulunması ise doğru karşılanmamıştır.

Adaklar Allah'ın takdirini değiştirmez. Müslümanın bunu bilerek, ileride olacak bir şeyin en hayırlı şekilde vuku bulması dileğiyle Cenâb-ı Hakk'a yalvarması, bunu gerçekleştirmeye vesile olması için sadaka ve ibadet mahiyetinde bir adakta bulunması itikadî bakımdan sakıncalı görülmemiştir. Fakihlerin şartsız adağı daha hoş karşılaması, onda ibadet niyetinin daha belirgin olması sebebiyledir. Dünyevî bir menfaati konu edinen şartlı adak ise ibadet niyetinden ziyade neredeyse Allah'la bir pazarlık mahiyetini taşıyabileceği için, sonuçta bir ibadetin ifası söz konusu edilse bile ihtiyatla karşılanmış hatta doğru bulunmamıştır. Bununla birlikte, Allah'a isyan ve mâsiyeti içermediği sürece, hangi grupta yer alırsa alsın, adakta bulunulduğunda yerine getirilmesi dinen vâcip görülmüştür.

b) Şartları

Yapılan bir adağın geçerli olabilmesi için hem adakta bulunan kimseyle hem de adağın konusu ile ilgili birtakım şartlar vardır.

Adağın geçerli olabilmesi için adakta bulunan kimsenin müslüman, akıllı ve bulûğa (ergenlik çağına) ermiş bir kimse olması gerekir. Çünkü adakta bulunma, sonucu itibariyle ibadet grubunda yer alır, bunun için de tam eda ehliyeti gerekir. Fakihlerden, adağın geçerliliği için adağın ciddi ve hür bir istekle bilinçli olarak yapılmış olmasını şart görenler de, Hanefîler gibi öfke ve şaka yoluyla yapılan adakları bağlayıcı görenler de vardır.

Adağın geçerliliği için adak konusunda aranan şartlar ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Adanan şeyin cinsinden bir farz veya vâcip ibadetin bulunması gerekir. Meselâ namaz kılmayı, oruç tutmayı, sadaka vermeyi, kurban kesmeyi konu alan adaklar geçerlidir. Hasta ziyareti veya mevlid okutma adak konusu olmaz. Türbelerde mum yakma, horoz kesme, bez bağlama, şeker ve helva dağıtma gibi halk arasında görülen adak âdetlerinin İslâm'da yeri yoktur.

2. Adanan şey bizzat hedeflenen (maksut) ibadet cinsinden olmalı, başka bir ibadete vesile olduğu için farz veya vâcip sayılan bir ibadet olmamalıdır. Meselâ abdest almayı, ezan ve kāmet okumayı, mescide girmeyi konu alan adak geçerli olmaz.

3. Adanan husus, adayan şahsın o anda veya daha sonra yapması gereken farz veya vâcip bir ibadet olmamalıdır. Kılmakla mükellef olduğu namaz, tutmakla mükellef olduğu ramazan orucu adak konusu olmaz.

4. Adanan şeyin meydana gelmesi ve yapılması maddeten ve dinen mümkün ve meşrû olması, mal ise adayan şahsın mülkiyetinde bulunması gerekir. Bir kimsenin sahip olmadığı malı adaması geçersiz, sahip olduğundan fazlasını adaması halinde ise sadece sahip olduğu kadarı hakkında geçerlidir. Ancak bir kimsenin ileride sahip olması kuvvetle muhtemel bir malla ilgili adağı geçerli sayılır. Meselâ ileride miras yoluyla sahip olacağı malın adanması böyledir.

5. Adanan fiil Allah'a isyanı, bid'at, günah ve mâsiyeti içermemelidir. Bu takdirde adak geçersizdir.

c) Hükmü

Herhangi bir şart ve zamana bağlanmayan (mutlak) adaklar, adama anından itibaren gerekli hale gelir ve ilk fırsatta yerine getirilmesi uygun olur. Bir şarta bağlanan adakların da o şartın gerçekleşmesi halinde yerine getirilmesi gerekir. Şart gerçekleşmeden adak yerine getirilirse geçersizdir; yapılan ibadet nafile sayılır. Meselâ, herhangi işi olduğu takdirde üç gün oruç tutmayı nezreden kimsenin durumu böyledir.

Yerine getirilmesi gelecek bir zamana bağlanan adaklar ise, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bu zaman kaydına itibar edilmeksizin önceden de yerine getirilebilir. İmam Muhammed ile Şâfiîler ve Hanbelîler sadaka gibi malî ibadetlerde aynı görüşü paylaşmakla birlikte namaz, oruç gibi bedenî ibadetlerde vakit gelmeden hükmün sabit olmayacağı görüşündedir. Onlara göre bu ibadetleri vakti gelmeden ifa etmek adak borcunu düşürmez. Belirli bir tarihte oruç tutmayı nezreden yani böyle adakta bulunan kimsenin o tarihlerde; iyileşmesi halinde üç gün oruç tutmayı adayan kimsenin de iyileşince üç gün oruç tutması vâcip olur. Adağın bu tarihlerde özürsüz olarak yerine getirilmemesi günah sayılır ve ilk fırsatta kazâsı gerekir.

Meydana gelmesi istenmeyen bir şarta bağlı olarak adakta bulunan şahısların, meselâ yalan söylememeye, kötü bir fiili işlememeye nezredip bu fiili işlemesi halinde bir adakta bulunan kimselerin, Allah'a karşı verdiği bu sözde durması gerekir. Meselâ "Bir daha içki içmeyeceğim, içersem bir ay oruç tutayım" şeklinde adakta bulunma böyledir. Fakat istenmeyen şart

gerçekleşirse dilerse adadığı şeyi yerine getirir, dilerse yemin kefâreti öder. Hanefîler bu durumda yemin kefâreti ödemenin daha isabetli bir davranış olacağı görüşündedir. Çünkü bu ahidleşme yemin sayılmaktadır.

Tasaddukla ilgili adaklarda mekân, zaman ve şahıs itibariyle belirleme yapılsa bile bu belirlemeye uymak gerekmez. Falanca zamanda camiye halı adayan, falanca şehrin fakirlerine tasadduku veya şu yurdun öğrencilerinin yemeleri için kurban kesmeyi adayan kimse bu bağışını başka zamanda başka yer ve şahıslara verebilir.

Kurban kesmeyi adayan kimse bu adak kurbanın etinden yiyemeyeceği gibi bakmakla yükümlü olduğu kimseler de (anne ve babası, dede ve ninesi, çocukları ve torunları, hanımı) yiyemez. Şayet yiyecek olurlarsa yediklerinin bedelini fakirlere tasadduk etmeleri gerekir.

Adaktan doğan yükümlülük, yeminde de olduğu gibi kazâî değil diyânî, yani yargıyı değil kişinin dindarlığını ve Allah'a karşı sorumluluğunu ilgilendiren bir yükümlülüktür. Kul ile Allah arasında kalan bir iş olup dünyevî müeyyidesi yoktur.

Üzerinde malî bir adak borcu bulunduğu halde bunu ödemeden vefat eden kimsenin bu borcu, ödemesi yönünde vasiyetinin bulunması halinde terekesinden yerine getirilir. Böyle bir vasiyet yok da mirasçılar mecburiyetleri bulunmadığı halde adağı yerine getirmişlerse, ölen kimsenin adak borcundan kurtulması umulur.

2. Yeminler

a) Mahiyeti

Sözlükte "kuvvet, sağ taraf, sağ el, ant, kasem ve benzeri" mânalara gelen **yemin** dinî kullanımda, "bir kimsenin bir işi yapıp yapmaması veya bir olayın doğru olup olmaması konusundaki söylediği sözünü Allah'ın adını veya sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesi"ni ifade eden bir terimdir. Meselâ "Vallahi şu işi yapmam", "Vallahi şu yere gitmeyeceğim", "Vallahi borcumu ödedim" şeklindeki beyanlar böyledir. Bu tür yeminlere fıkıh dilinde **kasem** adı verilir. Bundan ayrı olarak köle âzat etme ve boşamaya bağlı olarak yapılan ve bazı fıkhî sonuçlar doğuran yemin çeşidi ile yargılama hukukunda ispat vasıtası olarak başvurulan yeminden de söz edilebilir.

Kasem suretiyle yapılan yemin Allah'ın isim veya sıfatlarından birine ant içmekle yapılır. "Vallâhi, tallâhi, billâhi, Allah şahit, rahim olan Allah

hakkı için andolsun, Allah adına yemin ederim" gibi ifadeler böyledir. Aynı şekilde Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bağlantı kurularak söylenen "yemin ederim, üzerine andolsun, şu yemeği yemek bana haram olsun" gibi ifadeler birer yemin sayılır. "Şöyle yaparsam yahudi, kâfir vb. olayım" veya "Müslüman olmayayım" tarzında sözlerin birer yemin sayılabilmesi için bunların yemin niyetiyle yani sözü teyit maksadıyla söylenmiş olması gerekir.

Allah'ın isim ve sıfatları zikredilmeden söylenen bir sözün yemin sayılıp sayılmamasında toplumun örfü ve kutsal hakkındaki değerlendirmesi ölçü alınır. Toplumumuzda "Kâbe hakkı için", "Kur'an çarpsın", "Ekmek çarpsın", "Anam avradım olsun" gibi toplumun üst ve kutsal değerlerini sözünü teyit etmek için kullanma da, örfen yemin telakki edildiği sürece, diğer yeminlerin tâbi olduğu hükme tâbidir. Müslümanların her türlü yeminden, özellikle bu tür yeminlerden kaçınması, etrafındaki insanları da bu yönde uyarması gerekir. Çünkü dince kutsal ve saygın kabul edilen değerlerin günlük tartışma ve çekişme ortamına indirilmesi neticede, bu değerlerin yıpranmasına yol açar. Zaten fıkıh geleneğindeki yemin telakkisi, zıhâr yemini için de kefâretin gerekli görülmesi ve boşama teyitli sözlerin de yemin olarak algılanabilmesi bu bakış açısını haklı kılar.

Yemin etmek esasen mubah bir davranış olmakla birlikte, gereksiz yere yemin etmek ve onu alışkanlık haline getirmek doğru değildir. Sıkça yemin eden kişi sözüne Allah'ı şahit tutmuş, O'na karşı saygısızlık etmiş ve kutsal değerleri sözünün doğruluğunu teyit için yıpratmış, neticede de toplum nezdinde kendi saygınlığını zedelemiş olur. Müslüman, yemin etmeye ihtiyaç hissetmeyecek derecede sözüne güvenilen ve çevresi tarafından böyle bilinen bir kimse olmayı gaye edinmelidir. Yalan yere yemin etmek ve yapılan bir yemine uymamak ise daha büyük bir hatadır ve bazı sorumlulukları doğurur.

Kur'an'da, verilen sözün yerine getirilmesi bağlamında *"Yeminlerinizi koruyunuz"* (el-Mâide 5/89), *"Allah adına yaptığınız ahidleri yerine getirin. Allah'ı kefil tutarak kuvvetlendirdikten sonra yeminlerinizi bozmayın. Şüphesiz ki Allah yaptıklarınızı bilir"* (en-Nahl 16/91) buyurulur. Bu itibarla bir müslümanın yemin etmemesi, yemin etmişse bu, verdiği söze Allah'ı şahit tutmak demek olduğundan mutlaka yeminine bağlı kalması gerekir.

Yemin ettikten sonra yeminini tutmayan kimsenin yemin kefâreti ödemesi gerekir. Mâsiyet içeren bir iş için yemin eden kimsenin o işi işlemeyip yemin kefâreti vermesi gerekir. Bir kimsenin borcunu ödememeye, bir müslüman kardeşiyle konuşmamaya, anne babasıyla aynı evde oturmamaya

yemin etmesi gibi durumlarda yeminin bozulup kefâret ödenmesi tavsiye edilmiştir. Bir hadiste de *"Bir kimse bir şey için yemin eder, sonra da ondan hayırlısını görürse yeminini bozsun ve kefâret versin"* (Müslim, "Eymân", 15-16) buyurulmuştur.

b) Yemin Çeşitleri

Kasem suretiyle yeminin mahiyeti ve hükmü ana hatlarıyla yukarıda özetlendiği gibidir. Bununla birlikte bu tür yemine ilâve olarak benzer mahiyette iki yemin çeşidi daha vardır. Bu sebeple de literatürde kasem suretiyle yapılan üç çeşit yeminden söz edilir. Bunlar da "lağv yemini", "gamûs yemini" ve "mün'akit yemin"dir.

1. Lağv Yemini. Yanlışlıkla doğru olduğu sanılarak yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödediğini sanarak "Borcumu ödedim" diye yemin etmesi böyledir. Ayrıca dil alışkanlığıyla, hiçbir içerik taşımadan vallâhi, billâhi diye söz arasında edilen yeminler de lağv yemini sayılır. Kur'an'da *"Allah kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden (lağv yemininden) dolayı sizi sorumlu tutmaz"* (el-Mâide 5/89) buyurularak bu tür yeminden dolayı kefâret gerekmediği bildirilmiştir. Ancak ağız alışkanlığıyla konuşurken ikide bir yemin edenlerin bu kötü âdeti en kısa sürede bırakması gerekir.

2. Gamûs Yemini. Geçmiş zamanda yapılmış veya yapılmamış bir iş hakkında bile bile, kasten ve yalan yere yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödemediğini bildiği halde "ödedim" diye yemin etmesi böyledir. Böyle bir yemin büyük günahtır ve sahibine çok ağır bir vebal yükler. Bu kasıtlı yanlışlığın bağışlanması için kefâret yeterli olmaz; onun için de gamûs yemini için kefâret gerekmez. Yalan yere yemin eden kimse bol tövbe ve istiğfarda bulunmalı, bir daha böyle bir hataya düşmemeye karar vermeli, yemin sebebiyle zayi olan hakları da ödeyip sahiplerinden helâllik istemelidir.

İmam Şâfiî'ye göre gamûs yemini için de kefâret gerekir. Ancak bu kefâret kul hakkını düşürmez. Umulur ki Allah hakkının düşmesine, Allah'ın bağışlamasına vesile olur.

3. Mün'akit Yemin. Yeminin terim anlamına uyun olan şekli olup, mümkün ve geleceğe ait bir konuda yapılan yemindir. Bir kimsenin şu tarihte borcunu ödeyeceğine, falanca yerde hazır bulunacağına, şu işi yapacağına yemin etmesi gibi. Bu yemin, yukarıda ifade edildiği gibi, yapılacak bir işe Allah'ı şahit tutma demek olup her hâlükârda yerine getirmelidir. Yerine

getirilmezse yemin bozulmuş olur ve kefâret gerekir. Burada kefâret, Allah'a karşı işlenen bir hatanın ve mahcubiyetin yine ibadet cinsinden olumlu bir hareketle örtülmeye, affedilmesine çalışılmasıdır. Kur'an'da konuyla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Allah kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeği orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da köle âzat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size âyetlerini açıklıyor, umulur ki şükredersiniz"* (el-Mâide 5/89).

Allah'ın isim ve sıfatları anılarak yapılan veya bu hükümde görülen bu üç yemin çeşidine ilâve olarak fıkıh literatüründe iki yemin türü daha vardır. Birincisi, köle âzat etme ve boşamaya bağlanan yemin, diğeri de yargılama hukukunda ispat vasıtası olarak başvurulan yemindir. Her iki konu da sosyal hayatın, aile hukukunun ve beşerî ilişkilerin ele alınacağı ilerideki konularda ayrıca işlenecektir.

Burada şu kadarını ifade etmek gerekirse, bir kimsenin "Şu işi yaparsam kölem âzat olsun", "Şu yere gidersem karım boş olsun" şeklindeki sözleri âzat etme veya boşama iradesini değil o işi yapmama, o yere gitmeme yönünde kararlılığını ıtk veya talâk hükmüne bağlayarak teyit ettiğini gösterir. Fakihler bu ve benzeri ifadeleri de bir tür yemin olarak nitelendirirler. Fakat yemin bozulduğunda yani o iş yapıldığında âzat etme ve boşama sonucunun mu yoksa kefâret yükümlülüğünün mü gerekeceği aralarında tartışmalıdır. Fakihlerden bu tür sözleri geçersiz sayıp kefâret de gerekmez, boşama da gerçekleşmiş olmaz diyenler de vardır.

Bu tür sözlerin yemin olarak nitelendirilmesi, âzat etme ile boşamanın birlikte ele alınması ve bunlarla teyit edilen hususun gerçekleşmemesi halinde ıtk veya talâkın vâki olacağı şeklindeki görüşler, fıkhın klasik doktrininin oluştuğu dönemin evlilik, velâyet, mülkiyet, ıtk, talâk ve yemin konusundaki telakkileriyle yakından ilgilidir. Bu konuda yapılan tartışmalar da ancak bu sosyokültürel bağlamda anlaşılabilir. İleri dönemde bir kısım fakihin, ıtk ve talâka bağlanarak teyit edilen sözleri yemin sayması, söz yerine getirilmediğinde de kefâreti gerekli görmeyip ıtk ve talâkı da vâki saymaması, söz konusu kültür ve telakkinin kısmen dışında kalmalarından kaynaklanmış olmalıdır.

Boşama sözlerinin hukukî değeri ile ilgili konu ileride ayrıntılı olarak ele alınacağından burada bu kısa açıklamayla yetinilmiştir.

Ondördüncü Bölüm

Haramlar ve Helâller

I. İLKE ve AMAÇLAR

Aklî ve hissî birçok üstün yetenekle donatılıp saygıdeğer bir varlık olarak yaratılan ve yeryüzünün bütün nimetleri emrine tahsis edilen insanın, yaratanını tanıması ve ona ibadet etmesi yaratılışının özünü ve amacını teşkil ettiği gibi hayatını ve insan ilişkilerini O'nun istekleri doğrultusunda düzenlemesi de dünya ve âhiret mutluluğunun anahtarını oluşturur. İnsanın yaratılanların en şereflisi olduğu, aklını kullanarak ve olupbitenden ders alarak iyi, doğru ve güzeli bulup yaşatabileceği kural olarak doğru ve mümkün olsa bile yine insanın birçok zaafının bulunduğu, sonu gelmez emel ve ihtirasların esiri olarak çevresini cehenneme çevirebileceği de bir diğer gerçektir. Aklın bedene, düşüncenin duyguya hâkim olup insanın dünyada meleklerin de gıpta edeceği bir hayat sürmesi, dirlik ve düzenlik kurması ancak yaratanın ona yol göstermesi, yardımcı olması ve insan bilgisinin dar sınırlarını madde ötesine doğru genişleterek sonsuzluğa açması durumunda mümkün hale gelir. Bunun için de Allah yeryüzüne halife kıldığı insanı başı boş bırakmamış, peygamberleri aracılığıyla mesajlar göndererek insanın

özünde sahip olduğu fıtrat ve aklıselimi desteklenmiş, ona yol göstermiştir. İslâm'ın ilâhî inâyet ve hidayet; yani "yardım" ve "yol gösterme" olmasının anlamı budur. Böyle olunca, İslâm dininin iman ve ibadet hayatıyla ilgili bilgilendirmesi ve emirleri gibi aile hayatı, insan ilişkileri ve toplumsal alanla ilgili her türlü bilgilendirme ve yönlendirmesi de bu rahmet ve inâyetin bir parçasıdır. Netice itibariyle İslâm, ferde dünya ve âhiret mutluluğunu kazandırmayı hedefler. Çünkü iman ve ibadet bireyin derunî mutluluğu, hayatı anlamlı hale getirebilmesinin vazgeçilmez yolu olduğu gibi dinin sosyal hayata ve insanın yapıp ettiklerine ilişkin çoğu genel çerçevede kalan tâlimatları da sağlıklı bir toplum hayatı ve kamu düzeni oluşmasının âdeta ön şartıdır. İnsanların birbirlerinin hak ve hukukunu ihlâl etmeden dirlik ve düzen içinde yaşayabilmesi için kurallara ve aynı zamanda bu kuralların iyi bir biçimde işletilmesine ve bireyler tarafından özümlenmesine de ihtiyaç vardır.

İslâm dini hayatı bütün yönleriyle bir bütün halinde ele alıp her alanda bireye yardımcı olmayı, ona kılavuzluk etmeyi ve mutluluk kazandırmayı hedeflediğinden, kişilerin inanç dünyası ve ibadet hayatı kadar yeme içme, giyinme ve süslenme, eğlence, aile içi ilişkiler ve cinsî hayat, sosyal hayat ve beşerî ilişkiler gibi hayatın değişik alanları da dinin bilgilendirme ve yönlendirmesine konu olmuştur. Ancak bu bilgilendirme ve yönlendirme insanın aklıselimine ve fıtratına aykırı bir yük, insanın onurunu kırıcı bir müdahale değil, aksine onu destekleyen, ona metafizik bir güç ve anlam kazandıran bir katkı olarak görülmelidir. Dış etkilere, sapma ve saptırma tehlikesine devamlı mâruz olan ferdin de toplumun da bu tür katkılara ihtiyacı vardır. Öte yandan beşerî davranışlar ve ilişkiler alanında dinin sadece temel kuralları hatırlatmakla veya zorunlu gördüğü yasak ve kayıtları belirlemekle yetindiği, bunun dışında Allah'ın –hidayet ve inâyeti ile nefsini terbiye etmiş ferde- geniş bir hareket alanı bıraktığı da burada hatırlanmalıdır. Nitekim İslâm bilginleri mubahlık ve serbestliğin, yani herhangi bir sorumluluğun ve yasağın olmayışının kural olduğunu, ancak dinî bir belirleme varsa o zaman görev ve yasaktan söz edilebileceğini ifade etmişlerdir.

On dört asırlık tarihî süreç içinde müslüman toplumlarda, Kur'an ve Sünnet'te yer alan kayıtlar, emir ve tavsiyeler etrafında zengin bir bilgi ve yorum birikimi ve yaşayış geleneği oluşmuştur. Bu birikim ve geleneği, dinin kendisi olarak algılamak doğru olmamakla birlikte dinin emir ve yasaklarının muhtemel yorum çerçevesini ve alternatif çözüm tarzlarını göstermesi itibariyle göz ardı etmek de mümkün değildir. Bunun için İslâm bilginlerinin görüşleri ve dinin müslüman toplumlardaki yaşanış biçimi çok önemlidir.

Bu bölümde, İslâm dininin günlük hayat, bireysel davranış ve sosyal ilişkiler alanında getirdiği yasak ve kayıtlar, bunların amaç ve hikmetleri, anlam ve uygulama çerçevesi ve bunlar etrafında oluşan bilgi birikimi ve gelenek ele alınacaktır. Haram ve helâl kavramları hakkında I. ciltte yeterli bilgi verilmişti. Nasıl ki iman ve ibadetler ferdin yaratanına karşı bağlılık ve kulluğunu simgeleyen bir anlama sahipse, dinin birtakım gayelerle koyduğu yasaklara ve sınırlara uymak da yine dindarlığın, Allah'a karşı gösterilmesi gereken bağlılık ve kulluğun bir gereğidir. Bu sebeple de hadislerde ve fıkıh kültüründe haramlardan kaçınma ile farzları yerine getirme aynı düzlemde ele alınmış, hatta çoğu yerde birincisi daha önemli addedilmiştir.

Öte yandan, şâriin bir hususu açıkça yasaklaması ile fakihlerin o yasağa yorum getirmeleri ve benzeri davranışları da aynı çerçevede mütalaa etmeleri arasında fark vardır. Fıkıh literatüründe haramdan ayrı olarak tahrîmen mekruh, tenzîhen mekruh, câiz değil, doğru değil gibi tabirlerin ortaya çıkması ve sıkça kullanılması bu farklılığı vurgulamayı amaçlar. Bir davranışın dinî yasak kapsamında görülmesi âyet ve hadisin yorumuyla ilgili olabileceği gibi, fakihlerin dönemlerindeki şartlarla, söz konusu fiilin ortam ve sonuçlarıyla da bağlantılı olabilir. Fıkıh müslüman toplumların yaşayış biçimi, bilgi birikimi ve hukuk kültürü olduğundan, bireysel ve toplumsal hayatın geneli fıkhın kapsamına alınıp dinî bilgi ve motivasyon toplumun inşa ve ıslahında aktif bir unsur olarak önemli bir görev üstlenmiştir. Eti yenen ve yenmeyen hayvanlardan sanat ve eğlenceye, bid'at ve bâtıl âdetlerden şahıs ve mal aleyhine işlenen suçlara, avlanmadan cinsî hayata kadar bu bölümde ele alınacak olan çeşitli konularda İslâm âlimlerinin sergilediği tavır da böyle bir bakış açısına sahiptir.

II. YİYECEKLER

Beslenme, dolayısıyla gıda maddeleri insanın vazgeçilmez tabii ve temel ihtiyaçlarından biri olup birçok bilim dalını uzaktan veya yakından ilgilendirdiği gibi dinlerin, bu arada İslâm dininin de belli açılardan ilgi alanı olmuştur. Bunun sebebi, beslenmenin gerek kaynak gerekse sonuçları itibariyle insanın beden ve ruh sağlığını, üçüncü şahısların haklarını, hatta bazı yönlerden sosyal düzeni yakından ilgilendirmesidir. Tabii ki akılla kavranabilen gerekçelerinin ve hikmetlerinin ötesinde, bütün ilâhî buyruk ve yasakların Allah'ın iradesine samimiyetle teslim olanları diğerlerinden ayırt eden bir sınav oluşturma hikmet ve amacında birleştiği de göz ardı edilmemelidir.

Yahudilik'te beslenme ve yiyeceler konusunda getirilen birtakım kısıtlamaların Hıristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te kısmen kaldırıldığı söylenebilirse de,

bu üç ilâhî dinde de belli tür gıda maddelerinin yenmesi veya içilmesi yasaklanmış, İslâm dininde yasaklar en aza indirilmiş, bu konuda temel ilke ve amaçların belirlenmesiyle yetinildiği de olmuştur.

Kur'an'da, yeryüzünde ne varsa hepsinin insanın yararına yaratıldığı ve insanın emrine verildiği belirtilmiş (el-Bakara 2/29; el-Câsiye 45/13), diğer alanlarda olduğu gibi yiyecekler konusunda da ancak zorunlu ve istisnaî hallerde yasaklama getirildiği ifade edilmiştir. Bu, İslâm'ın rahmet ve kolaylık dini olmasının tabii sonucudur. Nitekim Kur'an'da, *"De ki; bana vahyolunanda ölmüş hayvan (meyte), akıtılmış kan, domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum"* (el-En'âm 6/145) buyurularak haram kılınan yiyecek maddelerinin dört kalem olduğu belirtilmiş, bu sınırlama başka âyetlerde de teyit edilmiştir (bk. el-Bakara 2/173). Bir başka âyette (el-Mâide 5/3) yenmesi haram kılınan on ayrı maddeden söz edilmekle birlikte bunlar yukarıda zikredilen dört grubun örneklendirilmesi mahiyetindedir. Yine Kur'an'da iyi ve temiz şeylerin (tayyibât) yenmesinin helâl, pis ve kötü (habâis) şeylerin yenmesinin ise haram olduğu ilkesi tekrar edilmiş (el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/157), Hz. Peygamber de bu konuya açıklama getirmiş ve bazı belirleyici ölçüler koymuştur. Kur'an ve Sünnet'teki bu ve benzeri esas ve açıklamalardan hareketle İslâm hukukçularının çoğunluğu, yiyecekler konusunda da temel ve asıl hükmün helâl ve mubahlık olduğunu, haramlığın ancak o konuda özel bir delilin bulunmasıyla sabit olacağını ifade etmişler, sonraki dönemlerde oluşan İslâm hukuk doktrinini de bu çerçevede geliştirmişlerdir.

Hangi tür ve grup yiyecek maddelerinin haram veya mekruh olduğu, bu konuda haram kılıcı ölçü ve sebebin neler olabileceği gibi konular klasik fıkıh literatüründe "et'ime" (yiyecekler) başlığı altında doğrudan; "hayvanların boğazlanması" (zebâih), "avlanma" (sayd), "kurban" (udhiyye) gibi başlıklar altında ise dolaylı olarak ele alınır. Konuyla ilgili kaynaklarda yer alan tercih ve görüşlerde, Kur'an ve Sünnet'te zikredilen ilke ve amaçların yanı sıra, fakihlerin kendi bilgi ve tecrübe birikimlerinin, bölgesel örf ve telakkilerin de etkisi olmuştur.

İslâm dininde bazı yiyeceklerin haram kılınmış olması, çeşitli hikmet ve amaçlarla açıklanabilir. Ancak bu açıklamaların, yasağın hakiki sebebi ve yeterli açıklaması olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Gerçek nedeni bilen sadece Allah olup, kulların Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etme yükümlülüğü bulunmakla birlikte, İslâm'ın her bir emir ve yasağının mâkul bir

anlam ve sebebinin de bulunduğundan hareketle bunların neler olabileceği üzerinde düşünüp araştırma yapmaları yasaklanmamış, aksine teşvik edilmiştir.

Yiyecekler konusundaki yasakların en başta gelen amacı, insanın beden ve ruh sağlığının korunmasıdır. İnsanın beden ve ruh sağlığına zararlı olduğu sabit olan maddelerin yenilip içilmesi dinen de haram görülür. Bu konuda fıkıh ilmiyle müsbet ilimlerin karşılıklı bilgi alışverişi içinde olması, tecrübeyle ve bilimsel metotlarla elde edilen sonuçların dinî hükümlerde de dikkate alınması gerekir. Sarhoş edici özelliği bulunan maddelerin yenilip içilmesi de yine İslâm'ın yasakları arasında yer alır. Ayrıca selim tabiatlı insanların öteden beri pis ve iğrenç bulduğu, necis olarak gördüğü şeylerin İslâm'da haram kılındığı açıktır. İslâm'ın bütün bu yasakları, öteden beri insanların bu konudaki ortak tutum ve telakkileriyle de uyum içindedir. Bu konuda İslâm fıkhının belki de en dikkat çekici ve ayırıcı özelliği, avlanma, hayvanların kesimi, eti yenen ve yenmeyen kara ve su hayvanları gibi konularda getirilen ölçü ve gruplandırmalardır.

Gıda maddelerinin isim, tür veya grup olarak yasaklanmasına ilâve olarak, bazan da bir yiyecek aslen değil de hâricî bir sebeple haram kılınmıştır. İslâm dini ferdi korumayı ve yüceltmeyi amaç edindiği gibi beşerî ilişkileri düzene koymayı, âhenkli ve düzenli bir toplumsal hayat kurmayı da amaç edindiğinden, bir şeyin yenmesinin câiz sayılması için onun bizzat helâl olması şartının yanı sıra, şer'î yasakların ve üçüncü şahıs haklarının ihlâl edilmemiş olması şartını da aramıştır. Faiz, hırsızlık, hile, gasp, kumar gibi haram yollarla elde edilen malın yenmesinin de haram görülmesi, vakıf, yetim, hazine malının veya özel mülkiyete konu olan bir malın izinsiz tüketilmesinin ağır bir vebal ve sorumluluk doğuracağının bildirilmesi bu anlayışın sonucudur. Hatta İslâm bilginleri kişinin haram yoldan elde ettiği gıda ile beslenmesinin onun kişiliğini, huy ve tabiatını olumsuz yönde etkileyeceğini, yapacağı ibadetlerin kabul edilme şansını bile azaltacağını ifade etmişler, helâl rızık ve helâl gıda ile beslenmenin değişik açılardan önemini vurgulamışlardır.

İslâm'ın beslenme ve yiyecekler konusundaki sınırlama ve önerilerini bunlardan ibaret saymak yanlış olur. İslâm dini, dünya ile âhiret, ruh ile beden, hak ile sorumluluk arasında denge getirdiği gibi yiyecekler konusunda da dengeli beslenme ve tüketimi emretmiş, ihtiyaç fazlası tüketimi "israf" ve ihtiyaç olmayan yönde tüketimi de "tebzîr" olarak adlandırıp haram kılmış, hem beden ve ruh sağlığını hem toplumsal dengeyi gözetici bir

dizi tavsiyede bulunmuştur. Günümüzde gelişmiş Batı ülkelerinde aşırı beslenmenin ve israfın ciddi düzeyde sağlık ve ekonomi problemi haline geldiği görülünce, İslâm dininin bu alandaki ilke ve önerilerinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında önce eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili genel ve özel hükümler, hayvanların kesiminde ve avlanmada aranan dinî şartlar üzerinde durulacak, daha sonra da içki türleri, sigara ve uyuşturucu maddelerle ilgili dinî hükümler ve fıkhî yorumlar ele alınacaktır.

A) Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar

Kur'ân-ı Kerîm'de, yeryüzünde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığı (el-Bakara 2/29), göklerde ve yerde bulunan her varlık ve imkânın Allah'tan bir lutuf olmak üzere insanın emrine verildiği (el-Câsiye 45/13), iyi ve temiz şeylerin helâl, pis şeylerin haram kılındığı (el-Mâide 5/5; el-A'râf 7/157) bildirilir. Cenâb-ı Allah'ın rahmân sıfatının sonucu olarak dünya hayatında O'nun bu lutfuna mazhar olan bütün insanlık bunlardan kendi amaçları doğrultusunda ve yapılarına uygun olarak yararlanmaktadır. Hayvanlar da bu imkânlar demetinin önemli bir parçasını oluşturur. Nitekim insanlar, tarih boyunca hayvanları binek veya yük taşıma aracı olarak kullanmak, gücünden, etinden, sütünden, derisinden, tüylerinden yararlanmak suretiyle hayatlarını büyük ölçüde kolaylaştırmışlardır. İnsanoğlu bu çeşit faydaları elde etmeye yönelirken, hayvanların neslinin devamını sağlamada olumlu bir rol da üstlenmiş olmaktadır.

a) Tarihçe

Hayvanlardan yararlanma konusunun önemini hiç yitirmeyen hatta her geçen gün daha da önem kazanan yönü hayvanî gıdalar ve özellikle hayvan etleridir. Tabiatta bütün imkânların insanlığın emrine verilmiş olduğu gerçeğinden hareketle, her türlü hayvanî gıdanın ve özellikle etin yenebileceği düşünülebilirse de, dinler hatta bazı felsefî akımlar bile birtakım kayıtlayıcı hükümler koyduğundan bu konuda hemen her inanç çevresinin kendine has kuralları bulunagelmiştir.

Bunlardan bazıları oldukça aşırılığa kaçarken bazıları da yasakların sınırını çok daha dar tutmuştur. Meselâ, Brahmanlar ve bazı filozoflar hayvan kesmeyi ve hayvan eti yemeyi kendilerine haram kılarak en uç noktada yer almışlardır. Bunların kendileri için bu yasağı koymalarının sebebi, hayvanların kesimini bir canlıya karşı katı kalplilik olarak kabul etmeleridir.

Üç büyük semavî dinden biri olan Yahudilik'te bu konuda getirilen yasakların gerekçesi farklıdır. Kur'an'da taşkınlıkları ve zulümleri sebebiyle İsrâiloğulları'na bazı hayvanların tamamen, bazı hayvanların da belirli kısımlarının haram kılındığı bildirilir. Konuyla ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulur: *"Yahudilere tırnaklı bütün hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık. Bu, zulümleri yüzünden onlara verdiğimiz cezadır. Biz elbette doğru söyleyeniz"* (el-En'âm 6/146).

Yahudiliği tamamlamak üzere gelen Hıristiyanlık'ta da durumun böyle olması gerekirken hıristiyanlar, Tevrat'ta kendilerine haram kılınanları helâl saymışlar ve Pavlus'un "ağızdan giren şeylerin değil, ağızdan ve kalpten çıkan şeylerin insanı kirleteceği, çarşıda satılan her şeyin yenebileceği" (Matta, 15/11, 18; Korintoslular'a Birinci Mektup, 10/25) şeklindeki sözlerini esas alıp yeme ve içme sınırını çok geniş tutmuşlardır. Buna bağlı olarak da, Tevrat'ta haram kılınmış olmasına rağmen domuz eti yemeyi helâl saymışlardır.

Câhiliye Arapları bâtıl inançlara dayalı olarak bazı özelliklerdeki hayvanlara belirli isimler vermişler, bunları putlara kurban etmek veya putlar adına serbest bırakmak suretiyle bir kısım hayvanları kendilerine haram kılmışlardır. Meselâ onlar, beş batın doğuran ve beşinci yavrusu erkek olan devenin kulağını yarıp serbest bırakırlar, artık o hayvandan yararlanmayı ve o hayvanın -kime ait olursa olsun- su içmesine ya da otlaklarda beslenmesine müdahale edilmesini yasak sayarlardı; böyle hayvanlara **bahîra** denirdi. Bir yolculuktan salimen dönmeye yahut bir hastalıktan kurtulmaya bağlı olarak putlara adanan dişi deve de **sâibe** adını alır ve serbest bırakılırdı. Koyun dişi doğurursa kendilerinin, erkek doğurursa putların olurdu; fakat hem dişi hem erkek doğurduğunda artık erkeği kurban etmezler, bu koyuna **vasîle** derlerdi. Bir erkek devenin dölünden on batın doğarsa bu deve koruma altına alınır ve ona binilmez, yük taşıtılmazdı; bu hayvana **hâm** denirdi. Kur'ân-ı Kerîm'de bu bâtıl inanç ve âdetler temelden reddedilmiş, bazı hayvanların "bahîra", "sâibe", "vasîle" ve "hâm" gibi isimlendirmelerle özel hükümlere tâbi tutulup haram sayılması Allah'a yapılan bir iftira olarak nitelendirilmiştir (el-Mâide 5/103). Müşriklerin bu saçma düşünce ve uygulamalarına başka âyetlerde de yerme ifadeleri ile işaret edilmiştir (meselâ bk. el-En'âm 6/136, 138-140, 143-144).

b) İlke ve Amaçlar

İslâm dininde ise, yeryüzündeki her türlü imkân ve nimetin Allah'ın insanoğluna lutuf ve ihsanı olduğu, şükrünü eda etmeleri kaydıyla bunlardan

yararlanabilecekleri bildirilmiş, aynı anlayışın bir devamı olarak hayvanlardan ve özellikle etlerinden yararlanılması özendirilmiş, bu konuda sınırlı sayıda yasaklama ve kısıtlama getirilerek bunlara uyulması istenmiştir (el-En'âm 6/142, 145). İslâm dininin getirdiği kayıtlayıcı hükümler, bu konuda yeryüzünde gelenek ve inanç çevreleri arasında orta bir yolu temsil ettiği gibi insan tabiatıyla ve önceki semavî dinlerle de uyum gösterir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yenmesi helâl ve haram olan etler ile ilgili bazı açıklamalar yer almıştır. Bu açıklamalar bir bütün olarak göz önüne alındığında, her şeyden önce etleri yenebilecek hayvanlarla ilgili bir liste verme yönüne gidilmediği, sadece belli ilke ve ölçüler getirilmekle yetinildiği görülür.

Kur'an'da, yeryüzündeki bütün imkânların insanlığın emrine verilmiş olduğu vurgulandığı için, İslâmiyet'te bu konudaki temel kuralın helâllik olduğu, aksi yönde delil bulunduğu takdirde haramlık hükmünün söz konusu olabileceği anlayışı İslâm bilginlerinin çoğunluğunca benimsenmiştir.

Gerçekten Kur'ân-ı Kerîm'de, yenmesi helâl olan etlerin ayrı ayrı belirtilmesi yönüne gidilmemiş, Allah'ın nimetlerini hatırlatmak ve müslümana yaraşan şeylerin yenmesi gerektiğini vurgulamak üzere *"iyi ve temiz şeylerin helâl kılındığı"* (meselâ bk. el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/32) ifadeleri ile yetinilmiş, bu cümleden olmak üzere en çok yenmesi mûtat olan koyun, deve ve sığır gibi türlere (behîmetü'l-en'âm) işaret edilmiştir (el-Mâide 5/1).

Kur'an'da yiyecekler konusunda haramlıkla ilgili açıklamaların ortak noktası ise, "tayyibât" (iyi ve temiz) sayılamayacak "habâis" (pis ve iğrenç) şeylerin yenmemesi gereğidir. Ayrıca sağlığa zararlı maddelerin alınmaması İslâm'ın genel ilkelerinin (meselâ bk. el-Bakara 2/195) gereklerindendir. Bu konudaki somut yasaklar, bazı âyetlerde (el-Mâide 5/3) on madde halinde sayılmış ise de -aşağıda açıklanacağı üzere- bunların bir kısmı aynı grup içinde düşünülerek tamamının Bakara sûresinin 173. âyetinde yer alan dört ana maddede toplanması mümkündür. Bunlar da; kendiliğinden veya dinî usulde boğazlanmaksızın ölmüş hayvan (meyte), akıtılmış kan, domuz ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlardır.

Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'ân-ı Kerîm'deki bu yasaklamaları teyit eden ifadelerin yanı sıra, "pis ve iğrenç" yiyeceklerin özelliklerine ilişkin detaylandırıcı açıklamalar da içermektedir. Meselâ Hz. Peygamber "yırtıcı hayvanlar"ın (zî nâb: ağzının dört yanında uzun ve sivri dişleri olan hayvan-

lar) ve "yırtıcı kuşlar"ın (zî mihleb: pençesi ile avını parçalayan kuşlar) etlerinin yenmeyeceği özellikle belirtilmiştir (Müslim, "Sayd", 15, 16; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 32; Tirmizî, "Sayd", 9, 11). Ayrıca Resûlullah'tan bazı hayvanların etleri ile ilgili hadisler de rivayet edilmiştir. Bu konuda dikkat edilmesi gerekli bir husus, Hz. Peygamber'in yiyecekler konusunda bütün uygulamalarının ve şahsî tercihlerinin daima dinî bir emir veya yasak olarak değerlendirilmemesi gereğidir. Meselâ şu olay bu noktaya ışık tutmaktadır: Abdullah b. Abbas ve Hâlid b. Velîd Hz. Peygamber'le birlikte Hz. Meymûne'nin evinde yemeğe oturmuşlar ve önlerine -Necid taraflarından ev sahibesinin bir akrabasının getirdiği- kızarmış bir iri keler konmuştu. Resûl-i Ekrem yemeyince İbn Abbas "Bunu yemek haram mıdır ey Allah'ın resulü?" diye sordu. Hz. Peygamber: *"Hayır, fakat bizim taraflarda olmayan bir yemektir, hoşuma gitmediği için yemiyorum"* buyurdu. Hâlid b. Velîd bu olayla ilgili olarak, "Sonra ben o yemeği önüme çektim ve yedim; Resûlullah da yediğimi görüyordu" demiştir (Buhârî, "ez-Zebâih ve's-sayd", 33).

Kitap ve Sünnet'in, hayvanların etleri ile ilgili olarak getirmiş olduğu sınırlamalar incelendiğinde, bunların, mükellefleri bazı nimetlerden mahrum bırakarak cezalandırma yahut bazı yiyeceklere kutsallık verme amacına yönelik olmadığı, temel amacın -diğer bütün dinî değerlendirmelerde olduğu gibi- müslümanları insanlık onur ve haysiyetine yaraşır davranışlara yöneltme, onların faydasına olan cihetleri gözetme (yarar sağlayıp zararı savma) olduğu görülür. Gerçekte, bu konudaki yasakların her birinde iyi bir tetkik sonunda kavranabilecek birçok hikmet bulunduğu söylenebilir. Yine bu konudaki yasakların, müslümanlara, onları diğer dinlerin mensuplarından ayırt edici özellikler sağladığı da bir gerçektir. Fakat bütün bunların ötesinde, ilâhî buyruk ve yasaklar, Allah'ın iradesine canı gönülden boyun eğenleri diğerlerinden ayırt eden bir sınav oluşturma hikmet ve amacında birleşir.

İslâm bilginleri, belirtilen amaç ve ilkeler ışığında ictihad ederek hangi hayvanların etinin helâl ve haram olduğunu ya tek tek veya gruplandırarak belirlemeye çalışmışlardır. Bu belirlemelerde, bazı hadislerin sahih kabul edilip edilmemesi veya farklı yorumlanmasının yanı sıra, mahallî âdet ve damak zevkinin, ilkeyi somut olaylara uygulamadaki değerlendirme farklılıklarının, hatta aynı hayvanın değişik yerlerde çeşitli isimlerle anılmakta oluşunun etkili olduğu bir gerçektir. Öte yandan, yeryüzündeki bütün hayvan cinslerinin ismen fıkıh eserlerinde anılmış olmasının beklenemeyeceği de açıktır. Bu sebeple de fıkıh kültüründe eti yenen ve yenmeyen hayvanlar konusunda zengin bir bilgi birikimine ve birbirinden oldukça farklı görüş ve temayüllere rastlanır.

c) Kara Hayvanları

Kara hayvanları özelliklerine göre gruplandırılarak etinin yenmesinin dinî hükmü açıklanabilir.

a) Etlerinin yenmesinin helâl olduğunda görüş birliği bulunan hayvanlar dört gruptur:

1. Sığır, manda, koyun, keçi, deve, tavşan, tavuk, kaz, ördek, hindi türünden evcil hayvanların,

2. Geyik, ceylan, dağ keçisi, yabanî sığır ve zebra gibi vahşi hayvanların,

3. Güvercin, serçe, bıldırcın, sığırcık, balıkçıl gibi kuşların etlerinin helâl olduğunda fakihler görüş birliğindedir. Bu sayılanların bir kısmının helâlliği Kur'an'da tasrih edilmiş (el-Mâide 5/1; el-Hac 22/28, 30), diğerleri de Kur'an'ın "yiyiniz" dediği iyi ve temiz şeyler kapsamında görülmüştür. Bu hayvanların yırtıcı olmadığı yani ağızlarının dört yanındaki uzun ve sivri dişleri ile veya pençeleriyle kapıp avlanmadığı ve kendilerini savunmadıkları da açıktır.

4. Çekirge de, sünnette yenebileceğine dair özel hüküm bulunması sebebiyle yenmesi helâl hayvanlar grubunda yer almıştır (Buhârî, "Zebâih", 13; Müslim, "Zebâih", 52).

b) Etlerinin yenmesinin haram olduğunda görüş birliği bulunan hayvanlar ise üç gruptur:

1. Domuzun haram olduğu Kur'an'ın açık hükmüyle sabittir (el-Bakara 2/173). Kur'an'da tür olarak yasaklanan tek hayvan domuzdur. Domuzun çeşitli parçalarından yararlanmanın dinî hükmü aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

2. Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etlerinin haram olduğu da yine Kur'an'ın hükmüne dayanır (aş. bk.). Bu İslâm'ın tevhid akîdesine verdiği önemin ve şirke karşı aldığı kesin tavrın bir sonucudur. Câhiliye döneminde Araplar putlar adına kurban kesip Kâbe'nin duvarına bırakırlardı. Hayvanların kesiminde Allah'ın adının anılmasının emredilmiş olması da bu sebepledir. Törenlerde, açılış ve karşılamalarda kesilen hayvanlar ise, Allah'ın adı anılarak kesildiği, uğruna kesilen şahıs veya kuruma bir kutsiyet atfedilmediği sürece bu grupta yer almaz.

3. Meyte tabir edilen, dinî usulde kesilmemiş veya kendiliğinden ölmüş hayvanın etinin haram olduğu da yine Kur'an'ın açık hükmüne dayanır. Bakara sûresinin 173. âyetinde, *"Allah size meyteyi (dinî usullere göre*

boğazlanmadan ölmüş hayvan etini), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına boğazlanmış hayvanı haram kılmıştır", Mâide sûresinin 3. âyetinde de, *"Meyte, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanmış, boğulmuş, darbe ile (bir yerine vurularak) öldürülmüş, (yukarıdan) yuvarlanarak ölmüş, (başka hayvan tarafından) süsülerek ölmüş, -ölmeden yetişip boğazladıklarınız müstesna- yırtıcı hayvan tarafından yenmiş (yırtıcı hayvan artığı), dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar... size haram kılındı"* buyurularak bir önceki âyetin hükmüne açıklık getirilmiştir.

Birinci âyette üç türlü hayvan etinin haram olduğu bildirilmektedir: Ölü hayvan eti, domuz eti ve Allah'tan başkası adına boğazlanmış hayvan eti. İkinci âyette bunlar tekrarlandığı gibi, ayrıca altı madde sayılmaktadır. Fakat bunlardan beşi (boğulmuş, darbe ile bir yerine vurulup öldürülmüş, yüksekten yuvarlanıp ölmüş, başka hayvan tarafından süsülüp ölmüş, yırtıcı hayvan artığı) esasen ilk âyetteki birinci madde kapsamındadır, yani bunlar da meyte hükmündedir. Altıncı madde ise (dikili taşlar, putlar üzerine boğazlanmış hayvan) birinci âyetin son maddesi kapsamındadır, yani Allah'tan başkası adına kesilenlerdendir. İşte bu âyetlerde sayılan hayvan etlerinin haram olduğu hususunda bütün İslâm bilginleri fikir birliği içindedir.

c) Yukarıda sayılan grupların dışında kalan hayvanların etlerinin yenmesinin dinî hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Bazı hayvanlar fakihlerin ittifaka yakın derecede büyük çoğunluğu tarafından haram veya helâl sayılırken bazı hayvanlarda görüşlerin dengeli şekilde dağıldığı görülür.

1. Yırtıcı hayvanlar grubundan olan yani alt ve üst çenesindeki dört uzun ve sivri dişleri ile kapıp avlanan ve kendisini bu yolla savunan -evcil olsun olmasın- kurt, aslan, kaplan, pars, maymun, sırtlan, köpek, kedi gibi hayvanlar ile pençesiyle kapıp avlanan şahin, doğan, kartal, akbaba gibi yırtıcı kuşlar, bu özellikte olmasa bile genelde pislikle beslenen kuzgun, karga gibi kuşlar, tabiatı itibariyle iğrenç bulunan fare, yılan gibi hayvanlar, akrep, sinek, örümcek gibi haşerat fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından haram görülmüştür.

Mâlikî bilginlerin bir kısmına göre aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanların etlerini yemek helâldir, bir kısmına göre haram olmamakla beraber mekruhtur. Mâlikî mezhebinde meşhur görüşe göre şahin, kartal gibi yırtıcı kuşların ve pislikle beslenen kuşların yenmesi de mekruhtur. Bu âlimler Kur'an'da sadece domuzun haram kılınmış olmasından, âyetteki genel iznin hadisle sınırlanamayacağı noktasından hareket etmişlerdir.

2. Eti yenen hayvanların tesbitinde çerçeveyi en dar tutanların Hanefîler, en geniş tutanların ise Mâlikîler olduğu söylenebilirse de bu çerçeve içinde pek çok görüş farklılıkları bulunmaktadır. Bazı hayvanların saldırganlık özelliği, avını tutma ve yeme şekli ile tabiatı itibariyle iğrenç sayılıp sayılmaması hususunda farklı değerlendirmeler bulunduğu için etlerinin hükmü hakkında da ihtilâf edilmiştir. Meselâ tilki, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e, Şâfiîler'e, -bir rivayette- Hanbelîler'e ve bazı Mâlikîler'e göre helâl sayılmıştır. Yine bu değerlendirmeler çerçevesinde olmak üzere, ayı Hanefî ve Şâfiîler'e göre haram, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre helâl, zürafa Şâfiîler'de mutemet görüşe göre haram, diğer üç mezhepte helâl kabul edilmiştir. Kezâ tavus kuşu ve papağan Şâfiî mezhebinde haram, diğer üç mezhepte helâl, kirpi Hanefî ve Hanbelîler'de haram, Şâfiî ve Mâlikîler'de helâl sayılmıştır.

Bu çerçeve dahilinde pek çok detay ve görüş farklılığı bulunmaktadır. Hanefîler'e göre -yukarıda sayılanlar dışında- yenmesi câiz görülmeyen belli başlı hayvanlar şunlardır: Çakal, sincap, samur, sansar, sırtlan, keler, gelincik, çaylak, kuzgun, baykuş, atmaca, kaplumbağa, köstebek, kertenkele, salyangoz ve her türlü haşerat.

Hakkında hadis bulunması veya bir hadis ile ilgi kurulması dolayısıyla yenmesinin câiz olup olmadığına dair farklı görüş belirtilen hayvanlar da vardır. Bunların başlıcaları şunlardır:

3. Tavşan eti, dört Sünnî mezhebe göre helâl olmakla birlikte, bazı sahâbe ve tâbiîn bilginleri ile müctehid imamlardan İbn Ebû Leylâ'ya göre tahrîmen mekruhtur.

4. At eti, dört mezhepte genel kabul gören görüşe göre helâldir; Ebû Hanîfe'ye göre ise tahrîmen mekruhtur. Hanefî literatüründen zâhirü'r-rivâye eserlerinde "mekruh", Hasan b. Ziyâd rivayetinde "haram" nitelemesi geçmekte ise de, asıl belirtilmek istenen husus bunu yemenin helâl olmadığıdır. İmâmeyn ise (Ebû Yûsuf ve Muhammed) at eti yemeyi mekruh saymamışlardır. Fakat bazı Hanefî bilginlerin görüşü doğrultusunda olmak üzere Hanefî mezhebinde tenzîhen mekruh görüşü yaygındır. Mâlikî mezhebi içinde de at eti yemeyi haram görenler ve tenzîhen mekruh sayanlar vardır.

5. Evcil eşek eti konusunda dört mezhepçe genellikle kabul edilen hüküm, ehlî merkeplerin etinin haram olduğu yönündedir. Mâlikî bilginlerin bir kısmı bunu tenzîhen mekruh saymış, bazı sahâbîlerden ve Hanefî bilgin Bişr el-Merisî'den ehlî eşek etinin helâl olduğu görüşü nakledilmiştir.

6. Katır ve benzerlerinin etine gelince, iki ayrı türden hayvanın birleşmesi ile meydana gelen hayvanın konusunda üç durum söz konusudur: a) Her iki tür, eti helâl olanlardan ise, bunlardan meydana gelen hayvanın eti de helâldir. b) Her iki tür, eti haram olanlardan ise, bunlardan meydana gelen hayvanın eti de haramdır. c) Biri eti helâl olanlardan diğeri haram olanlardan ise, Hanefî ve Mâlikîler'e göre hükümde ananın türü esas alınır; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre helâl olmayan taraf esas alınır. Buna göre dört mezhepte de anası eşek olan katırın haram olduğu görüşü yaygındır. Anası at ise, Ebû Hanîfe'ye göre mekruhtur; Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre mekruh değildir. Ayrıca, anasının at veya eşek olması hususunda ayırım gözetmeden -başka delillere dayanarak- katır etinin mekruh olduğunu savunan bir görüş de vardır.

d) Su Hayvanları

Kur'ân-ı Kerîm'de deniz avının ve denizden elde edilen yiyeceğin helâl olduğu bildirilmiş (el-Mâide 5/96; el-Fâtır 35/12), Hz Peygamber de deniz hakkında sorulan bir soruya *"Onun suyu temiz, meytesi (içinde ölen) helâldir"* şeklinde cevap vermiştir (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41; Tirmizî, "Tahâret", 52). Gerek bu açıklamalar gerekse hakkında özel bir hüküm bulunmayan konularda mubahlığın esas alınması ilkesi suda yaşayan hayvanlarla ilgili hükmün temelini teşkil eder.

1. Balık türleri bütün mezheplere göre helâldir, boğazlama işlemine de gerek yoktur. Şu var ki, Hanefîler'e göre kendiliğinden ölmüş ve su üzerine çıkmış balıklar yenmez. Hanefîler'in bu görüşü sağlık açısından ihtiyatı tercih etmiş olmalarından kaynaklanır. Fakat suyun çok sıcak veya soğuk olmasından, buzlar arasına sıkışmaktan, su içine hapsedilmekten ve suyun çekilmesinden ötürü ölen balıklar kendiliğinden ölmüş sayılmaz, yenebilir. Yine, balık avlamak üzere suya balık otu atıldığında balıklar ele geçirilmeden ölse ve onların bu yüzden öldüğü bilinse, kezâ kılıç balığı gibi büyük balıklar avlandığında sudan çıkmadan başına sert bir cisim vurularak öldürülse, yenebilir.

2. Balık türü dışında kalan (midye, kurbağa, yengeç gibi) su hayvanlarını yemek Hanefîler'e göre helâl değildir. Diğer üç mezhebe göre ise, sadece suda yaşayan her türlü hayvan -kendiliğinden ölmüş bile olsa- yenebilir, helâldir. Şâfiî mezhebinde, Hanefîler'in paralelinde bir görüş ile su hayvanlarından eti yenen kara hayvanlarına benzeyenleri helâl, eti yenmeyen kara hayvanlarına benzeyenleri haram sayan bir görüş de vardır.

Hanefîler Mâide sûresinin 3. âyetinde geçen "meyte" lafzını mutlak şekilde yorumlamışlar, ayrıca balık dışındaki türleri "habâis" (iğrenç şeyler) kapsamında kabul etmişlerdir. Fakihlerin çoğunluğu Mâide sûresinin 96. âyetindeki "deniz avı" ifadesinin umumunu (kapsamlı oluşunu) esas almışlar ve ayrıca Hz. Peygamber'in *"Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir"* (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41; Tirmizî, "Tahâret", 52) anlamındaki hadisine dayanmışlardır.

e) Hem Karada Hem Suda Yaşayan Hayvanlar

Hem karada hem suda yaşayan kurbağa, kaplumbağa, yengeç, yılan, timsah gibi hayvanlar hakkında üç görüş vardır: Hanefîler'e ve Şâfiîler'e göre bunları yemek helâl değildir. Mâlikîler'e göre bu tür hayvanlar yenebilir, helâldir. Hanbelîler'e göre timsah, kurbağa ve yılanın yenmesi helâl değildir, diğerleri yenebilir. Ancak bunlardan, akıcı kanı olan (kaplumbağa, su aygırı gibi) hayvanlar için boğazlama işlemi gerekir, akıcı kanı olmayanlar için boğazlama da gerekmez. Yengecin akıcı kanı olmamakla beraber mezhepte yaygın görüş, herhangi bir yerini keserek boğazlama yerine geçecek bir işlemin (tezkiye) yapılması gerektiği yönündedir. Ahmed b. Hanbel'den ise tezkiye gerekmediği rivayet edilmiştir.

f) Hayvan Etleri ile İlgili Bazı Meseleler

Etinin yenmesi helâl sayılan bir hayvanın usulüne göre boğazlanması (tezkiye), avlanma yoluyla elde edilecekse bu konudaki dinî şartlara uyulması gerekir. Her iki konu da ileride ayrıca ele alınacaktır.

Etinin yenmesi helâl olmakla beraber, pislik yemiş olan kara hayvanlarının (cellâle) bekletilmeden kesilip yenmesi hemen bütün mezheplerce mekruh görülmüştür. Ahmed b. Hanbel'den mekruh ve haram olduğuna dair iki rivayet vardır; Mâlikîler'de yaygın görüş mekruh olmadığı yönündedir. Bu tür hayvanlar bir süre temiz yiyeceklerle beslenmeli, etindeki kötü kokunun gitmesi sağlanmalıdır. Fıkıh kitaplarında, bu durumdaki tavuklar için üç gün, koyunlar için dört gün, sığır ve develer için on gün gibi süreler belirtilmiş ise de aslolan hayvandaki pis kokunun gitmesini sağlayacak bir süre beklenmesidir.

Balıkların temiz olmayan sularda bulunmuş olması, etlerinin yenmesine engel değildir. Balığın yuttuğu balık da -eğer parçalanmamışsa- yenebilir.

Etinin yenmesi helâl türlerden bile olsa, canlı hayvandan -henüz boğazlama yapılmadan- koparılan parça, meyte (murdar) hükmündedir; yenmesi

bütün bilginlere göre haramdır. Usulünce kesilmiş hayvanın da yenmesi câiz görülmeyen bazı organ ve cüzleri vardır.

Hayvanların yumurtası ve sütü genellikle etlerinin hükmüne bağlanmıştır; ancak bazı ayrıntılar vardır. Buna göre, etinin yenmesi câiz olan bir hayvandan ister canlı iken ister dinî usulüne göre boğazlandıktan sonra (ya da balık gibi boğazlamaya gerek olmayan hayvanlardan ölü halinde) çıkan yumurtanın yenmesi -bozulmuş olmadıkça- câizdir; bu hususta İslâm bilginleri fikir birliği içindedir. Etinin yenmesi câiz olan fakat dinî usulüne göre boğazlanmadan ölmüş bir hayvandan çıkan yumurta sertleşmişse yenebilir, aksi halde yenmez. Etinin yenmesi câiz olmayan hayvanın yumurtasına gelince, Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre bunun yenmesi câiz değildir. Şâfiîler'e göre -domuz, köpek ve bunlardan doğmuş hayvanlar hariç- canlı halinde iken bütün hayvanlar temiz olduğundan, eti yenmeyen hayvanların da canlı iken yaptıkları yumurta temizdir ve yenebilir. Mâlikî fakihleri de yumurtlayan hayvanlarda eti yenen ve yenmeyen ayırımı yapmayıp, zararlı değilse bunların yumurtalarının yenebileceği görüşündedir.

Süt, dört mezhebe göre etin hükmüne tâbidir. İnsan eti, saygınlığına binaen haram kılınmıştır. Ancak sütü haram değildir. Ebû Hanîfe'den at etinin haram veya mekruh olduğuna dair nakledilen görüşü esas alan bazı bilginler sütünü de haram veya mekruh olarak nitelendirmişlerse de, mezhepte sahih kabul edilen görüşe göre atın sütü mubahtır, çünkü eti pis olduğu için değil cihad aracı olduğu için yasaklanmıştır.

Eti yenen bir hayvan boğazlandığında karnından çıkan yavru ile hemen doğum sonrası ölen yavru hakkında, hayvanların deri, boynuz, kıl gibi parçalarından yararlanmanın hükmü hakkında özel hükümler mevcut olup bu konuya ileride temas edilecektir.

g) Domuzla İlgili Fıkhî Hükümler

Domuz etinin yenmesi gerek Kur'an'da (el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115) gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde açık ve kesin bir ifade ile müslümanlara yasak kılınmış, ümmetin icmâı ve uygulaması da bu yönde olmuştur. Zaten İslâm'da yiyecek ve içeceklerden haram kılınanlar oldukça sınırlıdır ve bunların başında da domuz eti yer alır. Hatta Kur'an'da tür itibariyle haram kılınan tek hayvan domuzdur.

Esasen domuz etinin yenmesi bütün ilâhî menşeli dinlerde, söz gelimi Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da haramdır. Tevrat'ta domuzun murdar olduğu belirtilip etinin yenmesi ve ölüsüne dokunulması yasaklanmıştır (Tesniye, 14/8).

İncil'de domuz yer yer aşağılandığı halde (bk. Matta, 7/6; Markos, 5/11-14) etinin yenmesini yasaklayan açık bir ifade yoktur. Ancak bu durum, Hıristiyanlığı bu yönde köklü alışkanlıkları olan toplumlara benimsetebilmek maksadıyla Pavlus'un domuz etini yasaklayan ibareleri İncil'den çıkarıp "İnsanı ağızdan giren değil ağızdan çıkan kirletir" (Matta, 15/11, 18) hükmünü esas aldığı ve "Çarşıda alınıp satılan şeyler yenebilir" (Korintoslular'a Birinci Mektup, 10/25) gibi ifadelerle bu yönde bir uygulama başlattığı şeklinde açıklanmaktadır.

Kur'an'da akıtılmış kan ile domuz, meyte ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etinin haram kılındığı birkaç defa tekrar edilir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115). Yine Kur'an'da temiz olan her şeyin insanlar için helâl, pis olan şeylerin de haram kılındığı bildirilir (el-A'râf 7/157; Tâhâ 20/81; el-Mü'minûn 23/51). Hz. Peygamber de bu yasağı devamlı teyit etmiş, *"Allah ve resulü şarabın, ölü hayvan etinin, domuzun ve putların alım satımını haram kılmıştır"* buyurmuş, hadisin devamında da meytenin yağının gemilerin cilâlanmasında, derilerin yağlanmasında ve aydınlatmada kullanılmasının da haram olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, "Büyû'", 112; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 66; Tirmizî, "Büyû'", 61). Yeme açısından domuzun etiyle yağının arasında fark olmayıp ikisinin de haram olduğunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir.

Domuzun cüzlerinin, söz gelimi iç yağının gıda dışındaki amaçlarla kullanılmasına gelince, İslâm hukukçularının çoğunluğu ilgili âyet ve hadisleri yorumlayarak bunların da necis ve haram olduğu sonucuna varmışlardır.

İslâm bilginleri domuz etinin haram kılınmasını açıklamak amacıyla, domuz etinin insan sağlığını ve tabiatını olumsuz yönde etkileme özelliği üzerinde ısrarla durur, bu hususta birçok aklî, tecrübî ve ilmî açıklamada bulunurlar. Ancak, bu anlatılanlar domuz etinin haram kılınmasının gerçek sebebi (illeti) olmadığından, haramlık hükmü zikredilen sakıncaların olup olmamasına göre değişiklik göstermez. XX. yüzyılda gelişen teknolojik imkânların bu sakıncaları bertaraf etmesi, domuz eti ve yağının başka terkip ve şekiller altında hazırlanması veya katkı maddesi olarak kullanılması da dinin bu açık yasağını kaldırmaz. Çünkü, dinin emir ve yasaklarının mutlaka mâkul bir sebebi ve açıklaması olsa bile, bunun tamamının bugün için kavranabileceğini ve gerçek sebebin bulunabileceğini ileri sürmek ölçüsüz bir iddia olur. İlmî gelişmeler ve tecrübeler arttıkça dinin emir ve yasaklarındaki hikmet ve gaye daha iyi anlaşılmaktadır. Öte yandan müslüman açısından İslâm'ın emir ve yasakları, doğruluğuna inanılan gerçekler olup iyi müslüman olma bunlara sıkı sıkıya bağlı olmakla mümkün olur.

İslâm toplumlarında domuz etinin ve yağının yenmesinin haramlığı konusunda gerek uygulamada gerekse hukuk doktrininde görüş birliği vardır. Ancak etinin yenmesi hariç domuzla ilgili birçok fıkhî mesele tartışılmıştır. Bunlar arasında, domuzun ağzını sürdüğü kabın ve suyun hükmü, kılının, derisinin, kemiğinin kullanımı, domuzun alım satımı, telef edildiğinde tazmininin gerekip gerekmediği sayılabilir.

Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, domuz İslâm hukukunda müslümanlar açısından hukuken değerli mal (mütekavvim mal) sayılmaz. Bir müslümanın domuz üzerinde mülkiyet hakkı olamayacağı gibi kasten telef edilmesi halinde tazmini ve çalınması halinde çalanın cezalandırılması gerekmez. Domuzun gayri müslimlere nisbetle mal hükmünde olup olmadığı ise tartışmalıdır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre maldır, gayri müslime ait bir domuz haksız yere telef edilmişse tazmin edilmesi gerekir.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu domuzun canlı iken de necis olduğu, bu sebeple salyasının, terinin vs. bulaştığı şeyin de necis olduğu görüşündedir. Bu sebeple de ağzını sürdüğü kabın, biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkanması gerektiğini söylerler. Mâlikî hukukçular ise canlı olduğu sürece köpek gibi domuzun da necis olmadığı görüşündedir. Bu ihtilâfın pratik sonucu domuzun girip çıktığı veya salyasını bulaştırdığı suyun temizliği ve temizlenmesi konusunda kendini gösterir. İslâm hukukçularının çoğunluğu domuzun derisinin tabaklansa bile kullanılmayacağı, necis olduğu görüşünde iken, Zâhirîler, Ebû Yûsuf, İbn Hazm gibi bazı hukukçular tabaklanan domuz derisinin kullanılabileceği görüşündedir. Bir kısım hukukçu da bu derinin tulum gibi sıvı maddelerde değil de örtü, sergi, çadır gibi suyla temas ettirilmeden kullanılabileceğini söyler. Domuzun kılının iğne ve badana fırçası olarak kullanılmasının İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından câiz görülmesi de buna o dönemde olan ihtiyaç sebebiyledir. Domuzun eriyip çürüyüp başka bir maddeye dönüşmesi halinde İslâm hukukçuların çoğunluğuna göre bu yeni oluşan maddenin hükmü esas alınır. Bazı koruyucu terkiplerin içinde domuz vb.nin yağının bulunması da, istihâle ve temize karışma yoluyla değişme konusunda hâkim olan ölçü ve yaklaşımdan hareketle hükme bağlanabilir.

B) Hayvanların Kesimi

Kur'an'ın genel anlatımından, yeryüzü nimetlerinin insanın yararlanması için yaratıldığı, insanın helâl ve temiz rızıklardan dilediği gibi yararlanıp yaratanına şükretmesi gerektiği, yeryüzü nimetlerinden yararlanmada mubah

ve serbest oluşun aslî kural olduğu, ancak gerekli görüldüğünde birtakım sınırlamaların getirildiği de anlaşılmaktadır. İslâm'ın gerek eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili olarak koyduğu ölçüler, gerekse eti yenebilen hayvanların kesim şart ve usullerine dair getirdiği hükümler de bu nevi kayıt ve sınırlamalar arasında yer almakta olup sağlık, beslenme ve dinî mükellefiyet açısından önem taşıyan ve ısrarla üzerinde durulan bir konudur.

Hayvanların boğazlanıp kanlarının akıtılması suretiyle yenmesi canlılar arasında sadece insana mahsus bir özellik olarak görülür. Bütün semavî dinler de bu usulün gerekliliği konusunda ortak görüşe sahip olup Yahudilik'te konu üzerinde bugün de hassasiyetle durulur. Hıristiyanlık'ta da aynı hususun benimsenmesi gerekirken Pavlus, dini, farklı kültür ve geleneklere sahip topluluklara yayabilmek için yeme ve içme konusundaki dinî kayıtları yok denecek ölçüde kaldırmış, bu yüzden de Hıristiyanlık'ta hayvanların kesimi dinî bir hüküm olma özelliğini yitirmiştir. İslâm dini, yeme ve içme konusundaki yasak ve kayıtları en aza indirmiş olmakla birlikte eti yenen kara hayvanlarının ancak fiilen veya hükmen boğazlanması halinde helâl olacağı, aksi takdirde meyte (murdar, ölü hayvan) hükmünde olup etlerinin yenmeyeceği ilkesini devam ettirmiştir.

Hayvanların kesimi konusu fıkıh kitaplarında "zebâih" (tekili zebîha) başlığı altında ayrı bir bölüm halinde ele alınıp incelenir. Hayvanları boğazlama klasik literatürde **zebh** ve **tezkiye/zekât** kelimeleriyle, develerin nisbeten farklı kesim usulü de **nahr** kelimesiyle ifade edilir. Balık gibi sadece suda yaşayan hayvanların boğazlanması ve kanlarının akıtılması şart olmadığı için, hayvanların kesimi ve boğazlanmasından söz edildiğinde kural olarak, kara hayvanları ile hem su hem de karada yaşayabilen hayvanlar kastedilir. Konunun helâl ve haramla yakın ilgisi bulunduğu ve dinin yeme içmeyle ilgili önemli bir hükmü olduğu için, hayvanların kesimi, kesen şahıs, kesilen hayvan, kesimin şekli gibi alt konularda ayrıntılı fıkhî hükümlere yer verilmiştir.

a) Kesilen Hayvan

Kesim işlemi genelde eti yenen hayvanlar için söz konusu ise de, eti yenmeyen hayvanların kesiminin de bazı fıkhî sonuçları olabilir. Hanefîler'e göre etinin yenmesi helâl olmamakla birlikte canlı iken temiz sayılan hayvanlar boğazlandığı takdirde temiz sayılması hükmü devam eder, tüy ve derisinden de yararlanılabilir. Boğazlanmadığı takdirde derisi ancak tabaklanmakla temiz olur.

Eti yenen hayvanların ise ancak fiilen veya hükmen boğazlanması halinde etlerinin yenmesi helâl olur. Bunlardan balık türü su hayvanları ile kara hayvanlarından çekirgenin boğazlanması gerekmez. Bir hadiste Hz. Peygamber *"Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir"* (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41) buyurmuş, bir başka hadiste de boğazlanmaksızın ölen (meyte) hayvanlardan ikisinin, balık ve çekirgenin İslâm ümmetine helâl kılındığı bildirilmiştir (*Müsned*, II, 97).

Hanefîler suda yaşayan hayvanlardan sadece balık türünü helâl sayarken, diğer mezhepler yalnızca suda yaşayan diğer hayvanları da kural olarak helâl sayar ve boğazlanmasının gerekmediğini ifade ederler. Hem karada hem de suda yaşayan hayvanların hangi türlerinin helâl olduğu veya boğazlanmasının gerektiği fakihler arasında tartışmalı ise de bunlardan akıcı kanı olanların ancak boğazlanmakla helâl olacağı görüşü ağır basar. Av hayvanlarının usulüne uygun şekilde avlanması ve öldürülmesi çoğu zaman boğazlama hükmünde görülmekle birlikte, ele geçirildiğinde henüz yaşamakta olanların ayrıca boğazlanması da gerekli görülür.

Hayvanın kesim esnasında canlı olması ve ölümünün de bu kesim işlemi sonucu olması gerekir. Hayvanın kendiliğinden ölmüş olması (meyte) halinde eti haram olacağından kesim esnasında hayvanın canlı olması şartı üzerinde titizlikle durulursa da bu konuda farklı ölçüler benimsenir. Söz gelimi fakihlerin çoğunluğu kesim esnasında hayvanın hareket etmesi ve kanının akması gerektiğini söyler. Ebû Hanîfe'ye göre hayvanın yaşadığının bilinmesi, Ahmed b. Hanbel'e göre kanın akması yeterlidir. Hayvanın ölümünün bu kesim işlemi sonucu meydana gelmiş olması şartı da yukarıda zikredilen canlılık şartını tamamlar.

b) Hayvanı Kesenin Niteliği

Hayvanı kesen kimsenin akıl ve temyiz gücüne sahip, müslüman veya Ehl-i kitap olması, av hayvanı kesiyorsa ihramda olmaması, hayvanı Allah adına kesmesi gerekir. Kesen kimsenin kadın veya erkek olması fark etmediği gibi bâliğ olması da gerekmez. Allah adına kesmeyi kavrayacak ölçüde temyiz gücüne sahip olması genelde yeterli görülür. Bu konular arasında, Ehl-i kitap hükmündeki yahudi ve hıristiyanların kestiği hayvanların hükmü özel bir önem taşır.

Ehl-i Kitabın Kestiği Hayvanın Hükmü. Yahudi ve hıristiyanlar gibi esasında Allah'a inanıp peygamberine tâbi olup hak dine mensup iken zaman içinde bu hak yoldan uzaklaşan ve son hak peygamber Hz. Muhammed'e de inanmayan kimseler Ehl-i kitap olarak adlandırılmış, onlar müşrik ve

putperestlerden farklı tutularak kızlarıyla evlenme, yiyeceklerini yeme müslümanlara helâl kılınmıştır. Kur'an'da *"Bugün size temiz ve faydalı şeyler helâl kılındı. Kitap verilenlerin yiyecekleri size, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir"* (el-Mâide 5/5) buyurulur. Âyet genel bir ifadeye sahip olup domuz, şarap, meyte gibi hakkında özel yasak bulunan yiyecekler hariç, Ehl-i kitabın yiyip içtiklerinin tamamını kapsar. Bununla birlikte konuyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan tartışmaların bir kısmı hâlâ güncelliğini korur. Bunlardan birincisi, kimlerin Ehl-i kitap sayılacağı meselesidir. Kur'an'daki Ehl-i kitap tabiriyle ilk planda yahudi ve hıristiyanların kastedildiği açıktır. Birçok sapma bulunmakla birlikte temelde Allah inancını taşıdığı için Mecûsîler'i, Sâbiîler'i, Budist ve Brahmanlar'ı da Ehl-i kitap kapsamında sayan İslâm bilginleri mevcuttur.

Ehl-i kitabın boğazlama şeklinin sonucu etkileyip etkilemeyeceği de tartışmalıdır. İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre Ehl-i kitabın kestikleri ancak İslâm dininin öngördüğü boğazlama usulüne uyulması yani keskin bir aletle hayvanın boğazı kesilmesi şartıyla yenebilir. Aralarında Mâlikî fakihi İbnü'l-Arabî'nin de bulunduğu bir grup İslâm bilginine göre, Ehl-i kitabın kestiklerinin yenebilmesi için müslümanların kesim usulüne uymaları şart olmayıp, kendi dinlerine göre geçerli olması yeterlidir. Buna göre İslâm'a göre yenmesi helâl bir hayvanı bir hıristiyan veya yahudi kendi dinlerine uygun şekilde kesmiş veya öldürmüş ise bu hayvanın etinden müslümanlar da yiyebilirler. Dinlerine göre yenmez ise müslümanlar da yiyemezler. Öte yandan Ehl-i kitabın kesim esnasında Allah'ın adını anmaları (tesmiye) şart olmamakla birlikte hayvanın Allah'tan başka birinin adına kesilmesi halinde o hayvanın etinin yenmeyeceği görüşü hâkimdir.

c) Tesmiye

İslâm dininin özünü, Hz. Âdem'den bu tarafa devam eden tevhid inancı teşkil ettiğinden, bunun tabii gereği olarak her türüyle şirke karşı amansız bir mücadele verilmiştir. Bunun günlük hayatla ilgili bir sonucu da, hayvanların kesimi esnasında Allah'tan başkasının isminin anılmasının veya hayvanın Allah'tan başkası adına kurban olarak kesilmesinin ve bu şekilde kesilen hayvanın etinin yenmesinin yasaklanmış olmasıdır (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3). Kur'an'da haram kılındığı bildirilen dört tür yiyecekten biri de (meyte, akıtılmış kan ve domuz etinden sonra) Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlardır (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115). Bu ifadeyle ilk planda putlar adına kesilen ve putlara kurban edilen hayvanlar kastedilmekte, Allah'tan başka varlık ve güçlere kutsallık atfedilmesine

ve boyun eğilmesine karşı çıkılarak tek ve yegâne yaratıcının Allah olduğu ve yalnız ona ibadet edileceği fikri hâkim kılınmak istenmektedir. Hayvanın Allah'tan başkası adına kesilmesi yasağını da, İslâm'ın tevhid inancını korumada ve şirki önlemedeki bu titizliği çerçevesinde anlamak gerekir.

Müslümanların hayvanı keserken Allah'ın adını anmalarının şart olup olmadığı veya hangi ölçüde şart olduğu ise İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Konuyla ilgili olarak Kur'an'da *"Eğer Allah'ın âyetlerine inanıyorsanız, üzerine O'nun adı anılarak kesilenlerden yiyin"* (el-En'âm 6/118) ve *"Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin"* (el-En'âm 6/121) buyurulur. Ancak bu âyetlerde kastedilen hususun Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların yenmesini yasaklama ve müslümanın hayvanı Allah adına kesmesi ilkesi mi yoksa hayvan kesilirken Allah adının yani besmelenin telaffuz edilmesi mi olduğu tartışmalıdır. Zâhirîler her hâlükârda besmeleyi şart gördüklerinden hayvanı keserken besmeleyi unutan veya kasten terkedenin kestiğinin yenmeyeceği görüşündedirler. Başta Hanefîler ve Mâlikîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğu ise yukarıdaki âyetlerin lafzını da esas alarak hayvanın kesimi esnasında, unutulmadığı takdirde, besmeleyi şart olarak görür ve besmelenin kasten terkedilmesi halinde o hayvanın etinin yenmeyeceğini ifade ederler. Unutanın hükmen besmeleyi söylemiş sayılması Hz. Peygamber'in *"Ümmetimden yanılma, unutma ve zorla yaptıklarının sorumluluğu kaldırılmıştır"* (Buhârî, "Hudûd", 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17) hadisi sebebiyledir.

Başta İmam Şâfiî olmak üzere bir grup İslâm hukukçusu ise müslümanın hayvanı daima Allah adına keseceği, hayvanı keserken besmelenin farz ve şart olmayıp sünnet olduğu, ilgili âyetlerde putlar için kesilen hayvanlardan veya kendiliğinden ölen (meyte) hayvandan söz edildiği, bu sebeple hayvanı keserken besmeleyi kasten terkeden müslümanın kestiğinin de yeneceği görüşüne sahip olmuştur. Delil olarak da Hz. Peygamber'in müslümanın daima Allah adına kestiği, Allah'ın adını ansa da anmasa da kestiğinin helâl olduğu (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 183), keserken besmelenin söylenip söylenmediğinin bilinmemesi durumunda besmele çekip bu hayvanın etinden yenebileceği (Buhârî, "Tevhîd", 13; "Zebâih", 21; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 13, 19) yönündeki hadislerini esas alırlar. Bununla birlikte Şâfiîler'de de hayvanı keserken besmeleyi terketmek mekruhtur.

Tesmiye (Allah'ın adının anılması) veya besmele şartından maksat, hayvanın kesimi esnasında kesen kimsenin Allah'ın adını anmasıdır. "Bismillâhi Allahü ekber" demesi müstehap görülmüştür. "Bismillâh" demesi veya Allah'ın diğer isimlerinden birini dua maksadıyla olmaması şartıyla anması yeterli görülmüştür.

d) Kesimde Kullanılan Alet

Hayvanın kesiminde aslolan, hayvana eziyet etmeden, acı çektirmeden kanını akıtmaktır. Bu da ancak keskin bir alet kullanmakla mümkün olur. Bunun için de İslâm bilginlerine göre kesimde kullanılacak aletin gerekli yerleri kesecek ve kan akıtılacak ölçüde kesici olması yeterlidir; kesim aletinin demir, ağaç, taş vb. olması önem taşımaz. Eziyet verici kör bir aletle kesim yapmak mekruh görülmüştür.

Günümüzde dünyanın çeşitli yerlerinde kullanılan elektrik şoku, tabanca, karbondioksit gazı verme, başına çekiç veya tokmakla vurma, omuriliğine şiş sokma gibi tekniklerle öldürülen –henüz canlı iken boğazlanmadan- hayvanlar, öldüren müslüman ise Mâide sûresinin 3. âyetinde yenmelerinin haram olduğu bildirilen gruba girer. Çünkü hayvanın kesim işlemi esnasında canlı olması, ölümünün de bu kesim işlemi sonucu meydana gelmesi gerekir. Ancak bu tür bir uygulama hayvanın ölümüne yol açmayacak, sadece onun sakinleşmesini veya bayılmasını temin edecek noktada bırakılır ve daha sonra hayvan canlı iken usulüne uygun kesilirse eti yenir. Bununla birlikte yapılan işlemin hayvanın sinir sistemini tahrip edip hareket kabiliyetini iyice azaltıp damarlarındaki kanın akmasını engellememesine de dikkat etmek gerekir. Öldüren Ehl-i kitap'tan ise bir kısım fıkıhçılara göre onların dinlerinde yenen hayvanı müslümanlar da yerler.

e) Kesim Usulü

Hayvanların kesimi, ihtiyarî (hakikî) ve ıztırarî (hükmî) olmak üzere ikiye ayrılır. Eti yenen ehlî hayvanların boğazlanması normal şartlarda, hayvanın çenesi altından yemek ve nefes borusu ile kan taşıyan iki büyük damarının kesilmesi (zebh) veya develerde boğazla göğüsün birleştiği yere bıçak saplamak (nahr) suretiyle olur ve buna "ihtiyarî boğazlama" tabir edilir. Ebû Hanîfe bunlardan en az üçünün kesilmesini yeterli görürken Ebû Yûsuf yemek ve nefes borusuyla birlikte iki damardan birinin kesilmesi, İmam Muhammed ise her birinin çoğunun kesilmesi gerektiği görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelîler kan damarlarından ziyade yemek ve nefes borusunun kesilmesinin gereğini ifade ederken bir kısım fakihler dördünün de kesilmesi gerektiğini belirtirler. Boğazlamanın şekliyle ilgili bu ve benzeri tartışmalar neticede, hayvanın eziyet çekmeden ve uzun süre can çekiştirmeden ölmesini ve kanının da büyük oranda vücudundan atılmış olmasını sağlamayı hedef alır. Vahşi hayvanların veya ehlî olduğu halde yakalanamayan veya yatırılıp boğazlanması mümkün olmayan hayvanın herhangi bir şekilde

yaralanıp kanının akıtılması boğazlama yerine geçer. Hz. Peygamber'in de bulunduğu bir yerde kaçan ve yakalanamayan bir deve ok ile vurulmuş, Resûlullah da bunu tasvip ettiği gibi böyle durumlarda aynı şekilde davranılmasını emretmişlerdir (Buhârî, "Zebâih", 15-18; Müslim, "Edâhî", 4). Zaruret sebebiyle başvurulan bu usule de "ıztırarî boğazlama" tabir edilir.

Hayvanın kesimi esnasında sol yanı üzerine yatırılıp yönünün kıbleye çevrilmesi, kullanılan kesim aletinin keskin olması, hayvan yere yatırılırken ve kesilirken ona eziyet edilmemesi, hayvanın göreceği şekilde bıçak bilenmemesi, yerde fazla bekletilmemesi gibi hususlar tavsiye edilmiş, müslümanın her işinde olduğu gibi hayvanı keserken de en uygun ve güzel şekilde davranması ilkesi vurgulanmıştır.

f) Kesilen Hayvanın Karnından Çıkan Yavru

Kesilen bir hayvanın karnından çıkan yavru canlı ise ve yavru anne karnında oluşumunu tamamlamış konumdaysa kesilerek yenebilir. Organları tam gelişmemiş yavru ise yenmez. Yavrunun ölü olarak çıkması durumunda, yavrunun kesim işleminden önce öldüğü biliniyorsa yenmesi ittifakla haramdır. Yavrunun ölümünün annesinin kesimiyle olduğuna kanaat getirilirse fakihlerin büyük çoğunluğu bu yavrunun yenmesinin câiz olduğu görüşündedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen *"Annenin kesilmesi karnındaki yavrunun da kesilmesi demektir"* hadisini (Ebû Dâvûd, "Edâhî", 18; Tirmizî, "Et'ime", 2) delil alırlar. Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer'e göre, bu durumdaki yavru, canlı olarak çıkarılıp da kesilemediği için meyte hükmündedir.

g) Değerlendirme

Hayvanların kesimi konusunda İslâmî literatürde yer alan kural ve tavsiyeler, müctehid ve fakihler arasında yer alan tartışmalar esasen insanların yararlanması için yaratılmış bulunan hayvanların sağlıklı, güzel ve merhametli bir biçimde ve düzen içerisinde kesilmesini, tevhid akîdesine aykırı sapmaların da temizlenerek bu konuda İslâm ümmeti arasında belli bir geleneği oluşturmayı amaçlar. İnsan ilişkilerinin karmaşık bir hal aldığı, birbirini hiç tanımayan insanlar arasında cereyan eden, ticarî ve toplumsal hayatın giderek yaygınlaştığı, hayvanların kesiminin ve et ürünlerinin ayrı bir sanayi ve ticaret sektörü teşkil ettiği günümüz toplumlarında hayvanların kesimi konusunda yukarıda yer alan kural ve tavsiyelere uyulup uyulmadığını belirlemek veya denetlemek de oldukça zorlaşmıştır. Özellikle tavukların

kesiminde ve tüylerinin yolunmasında mezbahalardaki hayvan kesimlerinde seri üretim kaygısı sebebiyle mekanik kesime geçildiği ve bazı dinî kural ve tavsiyelerin terkedildiği de bilinmektedir. Bu tür olumsuzluklar, müslümanları dinî esaslara uygun kesimi sağlama yönünde iş birliği ve yatırım yapmaya veya en azından bu yönde kamuoyu oluşturmaya sevketmelidir. Bununla birlikte halkın büyük çoğunluğunun müslüman olduğu ülkelerde, aksine sağlam bir bilgi olmadığı sürece kesimin İslâmî kurallara uygun olduğu kanaatinin taşınmasının uygun olacağı, besmelenin kasten terkedilmesi halinde bile kesen kimse müslüman olduğu sürece kestiğinin yenebileceği şeklindeki Şâfiî mezhebinin görüşüyle amel edilebileceği söylenebilir. Batı toplumlarındaki müslümanların ise İslâmî kurallara göre kesim yönünde iş birliğine gitmeleri kaçınılmaz görünmektedir. Nitekim Yahudilik'te hayvanların kesimi konusunda hemen hemen İslâmî esaslara benzer bir usul öngörülmüş olduğundan Batı toplumlarında yahudiler bu konuda da ayrı bir sektör ve güç oluşturmuş, hemen hemen her ülkede kendi dinlerine uygun kesim ve üretim iş birliğine gitmişlerdir. Bununla birlikte bazı müctehidler Ehl-i kitabın, kendi dinlerine uygun bir şekilde kestiğinin yenebileceği görüşünde olduğundan onların görüşleri Batı toplumlarında bu konuda geçici bir çözüm olarak düşünülebilir.

C) Av ve Avlanma

Avlama dar ve teknik anlamda, tabiatı itibariyle yabanî, insandan kaçan ve normal yollarla elde edilemeyen eti yenen hayvanı yakalamayı ifade etmekle birlikte geniş anlamda etlerinin yenmesi helâl olmayan hayvanların eti dışındaki cüzlerinden yararlanma amacıyla yakalanmasını da kapsar.

Bundan önceki ana başlık altında verilen bilgilerden, İslâm dininde etinin yenmesi helâl olan ve olmayan hayvanların türleriyle ve dinen etleri yenilebilen kara hayvanlarının kesimiyle ilgili birtakım özel hükümlerin bulunduğu bilinmektedir. Helâl olan türdeki bir kara hayvanının etinin yenebilmesi hususunda temel kural, onun dinî usule göre boğazlanmış olmasıdır. Aynı kuralın av hayvanlarına da uygulanması, yani av yoluyla elde edilen hayvanın etinin böyle bir boğazlama işlemi yapılmaksızın yenmesine müsaade edilmemesi gerekirken, bu konuda ihtiyaca dayalı bir kolaylık getirilmiş, av hayvanları belli durumlarda bu kuraldan istisna edilmiştir. Aşağıda detayları ile görüleceği üzere av hayvanı ele geçirildiğinde henüz hayatiyeti sona ermemişse yine boğazlama işleminin yapılması gerekir. Aksi halde bu hayvanın etini yemek helâl olmaz.

a) Avlamanın Dinî Hükmü

İslâm dini, fert ve toplum hayatına sadece gerekli ve zorunlu gördüğü müdahaleleri yapmış, herhangi bir olumsuz gidiş ve sonuç olmadığı sürece insaların yapıp ettiklerine bir kısıtlama getirmemiştir. Bunun için de günlük hayatı oluşturan davranışlarda helâl ve mubah oluş asıl, haramlık ve kısıtlama ise istisnaî bir durum olarak görülür. Avlanma da böyledir. İnsanlar öteden beri gıda temini ya da bazı hayvanların deri ve kıl gibi cüzlerinden yararlanmak için avlama yoluna başvurmaktadır. Din de bu konuda helâl ve serbest oluşu esas almış, gerekli düzenleme ve kısıtlamayı toplumların örf ve ihtiyacına bırakmıştır. Kur'an'da yeryüzünde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığının (el-Bakara 2/29), göklerde ve yerde bulunan varlık ve imkânların Allah'ın bir lutfu olarak insanın emrine verildiğinin (el-Câsiye 45/13) ifade edilmesi, ayrıca avlamanın ilke olarak helâl olduğunun bildirilmesi (el-Mâide 5/94-96) böyle bir anlam taşır.

Kur'an ve Sünnet insanın başı boş bırakılmadığını vurgulamış, amaçsız ve anlamsız davranışları yermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde merhamet duygularını yitirenler için ağır ifadeler kullanılmıştır. İslâm rahmet ve merhamet üzerine kuruludur. Yeryüzündeki bütün mahlûkata karşı şefkat ve merhamet beslenmesini, Allah'ın yarattığı fıtratın ve güzelliklerin korunmasını emreder. Bu sebeple, hiçbir fayda sağlamaya yönelik olmayan ve sırf hayvanlara eziyet vermek ve bu yolla eğlenmek için yapılan avlama İslâmî ilkelerle bağdaşmaz. Nitekim Peygamberimiz bir hadîs-i şeriflerinde şöyle bir uyarıda bulunmuştur: *"Kim bir serçe kuşunu boş yere öldürürse, o kuş kıyamet günü Allah'a şikâyette bulunarak der ki: Yâ rabbi! Falanca kişi hiçbir yarar gözetmeden beni boş yere öldürdü!"* (*Neylü'l-evtâr*, VIII, 155-156). Başka bir hadislerinde de Resûl-i Ekrem canlı bir varlığın hedef edinilmesini yasaklamıştır (Buhârî, "Zebâih", 25; Müslim, "Sayd", 58).

Eti yenen hayvanların eti için, eti yenmeyen hayvanların ise deri, kıl ve diş gibi cüzlerinden yararlanmak ya da zararlarından kurtulmak için avlanması kural olarak câiz görülmüştür. Normal şartlara göre verilmiş bu hüküm, ilgili ve yetkili merciler tarafından çevrenin ve hayvan neslinin korunması için gerekli tedbirleri almasına ve bazı kısıtlamalar getirmesine engel teşkil etmez. Çünkü bu, câiz ve mubah bir davranışın normal şartlardaki hükmünü açıklamakta olup İslâm hukukçuları kamu yetkililerine câiz ve mubahta tasarruf yapma hakkı tanırlar. Bunun yanında spor ve benzeri amaçlarla ava çıkmak da câiz görülmüş, fakat bazı bilginler asıl amacın dışına çıkıldığı ve merhamet duygularını incittiği için bunu mekruh görmüşlerdir.

Bir yarar gözetmeksizin ve hayvanlara eziyet için avlamak ise câiz değildir. Yine, başkalarına zarar veren bir yolla yapılan av da İslâm dininin genel ilkelerine göre yasak fiillerden sayılmıştır. Bu tür avlama için fıkıh eserlerinde daha çok insanların mallarına, özellikle arazi ve mahsullerine zarar verme durumları örnek gösterilmişse de tabiatın ve hayvan neslinin korunması, zamansız avlanmanın hayvanların üreme ve gelişmesinde yol açacağı olumsuzlukların önlenmesi amacıyla konan sınırlamalara uyulmamasını da bu çerçevede düşünmek gerekir. Nitekim ilk bakışta hac ibadetine has bir düzenleme gibi görünürse de, İslâm'daki Mekke havalisinin bitki ve hayvanları ile ilgili koruyucu hükümlerin çevre bilincini yerleştirmeye yönelik hikmetler de içerdiği gözden uzak tutulmamalıdır. Harem bölgesi için getirilen kısıtlamaların, bu bölgeyi âdeta örnek bir "millî park" haline getirmeyi amaçladığı da söylenebilir.

b) Şartları

Kur'ân-ı Kerîm'de, özellikle de Hz. Peygamber'in sünnetinde müslümanın yararlanabileceği avın belirli nitelikleri taşıması gerektiğine dair bazı hükümler yer almıştır. Avlama konusunun etlerinin yenmesi helâl yahut haram sayılan hayvanlara ve etlerinin yenmesi helâl olanların boğazlanma usulüne ilişkin hükümlerle sıkı bir ilişkisi bulunduğundan, İslâm bilginleri bu hükümleri birlikte göz önüne almışlar, bunların ışığında müslümanın yararlanabileceği ve özellikle etini yiyebileceği av konusunda aranacak şartları belirlemeye çalışmışlardır. Fakihler bu şartlardan bazılarında fikir birliği etmişler, bazılarında ise delil farklılığı sebebiyle farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu itibarla avlanacak ve av hayvanlarından yararlanacak şahısların fıkıh kültüründeki bu hükümleri bilmesi gerekir.

Avlama yoluyla elde edilen bir hayvanın etini yemenin helâl olması için bazı şartlar vardır. Bunları üç grupta toplamak mümkündür:

1. Avcı ve Avlama Şekli ile İlgili Şartlar

Avlanan bir hayvanın etinin yenebilmesi için avcı ile ve avlanma şekli ile ilgili şartlar beş madde halinde ele alınabilir:

a) Av yapan kişinin, dinen hayvan kesimine ehil olması gerekir. Bu sebeple, temyiz gücüne sahip müslüman bir kişinin yaptığı av bütün İslâm bilginlerine göre helâldir. Akıl hastası ve gayri mümeyyiz küçük gibi temyiz gücünden yoksun olan kişilerin avladığı hayvanın eti Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre helâl değildir. Hanefî mezhebinde de temyiz gücü esas

olmakla birlikte, besmeleyi bilen ve av fiiline yönelen gayri mümeyyiz küçüğün, akıl hastasının ve sarhoşun avladığı hayvan yenebilir. Şâfiîler'e göre ise avlayanın temyiz gücüne sahip olması şart değildir.

Ehl-i kitabın avladıkları yenir. Buna karşılık putperestlerin ve mürtedlerin (İslâm dininden çıkanlar) avladığı hayvanın yenmesi câiz değildir. Avladığı yenmeyen kişilerle avlanma ehliyetine sahip kişilerin ortaklaşa avladıkları avın da eti yenmez.

b) Avcının ava niyet etmiş veya avın üzerine avcı hayvanın salınmış olması gerekir. Bu şart gerçekleşmemişse, meselâ avlanması câiz bir hayvan deneme atışı veya gelişigüzel yapılan atış ile vurulmuş ise, veyahut av köpeği kendi başına avın üzerine gidip onu öldürmüşse, bu av helâl olmaz. Fakat avcı hayvan kendi başına avın üzerine gider, avcı da hemen Allah'ın ismini anar ve onu ava doğru kışkırtırsa Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre bu helâldir. Bu durumda avcı hayvan takdiren sahibi tarafından salınmış sayılır. Mâlikî ve Şâfiîler'de -sahih bulunan görüşe göre- böyle bir avın yenmesi helâl değildir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi eserlerinde, bu şart avcının avı görmüş, yerini belirlemiş olması şeklinde detaylandırılmıştır.

c) Avlananın silâhını kullanırken veya avcı hayvanı salarken Allah'ın ismini anması gerekir ve bile bile bunu terketmemesi gerekir. İslâm bilginleri av esnasında Allah'ın ismini anmanın dinî bir görev olduğunu kabul etmekle birlikte, bu görevin bağlayıcılık derecesi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı hadis bilginleri ve müctehidler avcının her hâlükârda besmele çekmesini şart görmüş, ister kasten ister unutarak besmele çekilmemişse o avı yemeyi helâl saymamıştır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre avcının besmeleyi unutmasının, tıpkı hayvanın kesim işleminde olduğu gibi, mahzuru yoktur. Besmele çekmeyi unutan avcı, hükmen besmele çekmiş sayılır.

Avlanma esnasında besmeleyi kasten terkeden kimseye gelince, Hanefîler'e göre, *"Allah'ın ismi anılmadan kesileni yemeyiniz"* (el-En'âm 6/12) meâlindeki âyetin kapsamı gereği, kasten besmeleyi terkedenin avladığı hayvanın eti yenmez. Mâlikî mezhebinde yaygın olan ve muteber sayılan görüş de budur. Yine Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ikinci bir görüş bu yöndedir. Şâfiîler bu âyeti "Allah'tan başkası adına kesilen" şeklinde yorumlayarak ve konu ile ilgili hadislere dayanarak besmelenin kasten terkedilmesi durumunda da avlanan avın yenebileceğini ileri sürerler. Hayvanların kesiminde olduğu gibi avlanma konusunda da Şâfiî mezhebinin bu görüşünün getirdiği kolaylıktan yararlanılabilir.

d) Avcı silâhını attıktan veya avcı hayvanı av üzerine saldıktan sonra ve yaralanan avı elde etme esnasında başka bir işle uğraşmaması gerekir. Avlanma esnasında avcının yapması gereken, vurulan avı kovalamak ve yakalamaktır. Zira yaralanan ava hayatiyeti sona ermeden yetiştiğinde dinî usulüne göre onu boğazlaması şarttır. Bu işte ihmalkâr davranır da av tabii seyrinde ölürse bu avın eti yenmez.

e) Kara hayvanı avlayan kişinin o esnada hac ve umre için ihrama girmiş durumda olmaması gereklidir. Kur'an'da, *"İhramda bulunduğunuz sürece kara avı haram kılındı"* (el-Mâide 5/96) buyurularak ihramlının kara avcılığı yasaklanmıştır. Ancak, ihramlı olan birisinin avlanması halinde, avladığı avın hükmü hususunda fakihler ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ebû Sevr bu avı, ihramda olmayanın yemesini câiz görmüş, İmam Mâlik ise bu avı meyte (murdar) kabul ettiğinden yenmesini helâl saymamıştır. Deniz avcılığına gelince, *"Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere (yararlanmanız için) deniz avı yapmak ve onu yemek size helâl kılındı"* (el-Mâide 5/96) anlamındaki âyetin açık ifadesi gereği, ihramlı halde iken deniz hayvanlarını avlamak yasak değildir.

2. Avlanacak Hayvanla İlgili Şartlar

Avlanacak hayvanla ilgili şartlar da birkaç maddede toplanabilir:

a) Avlanmayla elde edilen hayvanın yenebilmesi için eti yenen bir hayvan olması gerektiği açıktır. Hangi hayvanların etinin yenmesinin helâl olduğu, bir üstteki ana başlık altında ayrıntı ile ele alındığı gibi, fakihler arasında hayli farklı görüş ve yaklaşımlara konu teşkil etmektedir. Eti yenmeyen hayvanların deri, kıl ve kemik gibi cüzlerinden yararlanmak veya zararlarından korunmak için avlanması câizdir.

b) Avlanan hayvanın tabiaten vahşî hayvan türünden olması gerekir. Deniz hayvanlarından balık ve türlerinin, kara hayvanlarından evcil olmayıp etinin yenmesi helâl olanların avlanma usulüyle elde edilmesinin ve yenmesinin câiz olduğunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Evcil hayvanlar normal kesim usulüne tâbidir. Aslen evcil olup da sonradan yabanîleşenlerin avlanması ise ihtilâflıdır. Mâlikîler dışındaki mezheplere göre, yakalanıp boğazlanması mümkün olmayan evcil hayvanların avlanması câizdir. Mâlikî mezhebine göre ise, bu tür hayvanların avlanarak yenmesi helâl değildir.

c) Avlanılan hayvanın kesimden önce ölmesi halinde, ölümünün bu avlanmadan olması gerekir. Bu yüzden değil de başka bir sebeple ölürse, eti yenmez. Yaralandıktan sonra suya düşerek boğulan veya yamaçtan düşüp

ölen hayvanın durumu da aynıdır. Yaralanan hayvanın yere düşme ve çarpma sonucu ölmesi ise, avlanma sonucu ölme sayılır. Bu itibarla avcı yaraladığı avı bir süre bulamasa da, sonra bu avı ölü olarak bulsa, bu durumda avın helâl olması için üç şart gereklidir: a) Avcı, bulduğu avın suda boğularak ya da bir yardan yuvarlanarak öldüğü tereddüdünü taşımamalıdır. b) Bulunan hayvanın bir başkasının yaralamadığını veya başkasının avcı hayvanı tarafından avlanmadığını, kendisi tarafından avlandığını bilmelidir. c) Avlanılan hayvan bozulmamış ve sağlığa zararlı hale gelmemiş olmalıdır. Eğer pis koku yayacak, sağlık açısından sakıncalı olabilecek duruma geldiyse, yenmesi helâl olmaz.

d) Avlanan hayvan yaralı olarak ele geçirilir ve kesme imkânı da bulunursa, usulüne uygun olarak kesilmelidir. Buna imkân varken avcının kusur ve ihmali yüzünden kesilmezse, eti yenmez. Çünkü ihtiyarî boğazlama imkânı bulunduğu sürece ıztırarî boğazlama geçerli olmaz. Avcı, avladığı hayvana henüz ölmeden yetişmişse durumuna bakılır:

Şayet av, hayatiyetini yitirmiş de boğazlanmış hayvanın durumuna benzer bir canlılık belirtisi taşıyorsa, meselâ karnı yarılıp iç organları dışarıya fırlamış ise veya av köpeğinin öldürücü darbesine mâruz kalmışsa, artık hükmen ölü sayılır ve boğazlamaya gerek olmaksızın yenebilir. Şâfiîler'e göre bu durumda hayvanı rahatlatmak için boğazını bıçakla kesmek müstehaptır; fakat böyle yapılmadan ölse de etini yemek helâldir. Bu durumdaki hayvan suya düşmüş olsa da eti yenebilir, zira boğularak ölmüş sayılmaz.

Şayet av henüz hayatiyetini yitirmemiş ise boğazlanması gerekir. Kasten veya ihmal ile boğazlama terkedilirse, bu hayvan "meyte" hükmündedir, yenmesi helâl olmaz. Eğer bıçak bulunmaması veya vaktin yeterli olmaması gibi bir sebeple boğazlanamamışsa, Hanefî mezhebindeki görüşe göre yenmez; fakat istihsanen yenebileceğine hükmedilmiş ve bu görüş daha sağlam bulunmuştur. Şâfiîler ve Hanbelîler ise bu durumda boğazlanmayan hayvanın hükmü hakkında avcının kusurlu olup olmamasını esas almışlardır. Şayet avcının bir kusuru yoksa, meselâ bıçağa uzanırken veya boğazlama vaziyeti alırken hayvan ölmüşse, eti yenebilir. Fakat avcı kusurlu ise meselâ bıçağı yoksa yahut yanlışlıkla bıçağın sırtını sürmüşse ve bu yüzden boğazlama işlemi yapılamadan ölmüşse, eti yenmez.

3. Av Aleti ile İlgili Şartlar

Av ya av tüfeği, ok, mızrak gibi yaralayıcı ve öldürücü bir aletle ya da köpek, atmaca, şahin gibi bu iş için eğitilmiş hayvanlarla yapılır. Av yaparken kullanılacak bazı vasıtalara Kur'an ve Sünnet'te özetle işaret edilmiş, fıkıh eserlerinde ise bu vasıtalarda aranan özellikler konusu ayrıntı ile ele alınmıştır. Avlanmada kullanılacak vasıtalar, silâhlar ve hayvanlar olmak üzere iki kısma ayrılır:

a) Silâhla Avlanma

Silâh kapsamına giren avlanma aletlerinin özellikleri ve bunlara bağlanan hükümler ana hatları ile şöyledir:

1. Avlanmada kullanılan silâhın, avın bedenini parçalayıcı (kesici, delici) özellikte olması ve vücuduna nüfuz etmesi gerekir. Meselâ tüfekle atılan saçma ve kurşunun durumu böyledir. Avcı, avı vurduktan sonra kesmek için yetişemese de av, yara aldığı ve üzerine Allah'ın ismi anılmış sayıldığından boğazlanması gerekmez. Bununla birlikte ateşli silâhların icadından sonra, konu etrafında bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve bir kısım Hanefî ve Mâlikî fıkıh bilgini kurşunun yakıcı özelliğini esas alarak bu yolla yapılan avın yenmesini -eğer ölmeden yetişilip boğazlanamamışsa- câiz görmemiş ise de bu görüş kuvvetli bulunmamaktadır.

2. Ava atılan bıçak ve kılıç darbesi onun bir organını vücudundan ayırırsa av yenir. Çünkü bu şekilde avda bir yaralama meydana gelmiştir ve bu onun boğazlanması gibidir. Vurulan kılıç, bıçak vb. aletlerin avı sadece yaralaması halinde de av boğazlanmış sayılır ve etini yemek helâldir. Ancak daha önce belirtildiği üzere av ele geçtiğinde henüz hayatiyetini koruyorsa ayrıca boğazlanması gerekir.

3. Taş, sopa ve benzeri cisimlerle av yapılması delici özelliğinin bulunmaması yönünden bakıldığında câiz görülmemiş, bu cisimlerin delici bir etki ile hayvanı yaralaması veya öldürmesi durumunda ise avın yenebileceği kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in bu konudaki şu hadisi bu ayırıma esas olmuş ve fakihlerin görüşlerini yönlendirmiştir: Sahâbeden Adî b. Hâtim mi'râd denilen bir ucu keskin-delici, diğer ucu küt bir aletle yaptığı avın hükmünü sorduğunda Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: *"Eğer keskin yeri ile vurduysan ye, küt tarafı ile vurduysan yeme, çünkü o vekîzedir (darbe ile vurulup öldürülmüştür)."* O devirde mi'râd diye anılan aletin nitelikleri hakkında bilginler farklı açıklamalar yapmışlarsa da, hadisteki gerekçenin,

Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Mâide 5/3) "mevkûze" diye anılan (darbe ile öldürülmüş) hayvanların yasaklanma gerekçesi ile aynı paralelde olduğu anlaşılmaktadır. Kesici, delici, parçalayıcı özelliği olmayan cisimle bile olsa, hayvanın ölmeden ele geçirilip usulünce boğazlanması halinde yenmesi ise helâldir.

b) Avcı Hayvanla Avlanma

Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Allah'ın size öğrettiğinden avcı haline getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın (besmele çekin)"* (el-Mâide 5/4) buyurularak avcı hayvan ile avlanmanın câiz olduğu bildirilmiştir. Bu âyetin ve bazı hadislerin ışığında belirlenen avcı hayvanların özellikleri ve bunlara bağlanan hükümler ana hatlarıyla şöyledir:

1. Avcı hayvan olarak köpeğin kullanılmasının cevazında fakihler arasında görüş birliği vardır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre kaplan gibi yırtıcı dört ayaklı hayvanlar ile şahin gibi yırtıcı kuşlardan da avcı hayvan olarak yararlanılabilir. Bazı fakihler ise âyetteki ifadeyi köpek türüne has bir müsaade olarak anladığından aksi görüştedir. Ebû Yûsuf başkası adına avlama özelliği bulunmadığı gerekçesi ile aslan ve ayının avcı hayvan olarak kullanılamayacağına hükmetmiştir. Öte yandan, bizâtihi pis sayıldığı için domuzdan avlanmada yararlanılması câiz görülmez.

2. Avlamada kullanılacak hayvanın av için eğitilmiş olması gereklidir. Bunun bilinmesi ise, köpek ve benzeri hayvanların eğitilmiş olmaları, yakaladıkları avdan yememeleriyle, kuşların eğitilmiş olmaları da av üzerine salındığında gitmesi, geri çağırıldığında gelmesiyle olur.

3. Fakihlerin çoğunluğuna göre avcı hayvanın yakaladığı avı, ondan yemeksizin sahibine getirmesi gereklidir. Şayet tutmuş olduğu avdan yerse kendisi için tutmuş olur ki, bu avın eti helâl olmaz. Bir hadiste de böyle buyurulur (Buhârî, "Zebâih", 2; Müslim, "Sayd", 2-3). Hanefîler yırtıcı kuşlar ile yapılan avda bu şartı aramazlar. Mâlikî mezhebine ve Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen ikinci görüşe göre av hayvanının yakaladığı avdan yemesi, bu etin yenmesine engel değildir.

4. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre avcı hayvan avını yaralayarak öldürmüş olmalıdır. Şayet boğarak veya sert bir darbe ile öldürmüş ise bu avın eti yenmez. Şâfiîler'e göre ise, eğer av hayvanı avının üzerine yüklenip ağırlığı ile onu öldürmüşse bu avı yemek câizdir.

5. Avcı hayvan sahibi tarafından av için salıverilmiş olmalıdır. Sahibi tarafından salıverilmeksizin kendiliklerinden yakaladıkları hayvanın eti yenmez. Ancak Hanefîler'e göre hayvanın belirli bir av için salıverilmesi şart olmayıp, av için salıverilmiş olması yeterlidir.

6. Avcı hayvana av esnasında eğitilmemiş başka bir hayvan ortak olmamalıdır. Birkaç avcı köpeğin birlikte avladıkları avın yenmesinde ise sakınca yoktur.

III. İÇECEKLER

İçecekler kelimesi, sözlük anlamı itibariyle içilebilen bütün sıvı maddeleri kapsamakla birlikte, hem dinî literatürde hem de örfî kullanımda, içilmesi din tarafından yasaklanan veya dinî hükmü tartışmalı olan sarhoş edici sıvı maddelerin özel adı olmuştur. Fıkıh eserlerinde genellikle bu konuya ayrılmış bölüm de "el-eşribe" başlığını taşır. Türkçe'de de "içki" deyince aynı anlam, yani içilmesi dinen yasak olan sarhoş edici alkollü sıvı maddeler anlaşılır. İçkiyle bazı yönlerden benzerliği bulunan sigara ve uyuşturucu maddeler de ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi bulunan ve hemen hemen bütün dönem ve toplumlarda görülen içki alışkanlığı ve bağımlılığı, Kur'an'ın nâzil olduğu dönem Hicaz-Arap toplumunda da büyük ölçüde yaygındı. İslâm dini, insanlığa yol göstermeyi, onları zulüm, sapma ve kötülüklerden uzaklaştırıp huzur ve düzene kavuşturmayı amaçlayan bir rahmet dini olduğundan sarhoşluk veren içkileri açık ve kesin bir dille yasaklamış, insanı bu kötü alışkanlık ve bağımlılığa karşı aklı ve iradesi ile vereceği mücadelede yalnız bırakmayıp ona destek ve dayanak olmuştur.

Kur'an'da insan yeryüzündeki en değerli varlık türü olarak nitelendirilmiş ve ona diğer varlıklar arasında ayrı bir kabiliyet ve yetkinlik verildiği belirtilmiş, insanın beden ve ruh sağlığının korunması, onun dünyevî ve uhrevî mutluluğu İslâm'ın en başta gelen hedefi olmuştur. Bu yüzden dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması İslâm'ın beş aslî ilkesi sayılmış, bunu sağlamaya yönelik olarak Kur'an ve Sünnet'te birtakım emir ve yasaklar getirilmiştir. İslâm'ın, sarhoşluk veren, aklî ve ruhî dengeyi bozan, sinir sistemini uyuşturan maddelerin kullanımını haram kılması ve bu alanda birtakım cezaî müeyyideler koyarak insanları bunlardan uzak tutmaya çalışması böyle yüce bir anlam taşır.

Kur'an'da bu konuyla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan şarap ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?"* (el-Mâide 5/90-91). Bu âyet içki konusunda nâzil olan en son âyettir. İçki kullanımı o dönem Arap toplumunda çok yaygın olduğu için, Kur'an bu konudaki yasaklamayı insanları buna hazırlayarak tedrîcî bir surette getirmiştir. Hz. Âişe'nin değerlendirmesine göre, içki yasağının birden bire değil de tedrîcî olarak hükme bağlanmış olması, kökleşmiş bir âdet olan bir hususa ilişkin olan bu yasağın herhangi bir hoşnutsuzluk, bir direnç ve itiraz görmeden kolayca kabul edilip yerleşmesini sağlamıştır. Daha önce inen âyetlerde (el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43) açık ve kesin bir yasaklama üslûbunun kullanılmayıp sadece büyük günah olduğunun belirtilmesi ve sarhoşken namaz kılınmamasının istenmesi bu sebepledir. Toplumda Allah'a iman, İslâm'ın daima her şeyin en iyi ve doğrusunu isteyeceğine, kötü ve çirkin şeyi de yasaklayacağına güven tam olarak yerleşince bu konuda yukarıdaki kesin yasak nâzil olmuştur. Hz. Peygamber de, *"Her sarhoşluk veren şey hamrdır (şarap), her hamr da haramdır"* (Buhârî, "Edeb", 80; Müslim, "Eşribe", 73), *"Çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır"* (Tirmizî, "Eşribe", 3; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5) sözleriyle bu yasağın özü ve kapsamı konusuna açıklık getirmiştir.

Kur'an'ın temel ilke ve yasaklarını, Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarını kavrayıp içinde yaşadıkları topluma aktaran İslâm bilginleri içki yasağının mahiyeti, kapsamı ve amacı üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuş, böylece İslâm kültür tarihi içinde bu konuda zengin bir bilgi birikimi ve literatür oluşmuştur. İslâm hukukunda, gerek şarabın gerekse diğer sarhoş edici alkollü içkilerin adlandırılması, yapımı, içilmesi, başka alanlarda kullanımı, dinen pis (necis) olup olmadığının tartışılması da bu zengin birikimin bir yönünü teşkil eder.

İslâm hukukçularının "hamr" (şarap) kelimesinin sözlükteki anlam çerçevesiyle ilgili dil tartışmaları, sonuç itibariyle Kur'an'daki hamr yasağının kapsamını ve içki yasağının dayandığı delili belirlemeyi hedef alan metodolojik bir tartışma hüviyetindedir. Fakihlerin önemli bir kısmı, yukarıda zikredilen hadisten de hareketle, azı ve çoğu sarhoş eden her türlü içkiye, hangi maddeden üretilirse üretilsin, hamr deneceği, âyetteki hamr yasağının bu tür içkilerin hepsini kapsadığı görüşündedir. Şâfiîler'in çoğunluğu ile Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ve bazı Mâlikîler sadece üzümden elde edilen sarhoş edici içkiye hamr denmesinin doğru olacağını söylerler.

Ebû Hanîfe'nin görüşü de bu merkezdedir. Ancak adlandırmayla ilgili bu görüş ayrılığı, üzümden elde edilen şarapla diğer içkilerin haramlığının hangi delile ve metoda dayandığına açıklama getirmesi yönüyle önemlidir. Birinci gruba göre bütün sarhoş edici içkiler Kur'an'ın açık ve kesin hükmüyle yasaklanmışken, ikinci grup Kur'an'da sadece şarabın haram kılındığı, diğerlerinin ise Hz. Peygamber'in açıklamasıyla ve şaraba kıyas edilerek haram olduğu görüşüne sahiptir.

Yukarıda özetlenen görüş ayrılığı şarapla diğer içkilerin haramlığı arasında amelî yönden olmasa da inanç yönüyle bir derece farklılığı meydana getirmektedir. Zira İslâm bilginleri "hamr"ın haram olduğu ve bu hükmü inkâr edenin küfre düşeceği hususunda fikir birliği içinde olmakla birlikte, hamr olarak nitelendirilemeyecek içkilerin haramlığını inkârın müeyyidesi (Ehl-i sünnet'e göre) sadece günahkâr olmaktır. Buna göre, birinci grubun görüşü esas alındığında, sarhoş edici herhangi bir içkinin haramlığını inkâr eden kişi, ikinci grubun görüşü esas alındığında ise sadece üzümden yapılmış şarabın haramlığını inkâr eden kişi küfre düşmüş olur.

Hanefî ekolü de dahil bütün fıkıh mezheplerinde hâkim ve ağırlıklı görüş sarhoş edici özelliği bulunan bütün içki türlerinin haram olduğudur. Çünkü sarhoşluk veren içkiler zamanla alışkanlık meydana getirip bağışıklığa yol açmakta, azı içen giderek çoğa yönelmekte, alışkanlık arttıkça aynı miktar etkili olmadığı için de kişi giderek miktarı arttırmaktadır. Gerçekte az içmek, kişiyi sonuçta kronik alkolikliğe götüren tehlikeli yolun başlangıcı niteliğindedir. Bu sebeple, içkiyi önlemenin en etkili yolu, azının da çoğu gibi yasaklanması olmuştur. Nitekim fıkıh usulünde içkinin haramlığı, "sarhoş etmesi" gibi kişiden kişiye değişebilen sübjektif bir etki ve sonuca değil "sarhoş edici olması" gibi objektif bir ölçüye bağlanmıştır. Bu sebeple de kişinin, sarhoş olmasa bile sarhoş edici özelliği bulunan alkollü içkiyi ne miktar olursa olsun içmesi haram kabul edilmiştir.

Fıkıh kültüründe, içkiyle mücadelede etkili olunup sonuç alınabilmesi için içki kullanım ve alışkanlığına yol açabilen veya destek veren dolaylı ve yardımcı fiillerin de, çoğu zaman içki yasağı kapsamında mütalaa edildiği ve aradaki bağın kuvvetine göre mekruh-haram çizgisinde bir nokaya yerleştirildiği görülür. Nitekim şarabın hukuken muteber olmayan bir mal ve necis bir madde sayılması, sarhoşluğun ağır bir suç kabul edilip cezalandırılması, içki ticaretinin yasaklanması, içki ile tedavinin kabul edilmemesi, hatta içki meclisinde bulunmanın bile kınanması İslâm'ın insanlığı içki tutkunluğundan kurtarma ve toplumda içkinin kökünü kazıma çabasının uzantılarıdır.

Hz. Peygamber bir hadislerinde içkiyi üretenin, ürettirenin, içenin, taşıyan ve taşıtanın, dağıtanın, satanın, bundan gelir elde edenin, satın alanın, ikram edenin ve parasını yiyenin lânetlendiğini bildirerek bu grup insanları ağır bir şekilde kınamıştır (Ebû Dâvûd, "Eşribe", 2; Tirmizî, "Büyû'", 58; İbn Mâce, "Eşribe", 6). İslâm âlimlerinin çoğunluğu da, bu hadisten ve masiyeti işlemekte kimseye yardımcı olunmaması ilkesinden (el-Mâide 5/2) hareketle, şarap üreten kimseye üzüm satma da dahil, içki üretim ve tüketimine yardımcı olmayı doğru bulmazlar. Hanefî hukukçular ise masiyet ve günah olan şeyin içki üretme ve içme fiili olduğunu, buna doğrudan yol açmayan fiillerin, arada kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi kurulamadığı sürece, ayrı bir zeminde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedirler. Ancak Hanefî fakihlerinin tamamıyla hukuk mantığı ve tekniğiyle alâkalı bu yaklaşımları, onların içkiyle mücadele konusunda diğer fakihler ölçüsünde bir hassasiyete sahip olmadıkları anlamına gelmez. Nitekim bütün fakihler, Hz. Peygamber'in üzerinde içki bulunan sofraya oturulmasını yasaklayan hadisinden de (Ebû Dâvûd, "Et'ime", 18; Tirmizî, "Edeb", 43) hareketle, müslümanın içki meclisinde bulunmaması, her durum ve şart altında içkiye karşı tavır alması, bulunduğu mecliste içki içilmesini önlemeye çalışması, buna gücü yetmiyorsa o tür toplantıları terketmesi gereğinden söz ederler. Bu da, toplumda içkiyi önleme, yeni yetişen nesillerin kötü örneklerle karşılaşmasını en aza indirme yönünde alınmış etkili bir tedbirdir.

İçkinin tedavi amacıya kullanımında da benzeri bir yaklaşım sergilenir. Hz. Peygamber, şarabın ilâç ve tedavi olarak kullanımı sorulduğunda *"O ilâç değil derttir"* (Müslim, "Eşribe", 3; Ebû Dâvûd, "Tıb", 11) buyurmuş, bundan hareketle İslâm bilginleri de sarhoşluk veren içkilerin tedavi amacıyla içilmesini câiz görmemişlerdir. Ancak bu hüküm normal durumlara göredir. Alkollü maddelerin ilâç yapımında kullanılması ise ayrı bir konudur ve kural olarak câizdir. Burada söz konusu olan içkinin tedavi amacıyla içilmesidir. Bununla birlikte başka türlü bir ilâç bulunamadığı, içkinin de ilâç olarak tedavi edici olacağı tıbben kesinlik kazandığı durumlarda, tedavi için ilaç olarak kullanılması zaruret hükmünü alır; belirtilen amaçla sınırlı olmak üzere ve geçici bir süre için câiz görülebilir. Fakat insanın bu konuda birtakım bahanelere tutunmaya ve kendine gerekçe üretmeye eğilimli olduğunu, bu konuda gerçekçi ve samimi davranmasının da çok zor olduğunu gözden uzak tutmamak, bunun için de uzmanlığına ve dinî inançlara saygılı olduğuna güvenilen tıp doktorlarının bilimsel kanaatlerini esas almak gerekir.

İslâm'ın içkiyle mücadele kararlılığının tabii bir sonucu olarak, şarap ve diğer içkiler İslâm fıkhında hukuken korunmaya değer (mütekavvim) mal

sayılmamış, dolayısıyla bunların alınıp satılması, akde ve mülkiyete konu olması hukuken tanınmamıştır. Alkollü maddelerin ilâç yapımında, temizlik, yakıt vb. amacıyla kullanımı halinde ise hükmünün farklı olacağı açıktır. Yine belirtmek gerekir ki, şarabın ve içkinin hukuken mal sayılmaması müslümana göre olup, gayri müslimlerin içki içme ve içki ticareti yapma hakkı İslâm hukuk doktrininde ve uygulamada öteden beri tanınmış, bu konuda onlara engel olunamayacağı belirtilmiş, gayri müslimin içkisini telef eden müslümanın bunu tazmin etmesi gerekeceğine hükmedilmiştir. Buna karşılık müslümanların içki içmesi ve sarhoşluğu ise dinî bir ilkenin çiğnenmesi, toplum ve hukuk düzeninin açıkça ihlâli sayıldığından had cezası ile cezalandırılmıştır.

İçkinin dinen necis olup olmadığı tartışması, İslâm'ın şarabı ve sarhoş edici içkileri yasaklamış olmasının fıkıh dokrinindeki uzantılarından biridir. Fakihlerin büyük çoğunluğu, ilgili âyetin şarabı "rics" (pislik) olarak nitelendirmesinden de hareketle şarabı kan ve idrar gibi necâset-i galîza grubunda mütalaa etmiş, yani çok az miktarının dahi vücutta, elbisede ve namaz kılınan yerde bulunması namazın geçerliliğine engel kabul edilmiştir. Diğer içkiler de, İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, şarap gibi necistir. Onların, insanlara şarabın haram oluşunu ve ondan uzak durmanın gereğini daha iyi anlatabilme gayretinin de bu görüşlerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hanefîler, dinen necis olup olmadığı açısından şarapla diğer içkiler arasında bir ayırım yapmaya çalışır, çoğu yerde de şarap dışındaki içkilerin necisliğini kerahet derecesinde görürler. Bazı fakihler bu necis oluşu sadece şaraba mahsus bir özellik olarak görürken bazı fakihler, âyette diğer sayılanlar gibi şarabın da mânevî kirliliğinin kastedildiğini, aksine bir delil buluncaya kadar eşyada temiz oluşun asıl olduğunu, bir şeyin haram kılınışının onun necis olması anlamına gelmeyeceğini, bu itibarla şarabın haram olduğunu, fakat necis olmadığını ileri sürerler.

Fakihler, şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi halinde, hem bu sirkenin hem de kabının kullanımının câiz olacağı görüşündedir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde şarabın dışarıdan müdahale ile sirke yapılmasını da bu grupta mütalaa etme temayülü ağır basar.

Fıkıh kültüründe şarap ve içkiyle ilgili olarak ele alınan ve tartışılan konular, özü itibariyle bu tutku ve alışkanlıktan müslümanları uzak tutmak, korumak ve kurtarmak, kişinin akıl, ruh ve beden sağlığını korumasına yardımcı olmak, bunun için gerekli ferdî ve toplumsal önlemleri almaktır. Aklı koruma

İslâm'ın beş temel amacından biri sayılmış ve içki yasağı da bu amacı gerçekleştiren en önemli tedbirler arasında yer almıştır.

Esasen içkinin akıl, beden ve ruh sağlığına zararlı olduğu, aile ve toplumda derin yaralar açtığı hususunda tıp doktorları, psikologlar ve toplum bilimciler de dahil bütün insanlık görüş birliği içindedir. Kur'an da içki yasağının hikmetini ve gerekçesini özlü bir şekilde ifade etmiştir: *"İnsanlar arasında kin ve düşmanlığı arttırması, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyması"* (el-Mâide 5/90-91). Ancak insan, Kur'an'ın da ifade ettiği gibi, bir yönüyle en üstün (el-İsrâ 17/70), bir yönüyle de zayıf, bilgisiz ve kötülüğe eğilimli (el-Meâric 70/19; el-Ahzâb 33/72) bir varlıktır. İnsan diğer dünyevî ve nefsânî arzu ve eğilimlerinde olduğu gibi içki konusunda da, akıl ve iradesini beden ve duygularına egemen kılmadığı takdirde, nefsine ve tutkularına yenik düşmekte ve giderek kendi kendini kontrol edemez olmaktadır. İşte aklı ile duygularının, irade ile zaaflarının çatıştığı bu alanda din de içkinin haram ve günah olduğunu bildirerek insana yardımcı olmakta, onu koruyup kollamaktadır. İnsan aynı insan olduğu halde dindar toplum ve kesimlerde içki kullanımının çok aza inmesinin, buna karşılık bilimsel ve tıbbî açıklamalara rağmen modern ve eğitilmiş fakat dinî hassasiyetlerini yitirmiş toplum ve kesimlerde ise içki tüketiminin çok yüksek oluşunun en geçerli açıklaması budur. Bu itibarla, insanın ruh ve beden sağlığını koruma, toplumsal düzen ve barışı gerçekleştirme, insanı daha mutlu, huzurlu ve güvenli bir yaşantıya kavuşturma çabasında, İslâm'ın ferdî ve sosyal hayatla ilgili ilkelerinden yararlanma vazgeçilemez derecede büyük bir önem taşımaktadır.

İslâm dini insana yaratanını tanıtmış, ferdî ve sosyal hayatı bütünüyle kucaklamış, insanın dünyada karşılaşabileceği sıkıntılara ve aklına gelen sorulara mâkul açıklamalar getirmiş, dünyaya gelmesine, yaşamasına ve ölüm sonrasına anlam kazandırmış olduğu için, müslüman yüzyüze geleceği sıkıntı ve problemler karşısında içkinin ve sarhoşluğun arkasına sığınmayacak ölçüde sağlam bir ruh yapısına ve iradeye sahiptir. Bu sebeple modern toplumlarda kişiyi içki kullanımına sürükleyen ferdî, ruhî, ailevî, ekonomik ve sosyal problemler, İslâm toplumlarında daha kolay ve sarsıntısız şekilde atlatılır. Alkolün ferdin ruhî ve bedenî çöküşüne, giderek toplumdan uzaklaşıp içine kapalı, hastalıklı ve problemli bir kişi oluşuna, ileri yaşlarda bunaklığa ve düşkünlüğe yol açtığı, başta ailenin dağılması, cinayetler, trafik kazaları olmak üzere birçok toplumsal problemin de önemli sebepleri arasında yer aldığı herkes tarafından bilinmekle birlikte, bunu salt hukuk kuralları ve yaptırımlarıyla önlemenin imkânsızlığı ortadadır. Nitekim, insanlığın içkiyi

önleme yönündeki çabaları özellikle Batı ülkelerinde son yüzyıllarda uluslararası bilimsel toplantılar tertip etme, özel örgütler kurma ve yasal düzenlemeler yapma şeklinde -teori planında- ciddi ve somut ürünler vermiş olmakla birlikte, bu girişimlerin pratik sonuçları yüz güldürücü olmamıştır. Böyle olunca, İslâm'ın içkiyle mücadelede öncelikli olarak fertlere, fertlerin birbirlerine ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci aşılayıp sağlam bir dinî ve ahlâkî zemin kurmasının, yasaklamayı ve diğer hukukî önlemleri de bu zeminde gündeme getirmesinin önem ve etkisi daha iyi anlaşılmaktadır.

IV. BAĞIMLILIKLAR

Beslenme, dolayısıyla gıda maddeleri ve içecekler sağlığımızı yakından ilgilendirdiği, günlük hayatımızın önemli bir parçasını oluşturduğu gibi sosyal ve kültürel hayatımızda da önemli bir yere sahip olmuş, ayrıca bireyin kendisini veya üçüncü şahısları ilgilendiren olumsuz sonuçları itibariyle de dinlerin ilgi alanına girmiştir. Daha önce gıda maddeleri ve içeceklerle ilgili dinî hükümlere temas edildi. Kur'an'da ve Sünnet'te bütün gıda maddeleri ve içeceklerin tek tek sayılıp haklarında ayrı ayrı açıklama yapılmadığını, aksine temel bazı ölçü ve yasaklamalar getirilmekle yetinildiğini biliyoruz. Yiyecek ve içecekler konusunda fıkıh literatüründe yer alan bilgiler, dinî metinlerdeki bu sınırlı hükümlerin fakihler tarafından kendi toplumlarının kültür ve geleneğiyle uzlaşımını sağlayan bir yorumu ve bu çerçevede üretilen çözüm önerileri, bilgi ve tecrübe aktarımları mahiyetindedir. Bu özellik, beslenme ihtiyacının dışında kalan ve fıkhın klasik doktrininin oluşumundan sonra ortaya çıkan sigara ve uyuşturucu madde kullanımı gibi bağımlılıklar hakkında daha da geçerlidir.

A) Sigara

Bağımlılıkların en yaygını ve belki de üzerinde en çok konuşulanı sigara bağımlılığıdır. Batı'da yaklaşık on asırlık bir geçmişi bulunan tütün ve sigara, XV. yüzyıldan itibaren yeni dünyadan İslâm dünyasına da sirayet etmiş, sigara alışkanlığının toplumda yayılmaya başlamasıyla birlikte sigara içmenin dinî hükmü, dinen sakıncalı olup olmadığı da tartışılır olmuştur.

Tıp ve pozitif bilimlerdeki son gelişmeler artık sigaranın zararını şüphe ve tereddütlü bir konu olmaktan çıkarmıştır. Sigaranın yol açtığı hastalıklar, zararlar ve kirlenme konusunu ele alan birçok araştırma sonuçları yayımlanmış, bu konuda müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu araştırmalarda belirtildiğine göre sigara, insan vücudunda bağımlılık (tiryakilik) meydana getirmekte, kurtulunması giderek güçleşen bir alışkanlık halini almaktadır.

Ağız, boğaz ve üst solunum yollarında tahribata, mide ve kalp hastalıklarına, damarlarda, sinirlerde fonksiyonel bozukluklara yol açmakta olan sigaranın kanserle de yakın bağlantısının olduğu iddiası giderek kuvvet kazanmaktadır. Sigara içmenin meydana getirdiği ağız, beden ve çevre kirliliği, diğer şahıslara verdiği eziyet de çok ciddi boyuttadır. Örnek kabilinden sayılabilecek bu zararlar, haliyle sigara içmenin dinî hükmünü araştırmayı da gerekli kılmaktadır.

Sigara, on dört asırlık fıkıh tarihi içinde nisbeten yeni bir mesele olduğundan ilk devir müctehidlerinin konuyla alâkalı görüşünün bulunmayacağı açıktır. Çağdaş sayılabilecek son dönem İslâm bilginleri de sigaranın dinî hükmü konusunda üç gruba ayrılmışlardır.

1. Sigaranın zararlarını bilmeyen veya önemsemeyen bir grup bilgin, tütün kullanma (pipo, nargile vb. de dahil), sigara içme hakkında dinde açık bir hüküm bulunmadığını, şâri‘ tarafından açık bir yasak gelmediğini ileri sürerek sigara içmenin mubah olduğu görüşünü ileri sürmüştür.

2. Diğer bir grup İslâm bilgini ise, sigara içmeyi doğru bulmamakla birlikte, "haram" da diyemedikleri için "mekruh" olarak nitelendirmişlerdir.

3. Üçüncü bir grup ise, sigara içmeyi, özellikle tiryakilik derecesinde sigara alışkanlığını sağlık açısından zarara ve ekonomik yönden israfa yol açtığı, nafaka yükümlülüğünü ihlâl ettiği gerekçesiyle "haram" saymışlardır.

Günümüz İslâm bilginlerinin genel eğilimini yansıtan bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Her şeyden önce, sigara içme hakkında dinî bir hükmün ve şâriin yasağının bulunmadığını söylemek doğru olmaz. Şer‘î hükümler belli ilkelere dayalıdır ve birtakım gayelere yöneliktir. Naslar her mesele hakkında ayrıntılı ve münferit hüküm vermek yerine genel kurallar ve ölçüler koymuş olup, müslümanlar önlerine çıkan meseleleri nasların koyduğu bu ilke ve ölçülere, gözettiği gayelere göre anlamak ve değerlendirmek zorundadırlar. Bu itibarla sigara hakkında muhtemel fıkhî hükmü, belli açılardan ele alıp tartışmak ve çıkan sonuca paralel bir değerlendirmeye gitmek gerekmektedir.

a) Zarar. Sigaranın zararsız olduğunu söylemek, artık bugün ilmen ve tıbben imkânsız olduğuna göre, konunun dinî yasaklar çerçevesinin tamamen dışında düşünülemeyeceği şüphesizdir. Bilim adamları sigaranın ihtiva ettiği nikotinin ve sigara dumanının bünyede kanserden, sinir sistemlerinde bozukluğa kadar bir dizi zarar ve hastalığa yol açtığından söz etmektedir. Kur'an'da, *"Kendinizi elinizle tehlikeye atmayın..."* (el-Bakara 2/195) buyu-

rulmuş, Hz. Peygamber de, *"Ne doğrudan zarar verme ne de zarara zararla karşılık verme vardır"* (İbn Mâce, "Ahkâm", 17; *el-Muvatta'*, "Akzıye", 31) diyerek bir kimsenin kendine ve başkalarına zarar vermemesinin temel bir dinî ilke olduğunu vurgulamıştır. Sigaranın hem içene hem de çevresinde bulunan kimselere zarar verdiği göz önüne alınınca hem Allah hakkının hem de kul hakkının birlikte ihlâl edildiği söylenebilir.

b) İsraf. İsraf malı boş yere harcamaktır. Kur'an'da, *"Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz"* (el-A'râf 7/31) buyurulmuş, Resûl-i Ekrem de daima mutedil, ölçülü davranmayı emretmiş, malın boşa harcanmasını yasaklamıştır. Sigara için yapılan harcamanın, sigara bağımlısı şahsın bu bağımlılığı göz önünde bulundurulursa israf olmayacağı, hatta önemli bir bünyesel ihtiyacının karşılanması sayılabileceği görüşü -harcama boşa olmanın ötesinde zararlı da olduğu için- tutarlı değildir. Harcama yapan kişinin zengin olması da bu harcamanın israf olmasını önlemez.

c) Nafaka Yükümlülüğü. Aile reisi erkekler eşinin, çocuklarının ve aile fertlerinin, muhtaç yakınlarına bakan erkekler de onların nafakalarını karşılamakla yükümlüdür. Böyle bir malî yükümlülük altında bulunan kimselerin nafaka yükümlülüğünü aksatacak şekilde sigaraya para vermesi de dinî olduğu kadar insanî ve ahlâkî açıdan da kabul edilemez bir durumdur.

Sigara içmenin fıkhî hükmü başta zarar, israf ve nafaka yükümlülüğü olmak üzere çeşitli açılardan ele alınabilir. Böyle olunca sigara içmenin hükmü hakkında kesin ve genel bir hüküm vererek "haram" demek yerine, bu konuda bu açılardan bazı ayırımlar yaparak farklı durumlarda farklı hükümler vermek, her bir durumu kendi şartları içerisinde değerlendirmek daha doğru görünmektedir.

Hem içene hem de o ortamda bulunan şahıslara ve çevreye verdiği zararlar, israf ve hakların ihlâline yol açabileceğinin kuvvetle muhtemel olması dikkate alınarak, sigara içmenin kural olarak dinen "harama yakın mekruh" sayılması gerekir. Ancak bedene verdiği zarar ilmen ve tıbben açıklık ve kesinlik kazanmışsa, açık bir israfa ve kişinin nafaka yükümlülüğünü etkileyip aile fertlerinin ve bakmakla yükümlü bulunduğu kimselerin nafakasını kısmasına yol açıyorsa, zorunlu harcamalardan ve aslî ihtiyaçlarından bile fedakârlık yapmaya zorluyorsa, o takdirde sigara içmenin dinen de "haram" olduğu söylenebilir.

Nargile ve enfiye gibi alışkanlıklar da bu çerçevede değerlendirilebilir.

B) Uyuşturucu Maddeler

Esrar, afyon, eroin, kokain, morfin gibi uyuşturucu maddeler, alkollü içkilerin vücutta meydana getirdiği tesiri fazlasıyla taşımakta; bünyede ve toplumda yol açtığı zararlar da o ölçüde büyük olmaktadır. Bununla birlikte uyuşturucu maddelerin kullanımı, çok eski dönemlerden beri insanlığın önemli kötü alışkanlık ve problemlerinden birini teşkil etmiştir.

Bu kötü alışkanlığın ve hastalığın sebepleri arasında, insanın zaafları, sorumluluktan kaçışı, eğitimsizlik, insanların birbirini olumsuz yönde etkilemeleri ve kötü çevre şartları, lüks ve gösterişe dayalı suni hayatın verdiği tatminsizlik, mânevî boşluk, ideal yoksunluğu, fakirlik ve yalnızlığın verdiği çaresizlik vb. gösterilebilir. İslâm dini kişiyi içki ve uyuşturucu madde kullanımına iten sebeplerle ayrı ayrı mücadele ettiği, her birine mâkul bir açıklama getirdiği gibi, sarhoşluğu ve uyuşturucu madde kullanımını da kesin bir üslûpla yasaklamıştır. Kur'an'da geçen içki yasağı (el-Mâide 5/90), sarhoşluk veren, insanın aklî ve ruhî dengesini bozan bütün katı ve sıvı maddeleri kapsar. Hadislerde de her sarhoşluk veren şeyin haram olduğu bildirilmiş (Buhârî, "Vudû'", 81, "Eşribe", 4, 10), çoğu sarhoşluk veren şeyin azının da haram olduğu, her sarhoşluk veren şeyin içki (hamr) hükmünde olduğu belirtilmiştir (Müslim, "Eşribe", 73-75; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5). Şu halde haram hükmünün illeti olan sarhoş etme, uyuşturma özelliğini taşıyan maddeleri vücuda almak haram hükmünü alır.

Uyuşturucu maddelerden esrar çok eski dönemlerden beri dünyanın birçok bölgesinde özellikle de Uzakdoğu'da bilinmekle birlikte İslâm'ın geldiği bölge ve dönemin insanlarınca fazla bilinmediği için Kur'an'da ve Sünnet'te o dönemin yaygın içkisi olan şarap (hamr) üzerinde durulmuş ve yasak bu örnek üzerinden anlatılmıştır. Esrarın İslâm dünyasına, XII. yüzyıldaki Tatar istilâsı sırasında girdiği rivayet edilir. O dönemden sonra yazılan fıkıh kitaplarında esrarın da insan beden ve ruh sağlığını içki gibi olumsuz şekilde etkilediği, sarhoşluk ve uyuşukluk verdiği ve dinen haram olduğu hükmüne yer verilmeye başlanmış, fetvalar da bu yönde olmuştur. Yine bu literatürde afyon üzerinde de durulmuştur (beng-ü bâde).

İslâm'ın emir ve yasaklarındaki genel amaçlar dikkate alındığında İslâm'ın bu konudaki yasağının sadece şaraba veya belirli alkollü içkilere mahsus olmadığı, aklî ve ruhî dengeyi bozan, sinir sistemini uyuşturup beynin işlevlerini etkileyen, kişinin irade ve düşünme gücünü tamamen veya kısmen yok eden her türlü keyif verici uyuşturucunun da aynı yasak kapsamına girdiği görülür. Hatta bugün modern tıp, psikoloji ve toplum bilimleri esrar, afyon, eroin, kokain gibi uyuşturucu maddelerin insan sağlığı ve top-

lum düzeni için içkiden de zararlı ve tehlikeli olduğunda birleşmektedir. Uyuşturucu maddeler kişileri giderek dış dünyadan koparıp kendine bağımlı yapmakta, her türlü kötülük ve suçu işlemeye hazırlamakta ve âdeta insanı kendi öz kimliği olan insanlığından soyutlamaktadır. Bu kötü alışkanlık toplumda birçok sapıklık ve hastalığın yayılmasının da temel etkenini oluşturmaktadır. Batı ülkelerinde sarhoşluk ve içki kısmen hoşgörülürken uyuşturucuya karşı yasal ve bilimsel planda büyük bir mücadele verilmesi bu yüzdendir. Bu ülkelerde bu konudaki çabaların sonuçsuz kalması ise, kişileri bu tür kötü alışkanlıktan alıkoyacak iç dinamiklerin bulunmayışı, dinî ve ahlâkî bağların çözülmüş, bencil ve çıkarcı bir yaşam tarzının egemen olmasıdır. İslâm içki ve uyuşturucu kullanımını sert cezaî müeyyidelerle önlemek yerine, fertlerin kendilerine, topluma ve yaratanına karşı sorumluluk ve saygı duymasını sağlayacak bir inanç ve ahlâk bilincine sahip olmasına öncelik vermiş ve bu oldukça etkili bir metot olmuştur. Müslüman toplumlarda içkinin ve özellikle uyuşturucu madde kullanımının Batı toplumlarına göre oldukça düşük olmasının temelinde İslâm'ın bu olumlu yaklaşımı yatmaktadır.

V. GİYİNME ve SÜSLENME

Canlılar içinde insana özgü bir davranış olan giyinmenin, örtünme ve güzel görünme şeklinde iki temel gayeye mâtuf olduğu görülür. Esasen tabii bir ihtiyacı ve yönelişi ifade eden örtünme ve süslenmenin dini ilgilendirmesi, insanların bu konuda taşıdığı zaafların, sapabilecekleri aşırılıkların ve olumsuz etkileşimlerin insanın aslî yapı ve kimliğini, cinsler ve insanlar arası münasebetlerin dengesini bozabileceği endişesidir. Bunun için de İslâm dininde, esasen serbesti ve mubah oluş temel kural olmakla birlikte, insanların zaaf ve temayüllerinin sapma noktasına varmasını ve toplumsal bünyenin bozulmasını önlemek maksadıyla örtünme ve süslenme ile ilgili bazı temel ölçüler ve kısıtlamalar getirilmiş, bunun dışında insanların kendi zevk, imkân ve kültürlerine göre giyinip kuşanmasına imkân verilmiştir. Bu yüzden de giyinme, örtünme ve süslenme konusunda fıkıh kültüründe yer alan bilgi ve önerilerin bir kısmı dinî metinlere dayalı hükümler iken bir diğer kısmı İslâm toplumlarının bu çerçevede oluşan ve asırlar boyu süregelen geleneğini, bilgi birikimini ve hayat tarzını yansıtır.

A) Örtünme

Genellikle, örtünmenin bütün canlılar arasında sadece insana mahsus bir meziyet olduğu söylenir ve bu doğrudur. Bazı uç ve münferit yönelişler ha-

riç tutulursa çıplaklık her dönemde toplumsal vicdan ve sağduyu tarafından arsızlık ve hayasızlık olarak görülmüştür. Bununla birlikte birey ve toplumlar örtünme konusunda öteden beri farklı din ve kültürlerin, moda, dış tesir, yabancılaşma ve toplumsal çözülme gibi değişik sebep ve tesirlerin sonucu farklı ölçü ve anlayışlara sahip olmuştur. Bunun için de kılık kıyafet ve örtünme konusunda, bölgeler hatta aynı din ve ülke mensupları arasında farklı çizgilere rastlanması şaşırtıcı olmamaktadır.

İslâm dininin örtünme emri, ferdin ruh sağlığını, fıtrî yapı ve onurunu, toplumun genel ahlâkını koruma, cinsler ve insanlar arası münasebetlerde dengeyi gözetme, insan haysiyetine yakışır bir cinsî hayat ve aile hayatı kurma gibi çeşitli gayelere yöneliktir. Örtünmede erkekle kadının farklı hükümlere tâbi olması da iki ayrı cinsin yaratılış özellikleri gözetilerek yapılmış bir ayırımdır.

Vücudun açılması, gösterilmesi ve bakılması dinen haram olan yerlerine ve organlarına dinî literatürde **avret** tabir edilir. **Setr-i avret** tabiri erkek ve kadının namaz dışındaki örtünme vecîbesini de belirtmekle birlikte daha çok namaz esnasında belli uzuvların örtülmesini ifadede kullanılır. Namazda avret yerinin örtülmesi dinî bir görev ve namazın geçerlilik şartı olduğu gibi, namaz dışında da yine dinî bir vecîbe niteliğindedir. Ancak örtünmenin sınırı cinslere ve arada mahremiyetin (evlenme engeli sayılacak derecede yakınlığın) bulunup bulunmamasına göre farklılık taşıyabilir. Bunun için de fıkıhta örtünme; namazda örtünme, yakınlara ve yabancılara karşı örtünme şeklinde üç ayrı açıdan ele alınabilir.

Erkeğin namazda örtülmesi gereken yeri ile namaz dışında erkeklere ve karısından başka kadınlara karşı avret yeri, göbek ile diz kapağı arasında kalan bölgedir. İslâm âlimlerinin çoğunluğunun görüşü bu olup avret yerinin sınırı ve derecelendirilmesi konusunda aralarında bazı görüş farklılıkları vardır.

Kadınların kadınlara ve mahremlerine yani aralarında devamlı evlenme engeli bulunan erkek akrabasına karşı avret yeri, Hanefî ve Şâfiîler'e göre erkeğin erkeğe karşı avret yeri gibidir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ağırlıklı görüş, kadının mahremi erkekler yanında el, yüz, baş, boyun, kol, ayak ve baldır hariç bütün vücudunun avret olduğu ve örtülmesinin gerektiği yönündedir.

Kadının yabancı erkekler yani mahremi olmayan erkekler karşısında avret yeri yüzü, el ve ayakları hariç bütün vücududur. Bu Hanefî mezhebinin

görüşü olup diğer fıkıh mezheplerine göre kadının ayakları da avrettir. Ebû Yûsuf'tan, kadının dirseklere kadar kolunu avret saymayan bir görüş de rivayet edilir. Erkek ve kadının namazda ve namaz dışında örtünmesiyle ilgili fıkhın klasik doktrininde yerleşik görüş özetle böyledir.

Erkeğin ve kadının örtünmesiyle ilgili Kur'an'da ve Sünnet'te yer alan hükümlere gelince; Kur'an'da konunun ilke bazında ve ahlâkî bir referansla ele alındığı ve özellikle kadınlar için bazı hükümler getirildiği, sünnette de ilâve bazı kurallardan söz edilip bazı ayrıntıların verildiği görülür. Kur'an konuyla ilgili olarak, erkeklerin gözlerini harama bakmaktan sakındırmaları, ırzlarını korumaları istenmekle birlikte (en-Nûr 24/30) namazda veya namaz dışında hangi uzuvlarını örtmeleri gerektiğinden söz edilmez. Aynı âyette ve devamında kadınların da namus ve iffetlerini korumaları, harama bakmaktan gözlerini sakındırmaları istenir ve ilâve olarak, *"Görünen kısımlar müstesna olmak üzere ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine örtsünler. Kocaları, babaları... hariç başkasına ziynetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları ziynetleri anlaşılsın diye ayaklarını yere vurmasınlar"* hükmü yer alır. Bir başka âyette de (el-Ahzâb 33/59) kadınların bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman *"dış örtülerini üstlerine almaları"* istenir ve bunun *"onların tanınması ve incinmemesi için en emin yol"* olduğu bildirilir.

Erkeğin ve kadının namus ve iffetlerini korumaları ve kadının örtünmesi gereğinden söz eden bu âyetlerde, örtünme için belli bir şekil şartı ve model önerilmediği görülür. Bu sebeple de Kur'an'ın bu anlatımından yola çıkarak kadınların ancak çarşaf ve peçe ile dışarı çıkabileceği, yabancı erkeklerin yanında ağız ve burnunu örtmesi, hatta bir gözünü kapatması gerektiğini söylemek isabetli olmaz. Dikkat edilirse konuyla ilgili Kur'an âyetleri, kadın ve erkeğin fitneye ve şüpheye sebep olmayacak, karşı cinsin arzusunu kışkırtmayacak, ağır başlılığını koruyacak tarz ve biçimde örtünmesini istemektedir. Bundan, vücut hatlarını gösterecek kadar dar ve ince elbiselerin giyilmesinin doğru olmadığı sonucu çıkar. Buna karşılık erkeklerin şalvar, kadınların etekleri yerlerde sürünen uzun etek ve pardösüler giymesi dinin gereği olarak değil de kişisel tercih ve zevk olarak görülmelidir.

Hz. Peygamber'in sünnetinde de örtünmenin dinî ve ahlâkî cephesi sürekli vurgulanmış, giyim ve kuşamda sadelik, tabiilik ve temizlik tavsiye edilmiş, elbisenin vücudun hatlarını belli etmemesi ve içini göstermemesi üzerinde durulmuş, cinsler arası farklılık ve diğer din mensuplarına benzememe ilke olarak benimsenmiş, erkek ve kadının örtünme sınırlarıyla ilgili olarak da fıkıh doktrinindeki görüşlere kaynaklık yapacak birtakım ölçü ve

açıklamalar yer almıştır. Meselâ bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurur: *"Cehennemliklerden iki sınıf vardır ki, ben onları dünyada görmedim: Birincisi ellerindeki öküz kuyruğu gibi kırbaçlarla halkı kırbaçlayan kimselerdir. İkincisi giyinmiş çıplak, kalçasını oynatarak, kırıtarak, salınarak yürüyen, başları deve hörgücü gibi kadınlardır. Bunlar cennete giremezler, onun kokusunu da alamazlar. Halbuki onun kokusu çok uzun mesafelerden alınır"* (Müslim, "Libâs", 125). Bir başka hadiste de Resûl-i Ekrem ince bir elbise giymiş olan baldızı Esmâ'ya *"Ey Esmâ! Bulûğa erdikten sonra kadının* -yüz ve ellerine işaret ederek- *şu ve şundan başka yerlerinin görülmesi doğru olmaz"* buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Libâs", 31). Sünnette yer alan belirlemelerde o günkü toplumun telakkilerinin, bölgesel şartların ve toplumsal ahlâkın belli bir payı bulunmakla birlikte, örtünme hadisesi ağırlıklı olarak insan tabiatıyla ve cinsler arası iletişim ve etkileşimle ilgili bir konu olduğundan konunun evrensel ve kalıcı boyutu da ihmal edilemez ölçektedir.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren de, müslümanlar, aralarında ayrıntı sayılabilecek bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Resûlullah tarafından getirilen ölçü ve açıklamaları bütün asırlarda ve bölgelerde belli hatlarıyla korumuş ve yaşatmışlar, örtünmeyi ahlâkî ve insanî olduğu kadar dinî bir vecîbe olarak da görmüşlerdir. Örtünmenin iffet ve namusu korumak, tanınmayı ve incinmemeyi sağlamak gibi bazı hikmetleri, yani olumlu sonuç ve yararları bulunduğu doğru olsa bile örtünme vecîbesinin böyle bir gayeye kilitlenerek açıklanması, bu gayenin bulunmadığı veya başka yollarla elde edildiği durumlarda örtünmenin gerekmeyeceği görüşü doğru olmaz. Bunun için de, şekil ve ayrıntı yönüyle mahallî ve kültürel bazı özellikler ve farklılıklar taşıması dinen müsamaha ile karşılanmış olsa bile, esas itibariyle örtünmenin dinin emri ve gereği olduğu hususunda müslümanlar arasında bir görüş ayrılığı zuhur etmemiştir.

B) İpekli Elbise ve Kumaş Kullanımı

İslâm her alanda olduğu gibi giyim kuşamda da itidal esasını getirmiş, Kur'an'da sıklıkla ölçülü hareket etmek, aşırılığa, lüks ve gösterişe kaçmamak tavsiye edilmiş, Hz. Peygamber de hayatı boyunca daima şık, temiz, sade ve güzel giyinmiş ve bunda da her zaman için itidali korumuştur. İslâm'ın giyim ve kuşama kural olarak müdahale etmediğini, bu konuda kişilerin zevk ve tercihlerine önem verdiğini, sadece zorunlu ve gerekli gördüğü müdahaleleri yapmakla yetindiği bilinmektedir. Bunun için de, dinin giyinme ile ilgili kısıtlamaları sınırlı sayıda kalmıştır. İşte bu kısıtlamalardan biri de ipeğin kullanımında erkekler için bazı yasakların getirilmiş olmasıdır.

Peygamberimiz altın ve gümüşün kullanımında olduğu gibi ipeğin giyim ve kullanımında da, kadınlar için daha toleranslı davranırken erkekler için bazı sınırlamalar getirmiştir. İnsanın altın, gümüş, inci, ipek gibi kıymetli maden ve eşyaya düşkünlüğü sebebiyledir ki Kur'an'da cennet hayatının tasvirinde bu öğeler sıklıkla kullanılır (bk. el-Kehf 18/31; el-Hac 22/23; el-Fâtır 35/33; ed-Duhân 44/53; el-İnsân 76/12, 31). Dünyada ipeğin kullanımına gelince, Kur'an'ın lüks ve israfı, gösteriş ve böbürlenmeyi yasaklayan genel hükümleri dışında doğrudan ipeğin giyilmesini ve kullanımını konu alan özel bir ifadesi yoktur. Hadislerde ise ipekle ilgili erkeklere mahsus bazı kayıt ve yasaklamalar getirilmiştir. Ancak bu konudaki sınırlamaları, ipeğe ait özel bir hüküm olarak almak yerine dinin, giyim kuşamla, altın ve gümüşün kullanımıyla, yeme içme ve tüketimle alâkalı diğer ilke ve hükümleriyle birlikte ele almak ve bunları İslâm'ın genel amaç ve prensiplerinin bir parçası veya örneklendirmesi olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

İpekli elbise giyme ve ipekli kumaş kullanma ile ilgili hadislerin başlıcaları şöyle sıralanabilir:

1. *"İpeği dünyada giyen âhirette giyemeyecektir"* (Buhârî, "Libâs", 25; Müslim, "Libâs", 2; Tirmizî, "Edeb", 1).

2. Sahâbeden Huzeyfe, Medâin'de bulunduğu bir sırada içmek için su istemiş, o bölgenin ileri geleni ona gümüş bir kapla su getirince de, kabı elinden fırlatmış ve Hz. Peygamber, *"Altın, gümüş, ipek ve dîbâc dünyada onlar için, âhirette sizin içindir"* buyurdu demiştir (Buhârî, "Libâs", 25).

3. *"İpek ve altın ümmetimin kadınlarına helâl, erkeklerine haramdır"* (Buhârî, "Libâs", 30).

4. Sahâbeden Berâ b. Âzib şöyle demiştir: *"Hz. Peygamber bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı. Hastaları ziyaret etmeyi, cenazenin arkasından gitmeyi, hapşırana iyi dilekte bulunmayı, yemini yerine getirmeyi, mazluma yardım etmeyi, davete icâbet etmeyi ve selâmı yaymayı emretti. Altın yüzük kullanmayı, gümüş kaptan içmeyi, eyerlerin üzerine konan ipek örtü (meyâsir) kullanmayı, ipek ile nakışlanmış kumaş (kassî) kullanmayı, ipek (harîr), kalın ipekli kumaş (istebrak) ve erişi ve argacı (çözgüsü ve atkısı) ipek olan kumaş (dîbâc) giyinmeyi yasakladı"* (Buhârî, "Libâs", 45; Müslim, "Libâs", 1).

5. Hz. Ömer, satılmakta olan bir ipek elbise görmüş ve Hz. Peygamber'e "Yâ Resûlellah! Şu elbiseyi satın alsan da, hem sana gelen heyetleri kabul sırasında, hem de cuma günleri giysen!" demişti. Resûl-i Ekrem, *"Bunu*

ancak nasipsizler giyer" buyurmuştur. Hz. Peygamber, bu olaydan bir müddet sonra Ömer'e ipek bir elbise göndermiş, Ömer, "İpek elbise konusunda o söylediklerinden sonra bana ipek elbise mi gönderiyorsun" diyerek şaşkınlığını ifade edince Resûlullah, *"Ben bunu sana satasın ya da birine veresin diye gönderdim"* buyurmuştur (Buhârî, "Libâs", 25, 30).

6. Ali b. Ebû Tâlib şöyle bir rivayette bulunmuştur: "Hz. Peygamber, bana ipek bir elbise göndermişti. Ben bunu giyerek dışarı çıktım. Hz. Peygamber'in yüzünde kızgınlık ifadesini görünce elbiseyi hanımlar arasında paylaştırdım" (Buhârî, "Libâs", 30).

7. Berâ b. Âzib şöyle bir olay nakletmiştir: "Hz. Peygamber'e ipek bir elbise hediye edilmişti. Biz bu elbiseye dokunuyor ve güzelliğine duyduğumuz hayranlığı dile getiriyorduk. Hz. Peygamber *'Siz buna çok mu güzel diyorsunuz! Sa'd b. Muâz'ın cennetteki mendilleri bundan daha hayırlıdır'* buyurdu" (Buhârî, "Libâs", 26).

8. Ebû Osman en-Nehdî şöyle bir olay nakletmiştir: "Biz Utbe b. Ferkad ile Azerbaycan'da bulunduğumuz sırada bize Ömer'den bir mektup geldi. O mektupta, -işaret ve orta parmağını göstererek- şu kadarlık miktar hariç, Hz. Peygamber'in ipeği yasakladığı yazılıydı. Anladığımız kadarıyla şu kadarcık miktar sözüyle elbise üzerinde bulunan alâmeti (alem) kastediyordu" (Buhârî, "Libâs", 25).

9. "Hz. Peygamber'e ipek bir ferace hediye edilmişti. Hz. Peygamber bunu giydi ve namaz kıldı. Sonra ondan pek hoşlanmamış bir biçimde üzerinden çıkararak *'Bu müttakilere yakışmaz'* buyurdu" (Buhârî, "Libâs", 12).

10. Bir rivayette de Hz. Peygamber'in, Züheyr ve Abdurrahman'a yakalandıkları cilt hastalığı sebebiyle ipek elbise giyme hususunda ruhsat verdiği haber verilir (Buhârî, "Libâs", 29).

İslâm bilginleri, ipekli kumaş kullanımı ile ilgili görüşlerini çoğunlukla bu hadislere dayandırmışlardır. Bilginlerin çoğunluğu, söz konusu hadislerden hareketle ipek giymenin erkeklere haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî, ipek giymenin hükmü ile ilgili olarak, çeşitli durumlara göre, on kadar görüş bulunduğunu ifade etmiştir.

Hanefî mezhebinin üç büyük imamı (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed) erkeklerin, savaş durumu dışında ipek giymesinin câiz olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe'ye göre bu hüküm savaş durumu için de geçerlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise, savaş durumunda ipek giyilebilir. Şu var ki bu iki imam, ipeğin savaş durumunda giyilebilmesi için, bedeni silâha

karşı koruyacak sağlamlıkta olmasını şart koşmuşlardır. Yine üç Hanefî imama göre, ipeğin atkısı veya örgüsü ipek değilse, savaş durumu dışında giyilmesinde bir beis yoktur. İmam Mâlik'ten meşhur görüş, ipeğin erkeklere savaşta da câiz olmadığı yönündedir.

Şâfiî âlimlerinden Nevevî bu konuda şu açıklamayı yapar: "İpek, istebrak, dîbâc ve kassî giymek erkeklere haramdır. Kişinin bunu böbürlenmek amacıyla giymesiyle başka amaçla giymesi arasında fark yoktur. Fakat bir deri hastalığı sebebiyle giymişse bu takdirde haram değildir. Kadınların ipek giymesi ise mubahtır". Nevevî bu görüşü bilginlerin çoğunluğuna nisbet ettikten sonra, ipeğin erkeklere de mubah olduğunu ileri sürenlerin bulunduğunu, bu arada İbnü'z-Zübeyr'in ipeğin gerek erkeklere gerekse kadınlara mubah olduğu kanaatini taşıdığını belirtmiştir. Öte yandan, çocuklara bayram günlerinde ipekli elbise giydirilmesinde bir beis olmadığını ifade eden Nevevî, bu yasağın sırf ipekli kumaşlar için geçerli olduğunu, ipeği daha fazla olmamak kaydıyla ipek karışımı kumaşların giyilebileceğini kaydeder (Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XIV, 32-33, 38).

Hanbelî âlimlerden İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre, ipek giymenin iyi geldiği bir hastalığın bulunması halinde ipek elbise giymenin câiz olduğunu, Mâlik'in bu durumda bile ipek giymeye ruhsat vermediğini belirtmiştir. İbn Kudâme ipeğin savaşta giyilmesi ile ilgili olarak da şunları söyler: "Bu konuda Ahmed'den iki rivayet vardır. Birinci ve kuvvetli olan rivayete göre, savaşta ipek giymek mubahtır. Çünkü ipeğin yasaklanış sebebi, gösteriş yapma, böbürlenme ve fakirlerin kalplerinin kırılmasıdır. Savaş durumunda gösteriş yapma, böbürlenme kınanmış değildir". İbn Kudâme, başka bir şey ile karışık dokunmuş ipek konusunda ise şunu kaydeder: "Haram olan, saf ipektir. Başka bir şeyle karışık dokunmuş kumaşta, ipeğin oranı daha fazla olmadığı sürece bu kumaştan yapılan elbisenin giyilmesinde bir sakınca yoktur" (İbn Kudâme, *el-Mugnî*, I, 588-590).

Netice itibariyle, İslâm bilginleri ilke olarak erkeklerin ipekli elbise giymesinin câiz olmadığında hemen hemen görüş birliğinde olup, bu ilkenin nasıl uygulanacağında ve hangi durumlarda erkeklere ruhsat tanınacağında farklı görüş ve ölçülere sahiptir. Meselâ, fakihlerin çoğunluğu savaş dışında, bir hastalığın tedavisi, soğuktan korunma, koruyucu hekimlik açısından gerekli görülme gibi bir ihtiyaç ve mazeretin bulunması halinde erkeklerin ipek giyebileceği, fakat ipek kumaştan yapılmış yorgan, döşek, minder, halı, kilim gibi eşyanın kullanımının da erkekler açısından giyinme hükmünde olduğundan câiz olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe ile bazı Mâlikî fakihleri ise hadislerdeki yasağın ipekli kumaşın sadece giyilmesine mahsus bir hü-

küm olduğu, bu sebeple de ipeğin giyim dışı kullanımının câiz olduğu görüşündedir. Azınlıkta olsa da bazı âlimler ipekli kumaş giymenin hem kadınlara hem erkeklere haram veya ikisine de helâl olduğunu söylemektedirler.

İpekli Elbise İçinde Kılınan Namazın Hükmü. Hanefîler'e göre, ipekli elbise içinde kılınan namaz sahih olup iadesi gerekmez. Ancak ipekli elbise ile namaz kılmak mekruhtur. Ayrıca bu şahıs, giyilmesi yasak olan bir şeyi giydiği için de günah işlemiş olur. Şâfiî, Ebû Sevr ve bir rivayette Mâlik, "Bu kişi o anda ipekten başka bir elbise bulma imkânına sahip ise, namazı hemen iade etmelidir" demişlerdir.

Hz. Peygamber'in, Ömer'e ipek bir elbise gönderip, Ömer'in şaşkınlık ifade eden sözleri üzerine, *"Ben onu sana giyesin diye değil, satıp yararlanasın diye gönderdim"* buyurmuş olmasından hareketle bilginlerin çoğunluğu, ipekli eşyanın alınıp satılmasının ve hediye edilmesinin câiz olduğu sonucuna varmışlardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber, Hz. Âişe'nin satın aldığı üzerinde resimler bulunan perdeyi kaldırtmış fakat yaptığı satım sözleşmesine ilişmemiştir. Bu iki uygulamadan hareketle kullanılması mekruh olan şeylerin ticaretinin mubah olduğu sonucu çıkarılmıştır.

Hadislerin genel içeriği göz önüne alınınca ipeğin lüks harcama kabul edildiği, böbürlenme ve övünmeye vesile olduğu ve bu sebeple de fakirlerin kalbinin kırılmasına yol açtığı için yasaklandığı anlaşılabilir. İpekle ilgili olarak Hz. Peygamber tarafından yerleştirilmeye çalışılan anlayışın, toplumun zengin ve fakir üyeleri arasında çatışmanın engellenmesine yönelik ve belirtilen yasağın bu açıdan önemli bir tedbir olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır. İpeğin o dönemin en şatafatlı ve lüks giysilerinden olduğu düşünülürse bu durum daha iyi anlaşılır.

Konuya ilişkin hadislerin bütününden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber ipekli giymeyi yasaklamakla hem müslümanları dünya nimetlerine gereğinden fazla dalıp âhireti unutmaktan korumak, hem de toplumda diğer insanların, özellikle üzerini örtecek bir parça elbiseyi bulmakta zorlanan fakir kimselerin rencide olmasını, toplumda lüks ve israfın yaygınlaşmasını önlemek istemiştir. Bu itibarla yasağı ipeğe ait özelliklere bağlamak ve sadece onunla ilgili olarak gelmiş sert bir yasak şeklinde anlamak yerine, müslümanları sade giyinmeye özendiren, lüks ve israftan, gösterişten, başkalarını rahatsız edici boyuttaki tüketimden kaçınmaya yönlendiren bir tavsiye ve tedbir olarak yorumlamak daha isabetli gözükmektedir. Buna göre, günümüzdeki aşırı tüketim araç ve usulleri de dolaylı olarak, bu nevi dinî emir ve tavsiyelerin kapsamına girmiş olmaktadır.

C) Süslenme ve Estetik Müdahaleler

Allah, insanı ve insanı çevreleyen varlıkları hayranlıkla seyredilmeye değer bir âhenk ve güzellik içinde yaratmış, insanı da estetik duygusuyla donatarak onu güzel görünmeye, güzele ve güzelliğe meftun kılmıştır. Kur'an'da Allah'ın dünyayı ve gökyüzünü çeşitli güzelliklerle süslediği, insanoğlu için dünyada birçok güzelliğin yaratıldığı, cennetin de hayal ötesi güzelliklerle dolu olduğu sıklıkla hatırlatılır (bk. Âl-i İmrân 3/14; el-Hicr 15/16; en-Nahl 16/8; el-Kehf 18/7; el-İnsân 76/11-22). Ancak Kur'an bütün bu nimet ve güzelliklerin geçici olup Allah'ı tanımaya, O'na şükredip kulluk etmeye vesile olduğu takdirde bir anlam kazanacağını, insanın dünya hayatının güzellik ve nimetlerine dalıp Allah'ı unutmasının, O'na nankörlük etmesinin de affedilmez bir yanlışlık olduğunu önemle vurgular (el-Kehf 18/46; el-Hadîd 57/20). İslâm bu çerçevede güzelliği, estetik değerleri, süsü ve süslenmeyi, insanın bu konudaki temayülünü tabii karşılamakla birlikte, gerek fert gerekse toplum açısından bazı kayıtlar getirmiş, bazan da yukarıda sözü edilen bilincin ve dengenin korunmasını istemiştir.

Kur'an'da *"Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve güzel rızıkları kim haram kıldı? De ki; onlar dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir"* (el-A'râf 7/32) buyurulmuş, insanın temiz ve güzel olması istenmiş, iyi ve güzel şeylerin helâl, kötü ve çirkin şeylerin ise haram kılındığı ifade edilmiştir (el-Mâide 5/4-5; el-A'râf 7/31, 160). Hz. Peygamber de, güzel giyinme hakkında vârid olan bir soruya *"Allah güzeldir, güzelliği sever"* (Müslim, "Îmân", 147) buyurarak cevap vermiş, kendisi de şahsi hayatında daima temiz ve düzenli olmuş, sade ve güzel giyinmeyi, güzel koku sürünmeyi teşvik etmiştir. Buna karşılık, Kur'an'da kadınların yabancı erkeklere ziynetlerini ve güzelliklerini göstermeleri, yolda bunu teşhir edecek hatta hissettirecek şekilde yürümeleri kınanarak (en-Nûr 24/31), süslenme ve güzelliğin yabancılara karşı cinsel çekicilik ve uyarı aracı olarak kullanılması yasaklanmıştır. Hz. Peygamber de kadınları ev içinde kocalarına karşı güzel olmaya, süslenmeye teşvik etmiş, fakat süslenmede ve ziynet eşyası kullanımında aşırılığa, lüks ve israfa kaçmayı yasaklamıştır. Erkeklerin ipek ve altını giyim, takı ve süs aracı olarak kullanmasını yasaklaması da benzeri bir anlam taşır.

İnsanın fıtrat ve doğuştan taşıdığı tabiî güzellik ve yapıyı çeşitli duygu ve akımların sonucu olarak değiştirmeye yönelmesinin ve bu amaçla yapacağı her türlü estetik ve tıbbî müdahalenin, giyim kuşam ve süslenmenin de

İslâm'da hoş karşılanmayışı, temelde insanların beden ve ruh sağlığını, ortak tabii ve ahlâkî değerlerini korumayı amaçlar.

İslâm insana özel bir önem vermiş, ilk yaratılış amacından başlamak üzere, dünya hayatından ölüm ve ölüm ötesine, bireysel yaşantısından sosyal etkinliklerine, ruh ve duygu âleminden beden ve şekline kadar hayatının her aşaması ve yönü ile ilgilenmiş, onu saygın ve şerefli mevkide görmek istemiştir. Nitekim Kur'an'da insanın yeryüzünde halife olmak üzere yaratıldığı (el-Bakara 2/30), çeşitli nimetler, imkânlar ve güzelliklerle donatıldığı, en güzel sûret ve sîrette, ölçülü ve dengeli bir biçimde yaratıldığı (el-Beled 9/3-9; el-Mülk 65/23; el-İnfitâr 82/6-8; et-Tîn 95/4) bildirilmekte, çeşitli telkin ve tedbirlerle insan hayatı, insanın aklî, ruhî ve bedenî güzellikleri korunmak istenmektedir.

Allah insanları en güzel şekilde, dengeli, âhenkli bir surette yaratmakla kalmamış, insanlara mâkul ve mutedil ölçüler içerisinde süslenmelerine, güzelliklerini korumalarına, güzel görünmelerine de izin vermiş, hatta bunu teşvik etmiştir. Kur'an'daki *"Ey Âdem oğulları, her mescide gidişinizde ziynetlerinizi takınız, yiyin için fakat israf etmeyin..."* hitabı (el-A'râf 7/31), Hz. Peygamber'in de *"Allah güzeldir, güzelliği sever"* buyurması bu anlamdadır. Buna karşılık, insanın yaratılıştan gelen özellik ve şeklini değiştirmeyi, fıtratı bozmayı hedef alan tasarruf ve müdahaleleri yasaklamış, yaratılışı değiştirmenin şeytanın emrine uyma olacağı bildirilmiştir (en-Nisâ 4/119).

Burada vücudun fıtrî yapısına müdahale ve onda bazı tasarruflarda bulunma şeklinde tezahür eden davranışlar birkaç alt başlık altında incelendikten sonra konuya ilişkin ortak ölçü ve kurallara işaret edilecektir.

a) Saçla İlgili Tasarruflar

Sahih hadis kitaplarının hepsi, Hz. Peygamber'in dökülen saçın yerine saç eklemeyi ve ekletmeyi yasakladığını rivayet ederler. Nitekim Buhârî ve Müslim'in rivayetine göre, ensardan bir câriye evlendikten sonra hastalanmış ve saçı dökülmüştü. Ailesi ona takma saç bağlamak istediler ve bunu Resûlullah'tan sordular. Hz. Peygamber bunun üzerine, *"Allah, saç ekleyene ve eklettirene lânet etsin"* buyurarak bunu yasakladı (Buhârî, "Libâs", 83; Müslim, "Libâs", 117). Aynı şekilde, ensardan bir kadın oğlunun evlenmek üzere olduğunu, saçının da bir hastalık sebebiyle döküldüğünü, düğün öncesi başına saç ekletmek istediğini açıklayarak durumu Hz. Peygamber'e arzetti. O da, *"Allah (başına) saç ekleyene ve eklettirene lânet etsin"* buyurdu (Müslim, "Libâs", 115).

Hadis kitaplarında sahâbe arasında benzeri olayların ve taleplerin olduğu, fakat hepsinde de Resûlullah'ın, saça saç eklemeyi, dökülmüş saçın yerine başkasının saçını takmayı yasakladığı rivayetleri vardır. Hadislerde geçen lânetin, kuvvetli bir yasaklama üslûbu olduğunu belirten İslâm hukukçuları da, erkek veya kadının ister hastalık ve saç dökülmesi sebebiyle, isterse güzellik kastıyla saçına saç eklemesini, başına başkasının saçını (peruk) takmasını câiz görmemişlerdir. Çünkü bunda hem tabii ve fıtrî şekli değiştirme hem de karşısındaki insanlara genç ve farklı görünerek onları yanıltma vardır. Bu sebeple insan saçı haricinde ipek, iplik, yün vb.den peruk takmayı da, aynı şekilde fıtratı değiştirme ve insanları aldatma bulunduğu için, câiz görmeyenler vardır. Çoğunluk ise bunu câiz görür. Ancak dinen necis sayılan kıl ve tüylerden yapılan peruğun kullanılmasının ise câiz olmadığı belirtilmiştir.

Hadislerdeki yasağı, insanın herhangi bir cüzünü kullanmanın insanoğluna hürmeten câiz olmayışı illetiyle açıklayanların görüşünden ziyade, bu yasağı, Allah'ın yarattığı şekli değiştirme ve insanları aldatma illetine dayandıranların görüşü daha isabetli gözükmektedir. Böyle olunca kullanılan malzeme ne olursa olsun, bir erkeğin veya kadının başına saçtan veya görünüş olarak saça benzeyen bir maddeden peruk takmasının Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmadığı; ancak, saçı dökülen kimsenin tedavi ile bunu önlemesinin veya yeniden saç bitmesini sağlamasının câiz görüldüğü söylenebilir.

İslâm öncesi dönemde kadınlar, kocalarının ölümü ve savaş gibi durumlarda bir elem ve musibet ifadesi olarak saçlarını kazıtırlardı. İslâm bu âdeti yasaklamış, Hz. Peygamber de kadınların saçlarını kısaltabileceklerini fakat tıraş edip kazıtmalarının doğru olmadığını belirtmiştir.

Yine hadislerde, o dönemde daha çok hıristiyanlar arasında yaygın olan bazı saç tıraşı şekilleri, muhtemelen İslâm ümmetinin kişilik zaafına uğramaması, onur ve izzetini koruması gibi amaçlarla tasvip edilmemiştir (bk. Müslim, "Libâs", 113; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 14).

Saçta ağaran kılları yolmaya gelince, Hz. Peygamber bu konuda *"Ak saçlarınızı yolmayın, saç ve sakalını müslüman olarak ağartan kimse için o saç ve sakal kıyamet gününde nur olacaktır"* buyurmuşlardır (Ebû Dâvûd, "Tereccül", 17). Bu sebeple de İslâm bilginleri, bir kimsenin saçındaki ağaran kılları yolmasını genelde mekruh saymışlar, evlenmek üzere olan bir kimsenin ise bu şekilde daha genç görünmesinin haram derecesinde mekruh olduğu belirtilmiştir.

Saç boyamaya gelince, Hz. Peygamber saçları bembeyaz olmuş bir sahâbîyi görünce, *"Şu beyaz saçların rengini bir şey ile (boyayıp) değiştiriniz. Fakat siyaha boyamaktan kaçınınız"* buyurmuştur (Müslim, "Libâs", 79). O dönemde yaşlı yahudi ve hıristiyanlar saç ve sakallarını boyamazlardı. Bunun için de Hz. Peygamber, *"Yahudi ve hıristiyanlar (saç ve sakallarını) boyamaz. Onlara muhalefet ediniz (de boyatınız)"* buyurmuştur (Müslim, "Libâs", 80). Ancak burada bir emirden ziyade ruhsat ve müsaade söz konusudur.

Konuyla ilgili hadisleri değerlendiren İslâm bilginleri saçın siyah dışındaki renklerle boyanmasını, kına ile boyanmasını kural olarak câiz görmekle birlikte, üçüncü şahısların yanlış anlamasına ve aldanmasına yol açacağı için saçların siyahla boyanmasının cevazında mütereddit davranmışlardır. Kadınların saçlarını siyaha boyatması ise umumiyetle câiz görülür.

b) Kaş Alma-Kıl Yolma

Kadına nisbetle yüz, güzelliğin aynası ve odak noktasıdır. Yaratılışın güzelliği de onda tezahür eder. Allah her şeyi olduğu gibi yüzü de cemalinin bir tecellisi olarak âhenkli, dengeli ve mükemmel yaratmıştır. Gerek bu anlayışın esas alınması, gerekse Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisler sebebiyle, yüzdeki kılları yolmanın, kaşları inceltme (aldırma) ve kirpikleri uzatmanın şer'î hükmü İslâm âlimlerini bir hayli meşgul etmiştir.

Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Allah yüz tüylerini yolan ve yolduran kadına lânet etsin..."* buyurmuş olup (Buhârî, "Libâs", 84; Müslim, "Libâs", 120), bu yasağın hangi nevi fiilleri kapsadığı İslâm hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

Çoğunluğa göre kadının, kocası için ve onun izniyle yüzünde biten kılları alması, makyaj yapması, hatta kaşını düzeltmesi/inceltmesi câiz olup hadisteki yasak, kadının dışarı çıkmak için yüz kıllarını yolması ve kaş aldırması ile ilgilidir. Mâlikîler de dahil bir grup âlim ise, bunu yaratılışı değiştirme olarak değerlendirdiğinden her ne surette olursa olsun câiz görmemekte veya mekruh görmektedir. Hadiste yasaklanan kıl koparmayı, yüzde sonradan biten ve yüzü çirkinleştiren yüz kıllarını koparma değil de, kaşları inceltmek veya yukarı kaldırmak için kaş kıllarını yolma olarak anlamak daha doğru görünmektedir.

Hadiste gerek saç ekleme ve boyama, gerekse yüz kıllarını yolma hakkında vârit olan yasak, yaratılışı değiştirme, insanları aldatma, farklı görünme gibi gayelerle yapılan sunî müdahalelerle ilgilidir. Yoksa saçları bitmeyen veya anormal bir şekilde dökülen kimsenin, erken yaşta saçı ağaran,

yüzü/vücudu anormal bir şekilde kıllanan çocuğun tıbbî müdahale ile, ilâçla veya ameliyatla tedavi olup normal bir yapıya kavuşturulmasında bir sakıncanın olmadığı açıktır. Günümüzde yanlış ve bilinçsiz bir şekilde kullanılan ilâçların, tabiat dengesindeki bozuklukların vücudun hormonal dengesini de bozduğu ve bazan bu tür tedavi ve müdahaleleri kaçınılmaz kıldığı âşikârdır.

c) Vücutta Kalıcı İz Bırakan Tasarruflar

Dövme (veşm) yaptırma, Hz. Peygamber'in hadislerinde şiddetle yasaklanıp lânetlenmiş (Buhârî, "Libâs", 85-87; Müslim, "Libâs", 119), İslâm bilginleri de bunu, Allah'ın yarattığı şekil ve surette kalıcı değişiklik meydana getirdiği için câiz görmemişlerdir. Hatta başta Şâfiîler olmak üzere bir grup âlim, dövme yapılan yerde biriken kanın necis, pis olduğunu, dövmeyi yok etmenin vâcip olduğunu da ilâve ederler.

Dişlerin güzellik için törpülenerek seyrekleştirilmesi de (teflîc) hadiste yasaklanmıştır (Buhârî, "Libâs", 86; Müslim, "Libâs", 119). Bu sebeple İslâm âlimleri tedavi kastı olmaksızın sırf güzellik için dişlerin seyrekleştirilmesini Allah'ın yaratışını değiştirme olarak tanımlayıp câiz görmezler. Çünkü dövme, dağlama, dişleri seyrekleştirme gibi tasarruflarda tedaviden çok estetik görünüm, yaratıldığı şekil ve sureti düzeltme/değiştirme maksadı hâkimdir. Buna karşılık fakihler, dişlerin gümüşle, hatta altınla bağlanarak sağlamlaştırılmasını tedavi ve ihtiyaç noktasından değerlendirdiği için câiz görmüşlerdir. Ağız ve diş sağlığının korunması için yapılan tedaviler, diş dolgu ve kaplamaları da böyledir.

Kızların kulaklarının küpe için delinmesi de, süslenme hakkının kapsamında mütalaa edilerek câiz görülmüştür.

d) Estetik Ameliyat

Teknoloji ve cerrahî tıptaki gelişmelere paralel olarak günümüzde giderek yaygınlık kazanan ve tedaviden ziyade vücudun dış görünüşünü güzelleştirmeyi amaçlayan estetik ameliyatlar hakkında, klasik fıkıh literatüründe özel bir açıklamanın bulunmayışı gayet doğaldır. Ancak vücuda yapılan estetik veya tıbbî müdahalelerle ilgili yukarıdaki hadislere ilâve olarak sünnette ve fıkıh kültüründe yer alan bazı açıklamalar bu konuya ışık tutacak niteliktedir.

Hz. Peygamber döneminde Urfece adlı sahâbînin savaşta burnu kopmuş, yerine gümüşten sunî bir burun yaptırmıştı. Ancak bu gümüş burnun koku yapması üzerine Hz. Peygamber bu sahâbînin altından burun yaptır-

masına müsaade etti (Tirmizî, "Libâs", 31). Burada Allah'ın yarattığı şekli değiştirme değil ihtiyacın bulunması ve tedavi amacı söz konusudur.

Klasik dönem fakihlerinin muhtemel ve farazî olaylar üzerine yaptığı açıklamalar dikkate alınırsa, onların vücut üzerinde yapılacak tasarruflarda tedavi kastının, ihtiyaç veya zaruretin bulunmasını esas aldıkları görülür. Nitekim doğuştan fazla bir uzvu, meselâ parmağı, dişi kestirmeyi, yaratıldığı hal ve şekli (hilkat) değiştirme değil, hilkate, normale dönüş ve bir zararın izâlesi olarak değerlendirdiklerinden câiz görürler. Bu nevi müsaadelerden anlaşıldığına göre, bir kimsenin kendini toplum içerisinde aşağılık kompleksine iten, mânen eziyet görmesine ve aşağılanmasına yol açan fazlalıkların ve şekil bozukluklarının, yanıkların, şaşılığın vb.nin giderilmesi tedavi mahiyetinde olup câizdir. Çünkü buna ihtiyaç vardır ve hilkati değiştirme yasağının kapsamına girmemektedir.

Halbuki günümüzde oldukça yaygın olan estetik cerrahî müdahalelerin önemli bir kısmı; burun, çene, kulak, göğüs, bacak gibi uzuvların daha güzel görünüp, sahibini daha genç göstermeyi sağlama gayesine mâtuftur. Yaşlanma ile ciltte meydana gelen kırışıklıkların giderilmesi, yüz cildinin gerilmesi; hareketsizliğin, aşırı beslenmenin, hormonal dengesizliğin, ırsiyetin yol açtığı aşırı şişmanlığın giderilip vücut yağlarının ameliyatla alınması gibi estetik ameliyatlarda, tedaviden ziyade estetik duygusu, insanlar arasında daha genç, dinç ve güzel görünme gayesi hâkimdir. Bu da, hadislerde belli örnekler üzerinde dile getirilen hilkati değiştirme, Allah'ın yarattığı şekil ve sureti bozma ve değiştirme (tebdil ve tağyir), insanları aldatma yasağı çerçevesine girmektedir.

Vücut üzerindeki tasarruflar, özellikle estetik cerrahî müdahalelerle ilgili olarak şu kural ve ölçüler zikredilerek genel bir değerlendirme yapılabilir:

1. Vücut üzerinde tasarrufa, estetik cerrahî ve müdahaleye ancak bir tür tedavi olarak tıbbî ihtiyaç ve zaruret halinde başvurulmalı, bu ölçünün dışına çıkılmamalıdır.

2. Daha kolay ve basit başka bir yol ve usulün bulunmaması gerekir.

3. Gaye aslî hilkati değiştirmek olmamalı, doğuştan (genetik olarak) taşıdığı özellik ve şekli, yaşın ve tabiatın icabı vâki olan gelişmeleri değiştirme kastı taşımamalıdır.

4. Hile, aldatma ve yanlış anlamaya yol açmamalı, böyle bir amaç taşımamalıdır.

5. Karşı cinse benzeme kastının da bulunmaması gerekir.

6. Müdahalenin yapılmasının galip zanna dayanan bir yararı, yapılmamasının da fiilî ve halen mevcut bir zararı bulunmalıdır.

D) Altın ve Gümüş Kullanımı

Çok sade bir hayatın hâkim olduğu toplumlardan en karmaşık ve gelişmiş toplumlara kadar, insanlar her devirde sanata, güzele ve estetiğe eğilim göstermişler, güzel giyinmek ve güzel görünmek istemişlerdir. Bu Allah'ın insana yaratılıştan gelen bediî zevkler ve güzellik duygusu bahşetmiş olmasının tabii bir sonucudur. İslâm da insanın ruhunda saklı bu fıtrî temayül ve duyguyu tabii karşılamış, ancak her şeyde olduğu gibi bunda da mâkul ve mutedil ölçüler getirmiştir. İslâm'ın bu olumlu yaklaşımı, tabii ve fıtrî bir din olmasının, bazı sınırlama ve ölçüler getirmesi de toplumda denge kurmayı ve bu dengeye uygun sosyal yapıyı ve beşerî ilişkileri korumayı hedefleyen sosyal bir din olmasının icabıdır.

Kur'an'da sıklıkla Allah'ın yeryüzünü insanlara tahsis ettiğinden, insanlar için birçok güzellik yarattığından söz edilir; Allah'ın yaratıp insanoğlu için hazırladığı bu güzelliklerin bilinip takdir edilmesi, kullanılıp şükredilmesi istenir. Dünya hayatının güzellikleri, cennet nimetleri olarak da sıklıkla altın ve gümüşten söz edilir (Âl-i İmrân 3/14; el-Kehf 18/31; ez-Zuhruf 43/71). Hz. Peygamber de daima temiz ve düzenli olmayı, güzel görünmeyi öğütlemiştir. Ancak her devrin yaygın ziynet eşyası olan altın, gümüş ve ipekli elbise giyme ile ilgili bazı sınırlamalar da getirmiştir. Kadınların yaratılışı gereği süslenmeye olan ihtiyaç ve eğilimlerinin fazla olması sebebiyle onlara bu konuda daha toleranslı davranılmış, israf ve gösterişe kaçmamaları, gayri meşrû tarz ve zeminde cinsî tahrik aracı yapmamaları kaydıyla, onların altın ve gümüşü ziynet eşyası olarak kullanabileceği, ipek elbise giyebileceği belirtilmiştir. Bu üç maddenin erkekler tarafından ziynet amacıyla kullanılması ise kural olarak yasaklanmıştır.

Altın ve gümüşün ziynet eşyası olarak değil de, gösteriş ve israf ağırlıklı ev ve el eşyası olarak kullanılması ise daha farklı bir durum arzetmekte olup bu konudaki yasak cinsiyet ayırımı gözetmeksizin herkesi kapsar niteliktedir. Öte yandan altın ve gümüşün zekâta tâbi bir zenginlik olması ve faizli işlemlerle sıkı ilişkisi sebebiyle fıkhın diğer alanlarını da ilgilendirmektedir. Ancak burada önce altın ve gümüşün ev eşyası olarak kullanımı ele alınacak, sonra da altın yüzük kullanımı ve altınla yapılan süslemelere temas edilecektir.

a) Altın ve Gümüş Kullanımıyla İlgili Hadisler

Altın ve gümüş kullanımıyla ilgili yaygın olarak bilinen hadislerden başlıcaları şöyle sıralanabilir:

1. İslâm âlimleri tarafından birçok fıkhî hükme mesnet olarak kullanılan bir hadiste Hz. Peygamber, *"Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir"* buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Hâtem", 3; Tirmizî, "Libâs", 1).

2. *"Altın ve gümüş kaplardan bir şey içmeyiniz ve bu ikisinden yapılan tabaklarda bir şey yemeyiniz. Çünkü bu tabaklar (sıhâf) dünyada müşrikler için, âhirette ise sizin içindir."* (Müslim, "Libâs", 2)

Başka bir hadislerinde ise Hz. Peygamber, *"Gümüş kaptan içen, karnına cehennem ateşini akıtmaktadır"* (Müslim, "Libâs", 1) buyurmuştur.

3. *"Hz. Peygamber, altın ve gümüş kaplardan yiyip içmemizi, ipek ve dîbâc giymemezi ve ipek üzerine oturmamızı yasakladı"* (Buhârî, "Libâs", 27).

"Hz. Peygamber altın yüzük kullanmayı yasakladı" (Buhârî, "Libâs", 45).

4. Buhârî'nin rivayetine göre, Resûlullah altından bir yüzük takıyordu. İnsanların da altın yüzük edindiklerini görünce altın yüzüğü atmış ve bunu artık hiç takmayacağını söylemişti. İnsanlar da bunun üzerine yüzüklerini çıkarıp atmışlardır (Buhârî, "Libâs", 46).

5. Yine Buhârî'de yer alan bir hadise göre, Hz. Peygamber altından bir yüzük edinmiş ve kaşını da avuç içine getirmişti. İnsanların bu şekilde yüzük edindiklerini görünce, bu yüzüğü atmış ve gümüş bir yüzük edinmiştir (Buhârî, "Libâs", 45).

6. Enes b. Mâlik diyor ki: "Hz. Peygamber bir gün gümüş bir yüzük takmıştı. İnsanlar da gümüş yüzük yapıp taktılar. Resûlullah yüzüğü çıkarıp atınca insanlar da çıkarıp attılar" (Buhârî, "Libâs", 47).

b) Altın ve Gümüş Ziynetin Kullanımı

Altın ve gümüşün ziynet eşyası olarak kullanımı yalnızca kadınlar için câizdir. Yukarıdaki hadislerin açık hükümlerinden birisi bu olduğu gibi, bu husus İslâm âlimleri arasında da tartışmasızdır. Altın ve gümüş ziynetin kadınlar için câiz görülmesi onların yaratılışlarına uygunlukla, fıtraten güzelliğe ve süslenmeye düşkün oluşlarıyla açıklanır. Ancak bu konuda onlar da lüks ve israfa kaçmama, bu ziynetleri yabancılara karşı gösteriş ve cinsî cazibe aracı olarak kullanmama gibi bazı kısıtlamalara tâbidir.

Altın ve gümüş ziynetin erkeklere yasaklanması, hem erkeğin fıtrat ve karakteriyle hem de toplumda sosyal adaletin ve barışın tesisi, âtıl sermayenin ekonomiye kazandırılması gibi birçok önemli amaçla alâkalı bir husustur.

c) Altın ve Gümüş Ev Eşyasının Kullanımı

İslâm bilginleri, altın ve gümüş kaplardan yemek yemenin ve bir şey içmenin haram olduğunda görüş birliğindedir. Sadece Muâviye b. Kurre'nin altın ve gümüş kaplardan yiyip içmeyi haram saymadığı, yine Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali'nin, altın ve gümüş kaplardan bir şey içmenin haramlığı konusunda çoğunluğu teşkil eden bilginlerle aynı görüşte olmakla birlikte, bu kaplardan yemek yemeyi haram saymayarak cumhurdan ayrıldığı bilinmektedir.

Yeme içme dışındaki diğer kullanımlar konusunda çoğunluğun görüşü aynıdır. Yani cumhur, altın ve gümüşün (abdest alma gibi) yeme içme dışındaki kullanımlarını da yeme içmeye kıyas ederek bunun da haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, altın ve gümüşün kap, yazı gereci, ev eşyası vb. şekillerde kullanımı, mezhep imamlarınca erkek ve kadınlara haram görülmüştür. Ancak, son dönem âlimlerinden Şevkânî yasağın sadece altın ve gümüş kaplardan yeme içmeye ait olduğunu, diğer kullanımların buna kıyas edilemeyeceği görüşündedir.

d) Altın ve Gümüş Eşya Bulundurma

Hadislerde altın ve gümüş kap kacağın kullanımının yasaklanması, dar bir yorumla sadece yeme içme amaçlı kullanımının yasaklandığı, orta bir yorumla ev eşyası olarak kullanımının yasaklandığı şeklinde anlaşılabilir. Bu yasağın geniş bir yorumla, altın ve gümüşün ev eşyası olarak bulundurulmasını da içerdiği ileri sürülebilir mi? İmam Muhammed, üzerinde oturmamak ve uyumamak şartıyla süs eşyası olarak evde altın ve gümüşten yapılmış ve üzerine de ipek örtü serilmiş sandalye, koltuk bulundurulmasında beis görmezken Ebû Hanîfe, üzerine oturulmasında ve yatılmasında da bir sakınca görmez. Hanefî hukukçular bu görüşün delili olarak, bazı sahâbî ve tâbiîlerin bu yöndeki uygulamaları ile, *"De ki: Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti haram kılan kimdir..."* (el-A'râf 7/32) âyetini zikretmişlerdir. Bu müsamahalı yaklaşımın sebebi, bu tür işlemlerin dar anlamda "kullanma"dan çok "ziynet" kavramına girdiği yönündeki görüşleridir.

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler, Hanefîler'den farklı olarak altın ve gümüş kapların ve diğer eşyanın evde bulundurulmasını, sonuçta bunların kullanılmasına yol açacağı düşüncesiyle altın ve gümüş ev eşyasının edinilmesini de (evde bulundurulmasını) haram kabul etmişlerdir. Hatta Şâfiîler, hadisin zâhirinden hareketle ticaret maksadıyla dahi olsa altın ve gümüş ev eşyasının edinilmesinin haram olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü ipekten farklı olarak, altın ve gümüş kabın kullanımı kadın erkek ayırımı olmaksızın herkes açısından yasaktır. Ancak altın ve gümüşü kadınların süslenme eşyası (ziynet) olarak kullanmaları helâl görülmüştür.

Gerek zaruret gerekse ihtiyaç gerekçesiyle bazı durumlarda altın ve gümüşün kullanılması câiz görülmüştür. Bu hükümler şöylece özetlenebilir: Düşen bir dişin yerine veya herhangi bir suretle dişlerin arasında mevcut olan açıklığı kapamak için altın veya gümüşten diş yapılması, yine kesilen burnun yerine altın veya gümüşten burun yapılması, kısaca altın ve gümüşün tedavi amacıyla kullanılması fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmüştür. Ebû Hanîfe, gümüş kaplamalı kaptan içmeyi ve abdest almayı, gümüş kaplamalı eyer kullanmayı ve gümüş sırmalı sedire oturmayı câiz görmüştür. Mâlikîler, kılıç ve mushafta altın ve gümüş kullanılmasını câiz görmüşler, kılıç ve mushaf dışında ise altın veya gümüşle süslenmiş eşyanın kullanılmasını haram saymışlardır. Yine Ebû Hanîfe, maddesinde altın veya gümüş karışımı bulunan kapların kullanımını da câiz görmektedir.

Altın ve gümüşün yaygın kullanım maddeleri haline getirilmesine fakihlerin karşı çıkmalarının temelinde israf ve lüks kullanıma engel olma düşüncesinin yattığı bilginlerin çoğunluğunca ifade edilmektedir. Bu gerekçelendirme (ta'lîl) doğru kabul edildiği takdirde, günümüzde, özellikle gümüşün bu açıdan fazla bir değeri kalmadığı noktasından hareketle, gümüş kapların kullanılmasının artık câiz olduğu fakat çok daha değerli maddelerden yapılmış kapların kullanılmasının, israf ve lüks gerekçesiyle, doğru olmadığı şeklinde bir sonuca gitmek mümkün olabilir. Ne var ki bu gerekçelendirme üzerinde tam bir fikir birliği sağlanamamıştır. Nitekim Şevkânî, bu gerekçelendirmenin doğru olmadığını, şayet doğru olsaydı, altın ve gümüşten daha değerli olan şeylerden yapılan kapları kullanmanın da haram olması gerekeceğini, halbuki bunu söyleyen hiçbir âlim bulunmadığını ifade etmektedir. Şevkânî yasağın illeti olarak "cennet ehline benzeme"yi göstermekte ise de, bu kabul edilemez. Çünkü cennet ehline benzeme durumu, bir işin yasak olması sonucuna götürseydi, müslümanların asırlardır meşrû sayarak yapageldikleri birçok şeyi de terketmeleri gerekirdi.

Şurası unutulmamalıdır ki İslâm, toplumun her kademesindeki fertlerin zenginlik, fakirlik gibi sosyal statüleri açısından bir tatmin ölçüsü getirmiş, meselâ kazanma hususunda çaba göstermesine rağmen fakir durumda olanlara, sabrettikleri takdirde mükâfat ve kurtuluşa ereceklerini müjdelemiş, diğer taraftan zengin olup toplumun gelir seviyesi düşük kesimlerine zekât ve sadaka yoluyla değer aktarımı yapan ve yardım eden kişilere de mükâfat ve kurtuluş vaad etmiştir. Ancak zenginin, zenginliğini fakiri rahatsız edecek şekilde ve onu içinde bulunduğu tatmin ortamından uzaklaşmaya sevkedecek derecede kullanarak lüks ve israfa dalmasını da hoş görmemiştir. Elbette daha çok kazanan daha iyi şartlarda yaşayacaktır. Ancak toplum kesimleri arasında hiç değilse ortalama hayat standardı açısından bir denge ve uyum sağlanamamışken, meselâ, bir toplumda çoluk çocuğunun asgari gıda ihtiyacını karşılayacak geliri teminde zorluk çeken, tahsil yapmak isteyen çocuğuna bu imkânı sağlayamayan kişiler varken, şatafatlı ve görkemli bir hayat sürmenin, İslâm'ın ilke ve öğretileriyle bağdaşmayacağı söylenebilir. Hadislerdeki yasaklama ve İslâm âlimlerinin bu konuda gösterdiği tavır da bu gayeye yönelik bir hassasiyet ve tedbir olarak görülmelidir.

e) Altın Yüzük

Yukarıda anılan ilgili hadislerden hareketle bilginlerin çoğunluğu altın yüzük kullanmanın erkeklere haram olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte sayıları az da olsa, erkeklerin altın yüzük kullanmasının mubah olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Bunlar hadislerde geçen yasağı belli illet ve gayeye bağlamakta, ayrıca bazı sahâbîlerin altın yüzük kullandığına ve buna Hz. Peygamber'in de izin verdiği görüşünde olduklarına ilişkin rivayetleri de (bk. Nesâî, "Zînet", 46) kullanmaktadırlar.

Gerek hadislerde gerekse âlimlerin sözlerinde geçen yüzük (hâtem) kelimesi daha ziyade kaşlı ve biraz da kabaca olan bir yüzüğü anlatmaktadır. Bu itibarla, günümüzde nişan yüzüğü olarak adlandırılan halkanın takılmasının hükmünü de ayrıca belirtmek gerekir. Bu hususta merhum Kâmil Miras'ın izahlarını kısaltarak buraya almakta yarar vardır: "Yüzüğün yapılış ve kullanış tarzında örfün büyük etkisi vardır. Eski zamanlarda kullanılan kaba yüzükler gitgide zarifleşmiş ve bugün artık, nişan halkaları istisna edilirse, erkekler yüzük takmayı neredeyse terketmişler ve hatta yüzük takmak ayıp sayılır olmuştur. Bu itibarla şu sebep ve delillere dayanarak altın nişan halkası kullanmak mubah sayılabilir; a) Bir kere, altın yüzük kullanma çoğunluk tarafından haram görülse bile bunun mubah olduğunu söyleyenler de vardır. b) İmam Muhammed övünme ve böbürlenme kastı olmaksızın altın

ve gümüş kapları süs eşyası olarak kullanmanın câiz olduğunu ve bunun nimeti gösterme anlamına geleceğini söylemiştir. Nişan yüzüğü de övünmek için değil, teberrüken ve hatıra olarak takıldığına göre aynı şekilde mubah olması gerekir. c) Âlimler, erkeklerin esas itibarıyla gümüş yüzük kullanmalarının bile, bir zaruret ve bir lüzum üzerine mubah olduğunu, bunun dışında kullanılmasının anlamsız olduğunu söylemişlerdir. Nişan yüzüğü kullanımında da örften kaynaklanan bir zaruret bulunduğu açıktır. d) Altının kullanılmasının haramlık sebebi, israf ve övünme vesilesi yapılmasıdır. Halbuki günümüzde bir halkanın ekonomik değeri israf sayılacak bir durumda değildir" (Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, IV, 288-289).

Kâmil Miras'ın hareket noktası ve sonuçlaması yerinde olmakla birlikte bir hususa daha işaret edilebilir. O da, eğer müslümanlar, nişan halkası olarak altını değil de yaygın olarak gümüşü tercih etmeye başlamışlarsa, yani artık bu durum örfleşmişse, bu teâmüle uymak daha doğru kabul edilebilir. Ancak, yine de altın nişan halkası takanlar varsa bunlara haram işleyenler ya da bile bile hadise aykırı davrananlar gözüyle bakılmaması herhalde daha doğru olur. Öte yandan altın ve ipeğin âlem (nişan ve rozet) olarak kullanılmasının başta Hanefîler olmak üzere bir kısım fakihlerce câiz görüldüğünü de burada hatırlamak gerekir.

f) Altın Süsleme

Hanefî ekolünde, mescidi süslemek, ona saygı gösterme anlamında değerlendirildiği için, mescidlerin altın suyu, ahşap vb. şeylerle tezyin edilmesinde bir sakınca görülmemiş; fakat paranın bu tür şeyler için değil, fakirler yararına harcanması daha faziletli görülmüştür. Nitekim, Mescid-i Harâm'a nakledilen malları gördüğünde Ömer b. Abdülazîz, "Miskinler ve fakirler direklerden daha muhtaç" diyerek, o malların fakirler için sarfedilmesinin Mescid-i Harâm için sarfedilmesinden daha faziletli olduğuna dikkat çekmiştir. Hanefîler, mescid için yapılacak süslemenin, mescide ait paradan yapılmaması gerektiğine işaret etmişler, hatta mescidin işlerine bakan kişinin (kayyim) mescidin parasından süsleme için harcaması halinde, bir görüşe göre bu parayı tazmin edeceği ileri sürülmüştür.

İslâm'ın lüks, israf ve gösterişin önlenmesi, toplumda sosyal adaletin ve barışın kurulması ve harcamalarda bu gayeye öncelik verilmesi yönündeki genel ilkesi, altın ve gümüş ev eşyasının kullanımıyla ilgili özel yasağı göz önünde bulundurulursa, özelde altın süslemeler, genelde yüksek maliyetler içeren ihtişamlı ve lüks harcamalar konusunda dinin tavsiyesini, İslâm bilginlerinin tavrını kestirmek zor olmaz. Öte yandan teori böyle olsa bile, İs-

lâm ülkelerinin dünyada toplam ekonomik gelir ve gelişme yönüyle bir hayli gerilerde olduğu, buna karşılık servet dağılımı, tüketim ve yaşam standardı yönüyle fertler arasında uçurumların bulunduğu da acı bir gerçektir. Böyle olunca müslümanların, İslâm'ın altın ve gümüşün kullanımına getirdiği sınırlamalarda simgeleşen tavır ve gayesini iyi anladığı ve bunu hayata geçirdiği söylenemez. Bu konuda fertlerin dindarlığına ve her türlü aşırılıktan ve gösterişten uzak kalma kararlılığı göstermesine ihtiyaç bulunduğu gibi toplumsal sağduyunun oluşturulması ve bu yönde yasal düzenlemelere gidilmesi de büyük önem taşımaktadır.

E) Saç Sakal ve Bıyık

İslâm'ın inanç, ahlâk, ibadet ve muâmelât alanında getirdiği hükümler, öngördüğü kural ve tavsiyeler müslümanlarca öteden beri bir bütün olarak algılanmakta, günlük ve sosyal hayatla ilgili şekil ve muhteva bile çoğu defa bu bütünün bir parçası olarak mütalaa edilmektedir. Öte yandan Kur'an âyetlerinin ve risâleti boyunca Hz. Peygamber'in sıklıkla üzerinde durduğu konulardan birisi de, müslümanların fert ve toplum olarak belli bir kimlik kazanmaları, kendi şahsiyetlerini korumaları ve kendilerine güven duymaları olmuştur. Çünkü bu, müslümanların bütünleşmesi, belli bir siyasal organizasyona gidip devlet kurması ve millet olması kadar, kendi inanç ve ibadetlerini, değer ve özelliklerini korumaları açısından da önemlidir. Bu itibarla Kur'an, müslümanlara ısrarla birlik ve bütünlük içinde olmalarını, müşrik ve gayri müslimleri dost edinmemelerini, onlarla gayri İslâmî bir kültürün etkisi altında kalmayı kaçınılmaz kılacak şekilde sıkı bir ilişkiye girmemelerini tavsiye ederken Hz. Peygamber de müslümanları, itikadî ve ahlâkî alanda olduğu gibi kılık ve kıyafet, şekil ve merasim yönünden de müşriklere, gayri müslimlere benzememeye davet ve teşvik etmiştir. Bunlar, çevredeki kültür ve medeniyetlerle, din ve kavimlerle iç içe yaşayan o dönem müslümanlarına ayrı bir kimlik ve özellik kazandırıp, onların kendi içerisinde bütünleşmelerini sağlamaya yönelik önlemlerdir.

Daha önce geçtiği üzere Hz. Peygamber, Ehl-i kitabın yaşlılarının saçlarını boyamadığından bahisle müslümanların onlara muhalefet edip saçlarını boyamalarını tavsiye etmiş, yine müşrik ve Mecûsîler'e muhalefet için bıyıklarını kısaltıp sakallarını uzatmalarını emir ve tavsiye etmiştir. Meselâ Resûlullah'ın, *"Bıyığınızı kısaltınız, sakalınızı uzatınız"* (Buhârî, "Libâs", 64), *"Bıyıklarınızı kırpınız, sakalları uzatınız. Mecûsîler'e muhalefet ediniz"* (Müslim, "Tahâret", 16), *"Müşriklere muhalefet ediniz, sakalları çoğaltınız, bıyıkları kesiniz"* (Müslim, "Tahâret", 16), *"Bıyığından almayan bizden değildir"*

gibi hadisleri (bk. Buhârî, "Libâs", 63-65; Tirmizî, "Edeb", 6) hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer almakta olup temelde bu gayeye mâtuftur.

Bu ve benzeri hadisleri, Hz. Peygamber'in ve ashabının şekil ve tatbikatını esas alan sonraki dönem İslâm bilginleri, sakal bırakmanın ve bıyığı kesmenin dinî karakterde bir emir ve İslâm'ın şiarı olup olmadığı, sakalı kesmenin de haram ve günah olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Özetle ifade etmek gerekirse fakihlerin çoğunluğu sakalı tıraş etmenin haram olduğu görüşündedir. Şâfiîler'den Gazzâlî, Râfiî, Nevevî, Mâlikîler'den Kādî İyâz gibi bilginler ise sakalı tıraş etmenin haram değil mekruh olduğunu söylemiştir.

Ebû Dâvûd'un hadislerini şerheden Hattâbî, Hz. Peygamber'in on şeyin fıtrattan olduğunu bildirip bunlar arasında sakal bırakmayı da sayan hadisinin şerhinde âlimlerin çoğunun buradaki fıtratı "sünnet" mânasında aldığını kaydeder. Devamında da bu hasletlerin, bu arada sakal bırakmanın, bizim uymamız ve yaşatmamız gereken Hz. Peygamber'in sünnetlerinden olduğunu ifade eder (*Me'âlimü's-sünen*, I, 44). Buradaki sünnet tabiriyle de teklifî hükümler arasında yer alan sünnetin değil de âdet ve davranış biçimi anlamıyla sünnetin kastedilmiş olması gerekir.

Sakalı tıraş etmenin haram olduğunu söyleyen bilginler, yukarıda zikredilen hadislerdeki emirleri bağlayıcı dinî bir emir olarak almış, Hz. Peygamber ve sahâbenin fiilî uygulamasını da böyle yorumlamışlardır; ilâve olarak Kur'an'da Hz. Peygamber'e uymayı emreden âyetlerin her konuda olduğu gibi sakal bırakma konusunda da ona ittibâyı kapsadığı, sakalın müslümanın şiarı olduğu kanaatindedirler; ayrıca sakalı tıraş etmenin kadınlara benzemek ve Allah'ın yarattığı şekil ve sureti bozmak olduğunu, bu yöndeki yasağın sakalı tıraş etmeye de şâmil olduğunu belirtirler.

Bıyığa gelince, hadislerde bıyıkların kısaltılması, kırpılması veya tıraş edilmesi emirleri vardır. Sahâbeden bıyığını kısaltanlar da, tıraş edenler de mevcuttur. Âlimler, bıyığın derince kırkılmasını, üst dudağın gözükecek şekilde alttan alınmasını tavsiye ederler. Şüphesiz ki bıyığın bu şekilde kesilip tıraş edilmesi, sağlık ve temizlik açısından da önemlidir.

Hz. Peygamber'in genelde saçlarını omuzlarına dökülecek şekilde bıraktığı, bazan da saçını kısalttığı veya kazıttığı bilinmekle birlikte klasik dönem İslâm bilginleri sakal konusunda gösterdikleri yaklaşımı bu konuda sürdürmemişler, Resûl-i Ekrem'in saç şeklini örfî karakterde bir davranış ve kişisel bir tercih olarak görmüşlerdir. Bunun için de fıkıh literatüründe, bütün müs-

lümanların Hz. Peygamber'e tâbi olarak saçlarını uzatması ve bunun dinî içerikli bir görev sayılması yönünde güçlü bir vurguya rastlanmaz.

Ancak bazı muasır âlimler, sakal ve bıyık konusundaki sünneti, Hz. Peygamber'in diğer giyim kuşam şekli gibi tabii ve örfî sünnet olarak tanımlamakta ve bunun bir âdet meselesi olduğunu, dinî bir karakter taşımadığını belirtmektedirler.

Şaç, sakal ve bıyık konusunda sahih hadis kitaplarında yer alan rivayetleri ve fakihlerin bu hadisler etrafında ürettiği yorumları sosyal zeminden, kültürel arka plandan ve gelenekten ayırarak anlamak neredeyse imkânsızdır. Hz. Peygamber'in bir sünnetinin terkinin niçin mekruh değil de haram olarak nitelendirildiği ancak öyle bir yaklaşımla iyi anlaşılabilir. Öncelikle ifade etmek gerekirse, dinde haram istisnaî ve ârızî bir hüküm olup ancak açık ve katî delille sabit olur. İslâm âlimlerinin "haram" kelimesini çoğu zaman "sakıncalı", "doğru değil", "mekruh" gibi anlamlarda da kullandıkları, müslüman toplumlarda yaygın eğitim ve yönlendirmenin sağlanmasında ve kamuoyu oluşturulmasında dinî kavramların sıklıkla, hatta ölçüsüzce kullanıldığı da bilinmektedir. Böyle olunca, fıkıhçıların lafzî yorum kurallarına dayanarak sakalı tıraş etmeye veya bıyığı uzatmaya teknik ve metodolojik anlamda "haram" demelerini ihtiyatla karşılamak, hadislerde geçen ifadeleri bir davranışın teşvik edilmesi veya önlenmesi yönünde güçlü vurgular olarak anlamak gerekir.

Öte yandan, İslâm'ın şekil ve suretten ziyade mâna ve muhtevaya önem verdiği, şekli de bu mânayı koruduğu sürece gözettiği âşikârdır. Ayrıca müslümanların her devirde kimlik ve izzet sahibi olması, gayri müslimlere karşı onurlu ve kendine güvenli olması, kendi kültür, örf ve geleneklerini yaşatmaları, müslüman toplumların birlik ve bütünlüğü, dış etkilere karşı direnci açısından fevkalâde önemlidir. Sakal ve bıyıktan, giyim ve kuşamdan, eğlence ve sanattan, şehirleşme ve ev düzenine kadar müslümanların ayrı bir üslûp ve geleneğinin olması, onlara bu sosyal şahsiyeti kazandırabilecek olumlu unsurlardır. Bu itibarla, sakal ve bıyığı da, risâletin gereği dinî bir sünnet ve alâmet olarak vâcip-haram çizgisine oturtmak yerine, yukarıda söz konusu edilen amacı gerçekleştirmede olumlu katkısı olabilecek örfî ve kültürel bir unsur olarak değerlendirmek ve bu konuda daha müsamahalı düşünmek mümkündür.

Sakal ve bıyık konusunun müslümanlar arasında bir ihtilâf ve itham konusu olması, İslâm kardeşliğini ve müminlerin birlik ve dayanışmasını zedeler. Hz. Peygamber'in sünneti olduğu için sakal bırakan kişiye saygı gös-

termek ve bu hareketinin övgü ve ecre lâyık bir davranış olduğunu kabullenmek ne kadar gerekli ise, bu konuda farklı düşünen, daha esnek ve hoşgörülü davranan kimselere de saygılı olmak o kadar elzemdir. Aksi takdirde, şekil üzerindeki tartışmalar, müslümanların dinin özü ve içeriği, temel ilke ve gayeleri üzerinde yoğunlaşmasını önleyen, dikkatlerini dağıtan ve bir bakıma hedef saptırması yapan bir özellik taşımış olacaktır.

F) Kolonya ve Alkollü Madde Kullanımı

Kolonya, günümüzde bilhassa güzel koku ve temizlik gibi amaçlarla yaygın bir kullanıma sahip alkol ihtiva eden sıvı bir madde olup genelde patates, kamış, mısır gibi maliyeti düşük ham maddelerden veya diğer sentetik yollarla üretilmekte ve içerisindeki alkol oranı ayarlanabilmektedir. XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kullanılmaya başlayan ve bugün yaygınlaşıp genişleyerek büyük bir sanayi oluşturan kolonya ve bu kapsama giren parfüm, deodorant, sprey vb.nin dinî hükmüyle ilgili tartışmanın sebebi ise, bu maddelerin az veya çok alkol ihtiva etmekte oluşudur.

Daha önce temas edildiği üzere, İslâm dini sarhoşluk veren nesnelerin bu maksatla (sarhoş olma) kullanılmalarını kesin olarak yasaklamıştır. "Müskirat" kelimesiyle ifade edilen "sarhoşluk veren nesne"lerin bazılarında ihtilâflar var ise de şarap ve ondan mâmül olan içkilerin içilmesinin haram olduğunda ittifak vardır. Bunların dışında kalanların sarhoş olmak maksadıyla içilmesinin haram olduğu da ittifakla sabittir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, ne maksatla olursa olsun sarhoş edici içkilerin azının da, çoğunun da içilmesi haramdır. Böyle olunca, içerisinde alkol bulunan kolonyanın ve benzeri maddelerin sarhoş olmak maksadıyla içki olarak kullanılmasının haram olduğu ve İslâm dininin sarhoş edici içkilerle ilgili genel yasağının içerisine girdiği açıktır.

Kolonyanın içilmesi dışında temizlik, serinleme, güzel koku gibi değişik amaçlarla kullanılması hususunda ise farklı görüşler vardır. Bu farklı görüşlerin kaynağı ise, sarhoş edici özellik taşıyan içkilerin bizzat kendilerinin necis olup olmadığı tartışmasıdır. Bu husustaki görüşler şöylece özetlenebilir:

Bazı fakihler karşı görüşte olmakla birlikte İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre şarap necistir; namazın sıhhatine engeldir. Şarap dışında kalan ve içildiği zaman azı veya çoğu sarhoşluk veren şeylerin necis olduğuna dair bir delil yoktur. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un anlayışlarına göre

bunlar necis değildir; sarhoşluk için içilmeleri haramdır, fakat elbiseye veya namaz yerine dökülmeleri halinde namazın geçerliliğini etkilemez.

Çağımızın büyük bilginlerinden Muhammed Hamdi Yazır bu hususu şöyle ifade ediyor: "Meselâ; üzerine şarap, şampanya ve arak, konyak dökülmüş olanlar herhalde yıkamadıkça namaz kılamazlar. Lâkin, üzüm şarabından mâmül olmayan ispirto, bira ve sâir müskirat içilemezse de elbiseye veya bedene sürülmesi de namaza mâni olur diye iddia edilemez" (*Hak Dini Kur'an Dili*, I, 762-763).

Yukarıda özetlenen bilgilerden anlaşıldığı gibi şarap dışındaki alkollü içkiler bizzat necis olmayıp, içilmeleri haramdır. Fakat elbiseye veya namaz yerine dökülmeleri namazın sıhhatine mâni değildir. Kolonya da bu hükmün içerisine girer. İçmemek kaydıyla değişik amaçlar için kullanılmasında Hanefî mezhebine göre bir sakınca yoktur.

Fakat kolonyayı da necis çerçevesinde mütalaa eden Şâfiî mezhebine göre hem içilmesi hem de kullanılması haramdır.

Özetle ifade etmek gerekirse, günümüzde genelde temizlik, hijyen ve güzel koku amacıyla kullanılan ve alkol ihtiva eden kolonyayı şer'î bir hüküm olan "necis" kavramının kapsamına dahil edip kullanımını haram saymak, vücuda ve elbiseye döküldüğünde namazın geçerliliğine engel olacağını söylemek, bu konudaki mevcut hüküm ve yasakların genel hareket noktası ve amacı göz önünde tutulursa, isabetli gözükmemektedir. Kolonyayı yukarıda sözü edilen amaçlarla kullanmanın, alkollü içkilerin tüketimini teşvik ettiği, kolaylaştırdığı veya buna vesile olduğu da söylenemez. Dinde asıl yasaklanan, şarabın, alkolün, uyuşturucu maddelerin sarhoşluk ve keyif amacıyla kullanılması olup bu yasağı ihlâle vasıta ve yardımcı olabilecek yol ve durumlar da, arada sebep-sonuç münasebeti kurulabildiği sürece mezkûr yasağın ikinci derecede kapsamı içinde düşünülmelidir.

VI. SANAT, SPOR ve EĞLENCE

İnsanın yaratılışına uygunluk iddiasında olan İslâm'ın temel kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'te, gelişen ve değişen toplumsal şartların ve ihtiyaçların ortaya çıkaracağı meselelere tek tek çözüm getirilmemiş, bunun yerine genel ve evrensel ilkeler sunulmuş ve insanın ruhî ve maddî ihtiyaçları bu temel ilkeler ışığında çözümlenmeye çalışılmıştır. İslâm, fıtrî bir din olduğu için, insanın fıtratının gereği olan ihtiyaçlarını görmezden gel-

memiş, insanın ruhî ve bedenî tatminine önem vermiştir. Bu itibarla insanın, yiyip-içme, cinsel ilişki vb. maddî istek ve ihtiyaçları gibi mânevî istek ve ihtiyaçlarını karşılaması da mubah ve bazan zorunludur. Aynı şekilde İslâm, insanın maddî yaratılışında zaruret olmadıkça bir değişiklik yapılmasını, orijinal yapısının bozulmasını şiddetle yasakladığı gibi, tabii yeteneklerinin körletilmesini ve yok sayılmasını da istememiş, fakat gerek maddî gerekse ruhî olsun, bütün ihtiyaç ve arzuların tatmininde itidalin korunmasını ve getirilen genel ölçülere uyulmasını tavsiye etmiştir.

A) Sanat

a) Kavramsal Çerçeve

Sanatın anlamı kadar değeri de öteden beri tartışılmıştır. Basit anlatımla, ihtiyaçlar karşısında bilgi ve düşünceyi iş ile birleştirerek faydasız veya nötr şeyleri faydalı hale getirme faaliyeti olarak tanımlanan sanat, bu tanımın içeriğine göre, maddî ihtiyaçlara karşılık olan sanatlar (zenaat), mânevî ihtiyaçlara karşılık olan sanatlar (estetik) olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci grupta yer alan sanatlar insan vücudunun rahatını sağlamaya, daha doğrusu insanın maddî ihtiyaçlarının kolay karşılanmasına yarayan sanatlar olup, bunlara sadece sanat veya "zenaat" denilir. İnsanların mânevî ve estetik (bedîî) ihtiyaçlarına karşılık olan sanatlar ise mimarlık, heykeltıraşlık, resim, dans, mûsiki ve şiirdir. İnsanda estetik heyecan uyandıran bu tür sanat dalı ve eserleri "güzel sanatlar" adını alır. Bu tanım ve bölümleme, sanatın kaynağının ihtiyaç olduğunu savunanlara göredir. Sanat ile zenaatın ayrı ayrı düşünülmesinin mümkün olup olmadığı tartışması bir yana, sanatın kaynağı tartışması hâlâ tam anlamıyla açıklığa kavuşmuş değildir.

Din bilginlerinin ve filozofların sanata bakışı öteden beri birbirinden farklı olagelmiş, sanat olayını değerlendirirken lehte ve aleyhte birçok görüş ileri sürülmüştür. Sanatın ne olduğu, ne işe yaradığı, bir ihtiyaçtan mı kaynaklandığı yoksa ruhî, mânevî ve entelektüel bir tatmin aracı mı olduğu sorusu hâlâ doyurucu cevabına kavuşamamıştır. Kimileri sanatı, hayatın tekdüzeliğinden, sıkıcılığından, yaşanılan adaletsizlikten, hatta kimi zaman gerçeklerden bir kaçış olarak yorumlamışlar ve onu insanın hâlet-i rûhiyesini, doğrudan ifade edemediği düşünce ve duygularını ifade ediş yolu olarak görmüşlerdir. Sanatı ahlâksızlıkla eşitleyen, ikisini aynı görenler olduğu gibi, değişik mülâhazalarla devletin de zaman zaman sanatı kontrol altında tutma ve sansür etme ihtiyacını duyduğu görülmektedir. Lehinde ve aleyhinde çok şey söylenen "Sanat nedir?" sorusuna "Sanat sanattır" cevabını verenler ise, sanata ilişkin soru ve

sorunların çözümsüzlüğünü veya henüz bu hususta doyurucu cevaplarının olmadığı izlenimini veren bu cevaplarıyla, bir bakıma sorudan kaçmışlardır.

Birçok konuda olduğu gibi, sanat hakkında da sırf sanat olması yönüyle olumlu ya da olumsuz bir değer yargısına varmak doğru değildir. Sanatı gerek fert gerekse toplum vicdanında bırakacağı etki ile yol açacağı olumlu veya olumsuz sonuçlarla birlikte değerlendirmek belki mümkün olabilir. Fakat, bir sanat eserinin veya estetik objesinin, uyandıracağı etki ve izlenimlerin kişiden kişiye değişmesi, yani bazı kişilerin iç dünyasında olumlu, bir başka kişide tam tersi etki ve izlenimler uyandırması mümkündür. O halde sanatın, tek tek kişilerde uyandıracağı etki ve izlenimle değerlendirilmesi objektif ve genel geçer olmayacaktır. Bu konuda, açık ve sınırları belirli ve nisbeten objektif ölçülerden hareket edilecek olursa, bir toplumun inanç ve ahlâk ilkelerine aykırı olmayan, onlarla çatışmayan sanat eserinin o toplum açısından olumlu sayılması mümkün olur. Bu yaklaşım tarzının sanatın evrensel dil olması özelliğini ikinci plana ittiği ileri sürülebilir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, sanat önce millîdir, sonra evrenseldir. Her sanat eserinin, onu meydana getiren sanatkârın hayata bakışının izlerini taşıyacağı açıktır ve bu zaten doğaldır. O halde sanat hakkında mutlak olarak iyidir ya da kötüdür denilemez. Yalnızca sanatın türü ve vücuda getirilen sanat eseri hakkında bir yargıya varılabilir.

Müslüman bilginlerin sanat hakkındaki yaklaşımlarının da genel çizgileri bakımından bu bakış açısına uygun olduğu söylenebilir. Bir kere İslâm'ın Peygamber'i, sanat ve eğlenceye savaş açmış değildir. Aksine, Hz. Peygamber bunun meşrû ölçüler dahilinde yapılmasını tavsiye etmiştir. "Allah güzeldir, güzeli sever" diye hemen her hususa tatbik imkânı bulunan bir ölçü getiren bir kimsenin sanata ve estetik güzelliğe karşı olması veya bîgâne kalması düşünülemez. Öyleyse İslâmî açıdan getirilebilecek ölçü şu olmalıdır: Sanat ile inanç-ahlâk prensipleri arasındaki denge korunduğu, dinin temel ilkeleri, inanç ve ahlâk esasları ihlâl edilmediği sürece sanat meşrûdur. Hatta, sanatın evrensel bir dil olduğu da düşünülürse, evrensel insanî değerlerin ve ahlâk prensiplerinin anlatılmasına hizmet etmeyi hedefleyen ve tevhid inancına ters düşmeyen sanat teşvik edilmeli ve özendirilmelidir.

Dini anlamada ve anlatmada sembollerin önemli bir yeri olduğu da göz önüne alınırsa, sanatın bu amaca hizmet edecek bir espriyle ele alınması mümkün olabilir. Tabii ki bu düşüncenin, "Sanat sanattır", "Sanat sanat içindir" diyenler, ya da "Sanatın ahlâkı ve mesajı olamaz", "Sanatın sanat oluştan başka bir şey anlatması beklenemez" diyenlerce kabul edilmemesi de oldukça doğaldır.

Sanata, Tolstoy'un da iddia ettiği gibi, ortak insanî değerleri ve herkesin Tanrı'dan geldiğini yayma gibi bir görev yüklenirse, herkesçe kolay anlaşılır bir dil olan sanat ahlâkî formül ve öğütlerin âciz kaldığı noktalarda bir ahlâk aracı olabilir.

Sanat nereden doğmuştur? Sanatın insanın bir ihtiyacını karşılamak gibi bir işlevi var mıdır? gibi soruların uzlaşılabilir bir cevaba kavuşturulabilmesi elbette kolay değildir. Ancak zenaat ile sanat arasında eğer bir ilişki kurulabiliyorsa, başka bir deyişle, hiç değilse bazı sanatlar açısından, zenaat sanatın bir önceki merhalesi olarak kabul edilebilirse, sanatın insanın estetik beğenisi kadar zenaattan da kaynaklandığı söylenebilir.

Sanat, çeşitli noktalardan bir bölümlemeye tâbi tutulmuş ve bu bölümlemelerde yer alan türler zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. Meselâ güzel sanatlar deyince önceleri genelde "mimarlık, heykeltıraşlık, resim, müzik" ve "şiir" akla gelirken sonraları bunlara daha başka türler de eklenmiştir. Şu var ki sınıflama ve bölümlemeler nasıl olursa olsun İslâm'ın sanata bakışı, daima bununla inanç ve ahlâk prensipleri arasındaki uyum veya uyumsuzluğa göre tesbit edilebilir. Bu itibarla, sanatın dinî açıdan hükmü, kullanım amacına, tarzına, dinin ilke ve hükümlerine aykırı olup olmamasına göre farklılık gösterebilecektir. Cinsî tahrike sebep olan, insanların cinsî duygularını, kadın ve erkeğin cinsî cazibesini sömürü aracı olarak kullanan, insanları kötüye, yanlışa ve çirkine yönlendiren, psikolojik bozukluk ve anormallikleri yaygınlaştırmaya çalışan, kavgayı ve bağnazlığı kışkırtan, Allah'ın birliği ve aşkınlığı inancına aykırı bulunan davranış, şekil ve usullerin sanat adı altında da yapılsa, dinen doğru görülmeyeceği açıktır. Zaten bu alanda din ile selim akıl ve fıtrat tam bir uyum içerisindedir.

b) Resim ve Heykel

Klasik literatürde, resim ve heykel konusunda getirilen hükümler, büyük çoğunlukla "sûret" ve aynı kökten türeyen "tasvir" tabirleri etrafında cereyan ettiği için biz resim ve heykel konusunu "sûret" kavramı üzerinde yapacağımız çözümlemeyle açıklamak istiyoruz.

Sûret, Arapça'da daha çok "şekil, biçim, görünüş ve resim" anlamında kullanılmaktadır. **Timsâl** kelimesi de anlam bakımından sûrete yakındır. Sûret ile timsal kelimelerini eş anlamlı görenler bulunduğu gibi, bazı hadislerde sûret kelimesi yer yer timsal kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte genelde dilciler, sûreti iki kısımda değerlendirerek, birincisinin gölgeli sûretler (timsal=heykel), ikincisinin ise resmedilen, çizimlenen diğer şeyler olduğunu belirtmişlerdir. Meselâ *"Sizi yarattık, sonra tas-*

vir ettik" (el-A'râf 7/11) âyeti için getirilen yorumlardan birisi "Önce ruhlarınızı yarattık sonra bedenlerinizi şekillendirdik" tarzındadır. Bazı hadislerde de sûret kelimesi, insanın dış görünüşü ve şekli anlamında kullanılmıştır (sûret kelimesinin bu anlamda kullanıldığı diğer hadisler için bk. İbn Mâce, "Rü'yâ", 2; *Müsned*, II, 118). Sûret tabirinin, ruh sahibi veya ruhsuz bütün şeyleri içine aldığı, timsalin ise yalnızca ruh sahibi şeylere mahsus olduğu da ifade edilmektedir. Buna göre sûret kelimesini kendisine bir şekil verilmiş ve biçimlendirilmiş şey (resim ve heykel) anlamında anlamak daha doğru olacaktır. Bazı âyetlerde (Âl-i İmrân 3/6; el-A'râf 7/11; el-Mü'min 40/64; et-Tegābün 64/3), **tasvîr** (savvere) kelimesi "şekil ve biçim vermek", bazı yorumlara göre, biçimin dışında başka "mânevî özelliklerle bezemek" anlamında kullanılmıştır. Bu bakımdan, sûret kelimesinin fiil masdarı olan tasvir kelimesini sırf bugün anlaşıldığı mânada "resmetme" ya da "çizim" olarak anlamak doğru olmayıp, hem çizim (resim) ve hem de bir maddeye şekil ve biçim verme anlamlarını içine alacak bir genişlikle anlamak daha uygundur. Aynı şekilde, aynı kökten türemiş olan **tesâvîr** kelimesi genelde "resim" mânasında kullanılmakla birlikte "heykel" anlamına da gelmektedir. Allah'ın, Kur'an'da kendisini "biçim veren" (musavvir) (el-Haşr 59/24) olarak vasıflaması ve bu ifadenin müfessirler tarafından "yaratıcı" mânasında yorumlanmış olması da yukarıda verilen anlamı desteklemektedir.

Sûret kelimesi Kur'an'da, biri tekil ikisi çoğul olmak üzere üç yerde geçmekte ve genelde insanın biçim ve şekli olarak yorumlanmaktadır. Kur'an'da "timsâl" (çoğulu temâsîl) kelimesi de iki yerde ve çoğul olarak "temâsîl" şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerden birinin anlamı şöyledir: *"İbrâhim, babasına ve kavmine 'Nedir bu tapındığınız heykeller (temâsîl)!' demişti"* (el-Enbiyâ 21/52). Diğer âyette ise Süleyman'a timsaller yapıldığından bahsedilir (Sebe' 34/13). Bu ikinci âyette geçen timsallerin anlamı konusunda getirilen yorumlardan biri, bunların, meleklerin, peygamberlerin ve sâlih kişilerin heykelleri (ya da resimleri; suver) diğeri de Süleyman'ın tahtının ve basamaklarının üzerinde bulunan tavus ve doğan gibi kuşların sûretleri olduğu şeklindedir.

Birçok âyette "yarattı" anlamında yorumlanan "savvere" fiili geçmekte olup, bu hususla resim yapma arasında doğrudan bir ilişki kurmak pek mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber bazı hadislerde, insan görünümünün resmini çizenler Allah'ın taklitçisi (tanrılık özentisi içinde olanlar) olarak telakki edilip bu yüzden cezaya mâruz kalacakları ifade edildiğinden, İslâm'daki resim yasağının Kur'ân-ı Kerîm'den kaynaklandığını düşünenler olmuştur. Fakat bu husus aslında, resim yasağını Kur'an'a dayandırmak için pek yeterli görün-

memektedir. Zira bu anlayış hadisin vârit olduğu dönemin şartlarından soyutlanarak genelleştirilmeye çalışılırsa, bugün teknolojide kullanılmaya başlayan ve teknik köle diyebileceğimiz robotların yapılmasının ve kullanılmasının da yasak ve haram olduğunu söylemek gerekecektir. Bu itibarla resim yasağının daha ziyade sünnetle konulduğunu kabul etmek ve yasaklanma sebebini başka gerekçelerle izaha çalışmak daha doğru görünmektedir.

Sûret yasağının dayandırıldığı belli başlı rivayetler şöyle sıralanabilir:

a) Hz. Âişe'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, evinde üzerinde salîb (Îsâ'nın çarmıha geriliş sahnesini tasvir eden resim) bulunan her şeyi kırmıştır (Buhârî, "Libâs", 90).

b) *"Kıyamet gününde en şiddetli azaba mâruz kalacak olanlar musavvirlerdir"* (Buhârî, "Libâs", 89).

c) *"Bu sûretleri yapanlara kıyamet gününde 'Yarattıklarınıza can verin' denilerek azap edilecektir"* (Buhârî, "Libâs", 89).

d) Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre, Âişe bir defasında üzerinde (hayvan) resimleri bulunan bir minder almıştı. Hz. Peygamber bunu görünce kapının önünde bekledi ve içeri girmedi. Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem'in yüzünde hoşnutsuzluk işaretlerini görünce, "Yâ Resûlallah! Allah'tan ve Allah'ın Resulü'nden bağışlanma dilerim. Bir kusur mu işledim?" dedi. Hz. Peygamber, üzerinde resim bulunan minderi göstererek *"Şu minderin burada işi ne?"* buyurdu. Âişe "Yâ Resûlallah! Onu, kâh oturasın, kâh yaslanasın diye senin için satın almıştım" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Bu resimleri yapanlara kıyamet gününde azap edilir ve onlara 'Hadi bakalım, yaptığınız şu sûretlere bir de can verin' denilir. İçinde resimler bulunan eve melekler girmez"* (Buhârî, "Libâs", 95; hadisin şerhi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 228-229; Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, VI, 414).

e) *"Melekler, içerisinde köpek ve tesâvîr bulunan eve girmezler"* (Buhârî, "Libâs", 88).

f) *"Melekler, içerisinde sûret bulunan eve girmezler; kumaş üzerindeki desen ve nakış müstesna"* (Buhârî, "Libâs", 92).

g) Hz. Âişe kendi oturduğu evin sofasına üzerinde timsaller bulunan bir perde çekmişti. Hz. Peygamber seferden döndüğünde bunu görünce *"Kıyamet gününde en şiddetli azaba çarptırılacak olanlar Allah'ın yaratmasına benzemeye çalışanlardır"* buyurdu. Âişe, sonra bu perdeden bir veya iki yastık yaptıklarını söylemiştir (Buhârî, "Libâs", 91).

h) Hz. Âişe'nin, üzerinde tasvirler bulunan bir perdesi vardı ve bunu odasının bir tarafına çekmişti. Hz. Peygamber bunu görünce, Hz. Âişe'ye *"Şu perdeyi karşımdan kaldır; üzerindeki tasvirler namazda iken hep bana görünüp duruyor"* demiştir (Buhârî, "Libâs", 93).

Gerek Buhârî'deki metinde gerekse Nesâî'nin rivayetinde, Hz. Peygamber'in söz konusu tasvirler yüzünden namazı yeniden kıldığına dair bir kayıt bulunmadığı için evde sûret bulunmasının yalnızca mekruh olduğu, namazın sıhhatine bir zarar vermediği söylenmiştir. Bu hadisten ilk bakışta anlaşılan husus, üzerinde resim bulunan perdenin sırf namazdaki huşûu bozduğu için hoş karşılanmadığıdır.

ı) Hz. Âişe'nin, üzerinde kuş resmi (timsal) bulunan bir perdesi vardı ve eve girenin ilk önce göreceği bir yere asılmıştı. Hz. Peygamber bunu görünce, *"Âişe, şu perdenin yerini değiştir. Eve girip hemen onu görünce dünyayı hatırlıyorum"* demiştir (Müslim, "Libâs", 88).

j) Hz. Âişe'nin bebek ve kanatlı at şekillerinde oyuncaklarının bulunduğu, Hz. Peygamber'in bunları gördüğü ve tebessümle karşıladığı rivayet edilir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 62).

k) Rivayet edildiğine göre, İbn Abbas'a bir tasvirci müracaat ederek, "Ben, şu gördüğün tasvirleri yaparak (resim çizerek) geçinirim. Bu hususta bana fetva ver!" dedi. İbn Abbas, adamın kendine iyice yaklaşmasını istedikten sonra elini adamın başı üzerine koyarak "Bak ben şimdi sana Resûlullah'tan duyduğum bir hadisi haber vereceğim. Hz. Peygamber, *"Her resim yapan (musavvir) cehennemdedir ve Allah, yaptığı resime ruh üfleyinceye kadar bu adama azap eder. Ruh üflemesi de zaten mümkün değildir"* buyurdu. Adam bu sözler üzerine dehşete kapılınca İbn Abbas devamla, "Eğer sen sanatına devam etmek mecburiyetinde isen ağacı ve ruh taşımayan şeyleri resimle" (Buhârî, "Büyû'", 104; Müslim, "Libâs", 99).

İbn Abbas'ın bu fetvasının delili olarak Ebû Hüreyre'nin şu rivayeti gösterilmektedir: Bir keresinde Cibrîl Hz. Peygamber'in yanına girmek için ondan izin istemişti. Resûlullah izin verdiği halde Cibrîl içeri girmemiş ve şöyle demiştir: "İçerisinde birtakım at ve insan timsallerinin bulunduğu perde asılı olan bir eve ben nasıl girerim? Bu resimlerin ya başlarını koparmalı veya bu perdeyi yere sermelisiniz. Biz melekler içinde timsal olan eve girmeyiz" (Tahâvî, *Me'âni'l-âsâr*, IV, 287).

Büyük bir muhaddis ve Hanefî fakihlerinin ileri gelenlerinden olan Tahâvî bu hadisi naklettikten sonra şu yorumu yapmıştır: Bu hadisin zâhi-

rinden, başı koparılmış ruh sahibi canlının timsalinin mubah olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, bu hadis ruh sahibi olmayan şeylerin tasvirinin mubah olduğuna ve görünüm itibariyle ruh taşıması mümkün olmayan canlıların yasak kapsamından çıktığına delâlet etmektedir (Tahâvî, *Me'âni'l-âsâr*, IV, 287).

Mâlikî fakihlerden İbnü'l-Arabî, sûret yasağı ile ilgili bütün rivayetlerden hareketle, bu konudaki hükmü şöyle özetlemektedir: Eğer yapılan sûretler heykel türünde (ecsâd) ise bunun haram olduğunda icmâ vardır. Ancak, kumaşta bir desen ve nakış şeklinde (rakm) ise bu hususta dört görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birincisine göre, hadiste geçen *"kumaş üzerindeki nakış müstesna"* kaydından hareketle kumaş üzerindeki resim, desen ve nakış câizdir. İkinci görüş ilgili diğer hadislerin genel muhtevasından hareketle yasaktır. Resime bir kayıt getiren üçüncü görüşe göre ise, eğer resim, şekil ve görünüm itibariyle kesintisiz ve kendi başına durabilecek biçimde ise yasaktır. Şayet, bu resmin bütünlüğü bozulursa câizdir. Diğer görüşe göre ise resim, duvara veya yüksek bir yere asılırsa yasak, yere sermede olduğu gibi, önem verilmeksizin kullanılacak eşya üzerinde bulunuyorsa câizdir (İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, VII, 253).

Şâfiî fakihlerden Nevevî ise, tasvir işinin hükmüne ilişkin olarak, hadislerde söz konusu edilen ağır tehditlerden ve Allah'ın yaratmasına benzemeye çalışma anlamı taşıdığından hareketle, ne ile yapıldığına ve ne üzerinde olduğuna (kumaş, yaygı, para, kap, duvar vb.) bakılmaksızın, canlı (insan ve hayvan) sûretini tasvir etmenin haram ve büyük günahlardan olduğunu söylemiş; ağaç, dağ, deve semeri gibi şeyleri tasvir etmenin ise haram olmadığını belirtmiştir. Üzerinde canlı sûretleri bulunan şeyleri kullanmanın hükmünün ise, bu eşyanın nerede ve nasıl kullanılacağına bağlı olduğunu ifade etmiş ve bu sûretlerin, -duvara asılması ve giyilen bir elbisede olması gibi- önemsenmemiş sayılamayacak bir konumda kullanılmasının haram olduğunu; yere serilip çiğnenen bir yaygı veya minder üzerinde bulunmasının ise, -rahmet meleklerinin içeri girmesine engel teşkil edip etmeyeceği tartışılmakla birlikte- haram olmadığını söylemiştir. Nevevî devamla zikredilen bu hükmün hem gölgeli hem de gölgesiz sûretler için geçerli olduğunu söylemiştir. Nevevî'nin zikrettiğine göre, bazı Selef bilginleri hadislerde söz konusu edilen yasağın yalnızca gölgeli sûretler için geçerli olduğunu, gölgesiz sûretleri yapmada bir sakınca bulunmadığını ileri sürmüşlerdir (Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XIV, 81-82).

Bilginler, insan ve hayvan gibi canlılar dışındaki varlıkların resimlerinin yapılmasının, bundan kazanç elde edilmesinin câiz olduğunu söylerken, birçok hadiste kıyamet günü musavvirlere söyleneceği belirtilen *"Hadi bakalım, yarattıklarınıza bir de can verin"* ifadesinden ve İbn Abbas'ın yukarıda zikredilen fetvasından hareket etmişlerdir. Şu kadar var ki, bu konudaki deliller dikkatle incelendiğinde, hadislerde geçen şiddetli tehditlerin, tapınmak için veya yaratma hususunda Allah ile boy ölçüşme kastıyla resim ya da heykel yapanlara ilişkin olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira bu amaçla yapılmayan mâsum resimler için bu tehditler oldukça ağırdır. Nitekim, konuya ilişkin hadislerin kronolojisi de tehditlerin gitgide azaldığını göstermektedir.

Bilginlerin çoğunluğu çocuk oyuncaklarının yasak kapsamı dışında kaldığını ifade etmişlerdir.

Öte yandan âlimler, Hz. Süleyman'ın dininde, timsal (heykel veya resim) yapımının serbest olmasıyla İslâm'da sûretin yasaklanmış olması arasını telif için Süleyman'ın dininde bunun yasaklanmadığına, hatta buna izin verildiğine işaret etmişlerdir. Meselâ Zemahşerî, sûret ve timsal yapımının zulüm ve zina gibi aklen çirkin olmadığını ve hükmünün şeriatlara göre değişebileceğini belirtmiştir.

İslâm'da sûretin yasaklanmasının gerekçesi olarak, Hz. Peygamber'in, *"Allah, sûret yapanlara, yaptıkları sûretlere ruh üfleyinceye kadar azap edecektir. Ruh üflemeleri de zaten mümkün değildir"* ve *"Kıyamet gününde en şiddetli azaba çarptırılacak olanlar Allah'ın yaratmasına -yarattıklarına- benzemeye çalışanlardır"* gibi hadislerden hareketle, 'yaratma hususunda Allah'a benzemeye çalışma' hususu gösterilmiştir. Bu gerekçelendirme yanlış olmamakla birlikte öyle görünüyor ki, sûret yasağının asıl illeti, İbnü'l-Arabî'nin de isabetle belirttiği gibi şudur: Câhiliye Arapları'nın putlara tapma âdetleri vardı ve bu putları kendi elleriyle tasvir edip sonra bunlara tapıyorlardı. İslâmiyet, puta tapmaya vesile olan şeyleri kaldırmak suretiyle tevhid sisteminin korunmasında titizlik göstermiştir (İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 1599-1602). Buna o dönemde haçın hıristiyanların hayatındaki konumunu da eklemek gerekir. Bu itibarla, resim ve timsal hakkında vârit olan yasaklamanın ana sebebinin, bunlara tapınma endişesi olduğu söylenebilir. İslâm dini, tevhid dinidir. Araplar, kendi elleriyle çizdikleri ve şekillendirdikleri resimlere ve putlara tapıyorlardı. Hz. Peygamber, Araplar yeniden eski alışkanlıklarına döner endişesiyle, bu alışkanlıkları hatırlatan resimleri ve sûretleri de yasaklamayı uygun bulmuştur. Nitekim, benzer bir uygulamaya,

şarabın kesinlikle yasaklanmasından sonra rastlanır. Resûlullah normalde kullanılmalarında bir sakınca olmadığı halde, şarap yasağından sonra Araplar'ın içerisine şarap koydukları dübbâ ve nakîr gibi özel isimlerle anılan şarap kaplarının kullanılmasını da yasaklamıştı. Hz. Peygamber bu metotla Araplar'a eski alışkanlıklarını hatırlatacak şeyleri de sedd-i zerîa kabilinden olmak üzere yasaklamıştır. Resim ve timsal yasağının da bu çerçevede değerlendirilmesi ve bu yolla tevhid inancını her ne suretle olursa olsun şirk bulaşığından arındırma amacı güdüldüğünün söylenmesi mümkündür.

Bazı bilginlerin, resim hakkında şiddetli tehdit içeren yasaklamaların İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu, sonra bu tehdidin gitgide hafiflediği şeklindeki açıklamaları da, yasak sebebinin biraz önce bahsedilen endişe olduğu hususunu desteklemektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, bilginler ağaç, dağ, taş gibi manzara resimlerinin çizilmesinin ve kullanılmasının, aynı şekilde insan bedenini tam olarak yansıtmayan sûretin mubah olduğunu ifade etmişlerdir. Nevevî gibi bir kısım âlimlerin, üzerinde canlı resmi bulunan kumaşların, yaygı, sofra bezi gibi amaçlarla kullanılabileceği, Tîbî gibi diğer bazılarının ise, bunların mutlak surette mubah olduğu şeklindeki açıklamaları göz önüne alınınca; artık günümüzde resim yapmanın ve resimli eşya kullanmanın, tevhid inancına aykırı bir sonuca götürme durumu veya endişesi olmadığı sürece, ilk dönemler hakkındaki yasağın kapsamına girmediğinin ve dolayısıyla haram olmadığının ifade edilmesiyle yeni bir şey söylenilmiş olmayacaktır.

Üzerinde Resim ve Sûret Bulunan Eşyayı Kullanmak. Hanefîler, üzerinde insan veya hayvan resmi bulunan yaygı üzerinde namaz kılmada bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü, resimli yaygının ayaklar altına alınması, resimlere değer vermeme anlamındadır. Ancak, resime ibadet etmeye benzeyeceği için yaygıdaki resimler üzerine secde edilmemesi tavsiye edilmiştir. Yine bu resimler (sûret veya tesâvîr), baş hizasından daha yukarıda, kişinin hizasında ve önünde asılı olarak bulunurken namaz kılmanın mekruh olduğu söylenmiştir. Resimler, kişinin arkasında veya ayakları altında ise, namaz mekruh olmayıp, resimlerin evde bulundurulmuş olması mekruhtur. Evde resim bulundurmanın mekruh olmasının gerekçesi ise, Cebrâil'in, "Ben içerisinde köpek veya sûret bulunan eve girmem" sözüdür.

Resimli elbise giymek mekruh görülmekle birlikte, bu elbise içinde kılınan namaz sahihtir. Fakat ihtiyaten yeniden kılınması uygundur (Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 362-364). Hanbelîler de üzerinde canlı resimleri

bulunan elbise giymenin haram olmayıp mekruh olduğunu belirtmişlerdir (İbn Kudâme, *el-Mugnî*, I, 590).

İlk bakışta dikkati çekmeyecek derecede küçük olan resimlerin bulundurulmasında ve kullanılmasında da bir sakınca yoktur. Nitekim, Ebû Mûsâ'nın üzerinde iki sivrisinek resmi bulunan bir yüzüğü olduğu, İbn Abbas'ın da küçük resimlerle donatılmış bir kanunu (ocak benzeri bir şey) olduğu nakledilmektedir.

Abdürrezzâk, İbn Abbas'ın, içerisinde sûret bulunan kilisede namaz kılmayı kerih gördüğünü, Hz. Ömer Şam'a gittiğinde hıristiyanların ileri gelenlerinden birinin Ömer için yemek hazırlatıp davet ettiğini, Ömer'in de, "Biz sizin kiliselerinize girmeyiz; çünkü oralarda sûretler vardır" diyerek bu daveti geri çevirdiğini nakletmektedir. Râvi, Hz. Ömer'in "sûret" sözüyle timsali kastettiğini belirtmiştir (Buhârî, "Salât", 54).

Resimli Eşyanın Alım Satımı. Bilginlerin çoğunluğu, Hz. Âişe'nin satın aldığı resimli minderi Hz. Peygamber'in iade ettirmeyerek, şeklini ve konumunu değiştirmek suretiyle başka bir amaçla kullanılmasına izin vermesinden hareketle, resimli eşyanın satımının câiz olduğunu söylemişlerdir.

Zâhirî mezhebinin ünlü fakihi İbn Hazm, çocuk oyuncakları dışında bütün sûretlerin satımının haram olduğunu ifade etmektedir (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 25). Ancak İbn Hazm'ın resimli kumaşın satımını câiz gördüğü hatırlanırsa, burada sûretten maksadın heykel türü şeyler olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, İslâm öncesi dönem Araplar'ı da tek yaratıcı olan Allah'a inanmakla birlikte O'na, araya vasıtalar koyarak ulaşabileceklerini düşünüyor, bunun için de çoğu insan sûretindeki çeşitli resim ve heykelleri (put) aracı-tanrı kabul ediyorlardı. Başlangıçta insanın estetik duygusunun, yaratıcı düşünce ve hayal gücünün eseri gibi gözüken bu sûret ve heykeller soyut tanrı kavramına ulaşmakta zorlanan kişiler için giderek basit görünüm ve yapısından çıkıp madde ötesi güçleri temsil etmeye, hatta insanın tapınma ihtiyacını karşılayacak ölçüde kutsallık taşımaya başlamıştır. İslâm bu beşerî yanılgının çok yoğun olduğu bir dönem ve toplulukta ortaya çıktığı ve Allah'tan başka hiçbir yaratıcının ve mutlak güç sahibinin olmadığı (tevhid) fikrini tebliğinin odak noktası yaptığı için, haliyle insanları tevhid akîdesinden uzaklaştıracak, şirke bulaştıracak her türlü tehlike karşısında da çok temkinli davranmış, titizlik göstermiştir. Hz. Peygamber'in sûret ve timsal konusunda gösterdiği hassasiyet de bu yüzdendir. Ancak,

naslardaki tasvir ile ilgili yasaklayıcı ve tehditkâr ifadelerde İslâm tebliğinin ileri dönemlerine doğru azalma görüldüğü gibi, müslümanların bu ilkel yanılgıdan iyice uzaklaşması ve bu yönüyle şirke bulaşma tehlikesinin azalmasına paralel olarak İslâm âlimlerinin de resim ve sûretler konusunda daha müsamahakâr davranmaya başladıkları görülmektedir. Heykel konusunda daha katı davranılması da yine bu anlayışın sonucudur. Böyle olunca, burada yasaklanan şey, resim ve sûretin bizzat kendisi olmayıp, bunların kişileri şirke götürmesi, kutsallık ve tapınma aracı yapılması durumudur. Zaten dinde haram ve helâle konu olan şeyin eşya (a'yân) değil de fiiller (ef'âl) olduğu söylenirken de bu ifade edilmek istenir. O halde anılan endişe ve tehlikenin mevcudiyeti oranınca yasak oluş hükmünün varlığını koruyacağı, bunun bulunmayıp daha çok bir ihtiyacın, estetik duygunun ifadesi olduğu durumlarda ise bu tür faaliyetleri aslî hükmü olan "mubah" çerçevesinde değerlendirmenin uygun olacağı söylenebilir.

Öte yandan, resim çizme ve heykel yapma bazı İslâm bilginlerince bir bakıma Allah'ın yaratıcılığına özenme, fikrî planda da olsa O'nun tek yaratıcılığını gölgeleme olarak değerlendirilmiş ve bu gerekçe ile doğru görülmemiştir. Gerçekten de şekillendirme yeteneğine, keşif ve sanat gücüne sahip kimselerin bu gücü kendilerinden bilip kibir ve gurura kapılmaları ne kadar yanlış ise, bu kabiliyeti Allah'ın lutfu olarak görmek de o kadar isabetli ve gerçek olacaktır. Yukarıda zikredilen yasaklama gerekçesi böyle bir açıklamaya tâbi tutulduğunda, günümüzdeki fotoğrafın, kamera, video ve diğer teknik araçlarla ekrana, sahneye yansıtılan görüntülerin klasik literatürdeki "tasvir" kapsamında düşünülmemesi gerekir. Çünkü bunlar olmayan bir varlığın hayal gücüne dayanarak şekillendirilmesi olmayıp aksine, mevcut varlıkların teknik cihazlarla kaydedilip tekrar görüntüye gelmesidir. Bunlar belki de insan ve diğer varlıkların görüntülerinin suya, aynaya yansıması grubunda mütalaa edilebilir. Böyle olunca, fotoğraf ve filimlerde yer alan tema ve görüntünün, dinin inanç ve ahlâk esaslarını ihlâl etmemesi, cinsî tahrike, bozgunculuk ve fitneye yol açmaması gibi şartlar üzerinde öncelikle durulması gerekir. Haliyle bu şartlar da, fotoğraf ve filmin kendisinin meşrûluğundan çok kullanım tarz ve amacıyla ilgili olarak getirilebilecek sınırlamalardır.

c) Müzik

İslâm, gerek inanç ve ibadet esasları, gerekse hukuk ve ahlâk ilkeleri itibariyle, fert ve toplum olarak insanın yaratılışına uygundur. İslâm, insanın yapısına, fıtratına uygun bir din olduğu için, fıtrat gereği olan ihtiyaç ve

arzularının karşılanmasına ve tatmin edilmesine önem vereceği açıktır. Bu itibarla, tıpkı insanın yeme içme ve cinsel ilişki gibi maddî/bedensel ihtiyaç ve isteklerini karşılamasının mubah hatta bazı durumlarda vâcip olması gibi, ruhî-mânevî, bedîî-estetik ihtiyaç ve arzularını karşılaması da aynı şekilde mubah olması gerektir.

Müzik genel olarak vokal veya enstrümantal ses ve tonların bir araya getirilmesinden oluşan bir sanattır. Yunan dilinden Arapça'ya geçen mûsiki kelimesinin yerini tutacak bir Arapça kelime yoktur. Meselâ, Arapça'daki "gınâ" kelimesi, yalnızca şarkı söylemeyi, "semâ" kelimesi ise sadece dinlemeyi ifade eder. Bu itibarla, gerek âyetlerde gerekse sahih hadislerde doğrudan müziği belirtmek üzere kullanılmış bir ifadeye rastlanmadığını söylemek mümkündür. Bundan dolayı burada, genel olarak "gınâ, tegannî" (şarkı) ve çalgı aletleri (melâhî) ile ilgili görüşlere yer verilecek, daha sonra genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Gınâ, İslâm bilginleri tarafından sıkça tartışılan ve hakkında lehte ve aleyhte çok şey söylenen konular arasında yer alır. Gerek lehte gerekse aleyhte olan gruplar görüşlerini âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmışlardır. Bu konuda genel bir değerlendirme yapmadan önce lehte ve aleyhteki görüşleri ve gerekçelerini vermekte yarar vardır.

Ebû Hanîfe, gınâyı mekruh görmüş ve günah saymıştır. Sonraki Hanefî bilginlerin, Ebû Hanîfe'nin "mekruh" dediği şeylerin "harama yakın mekruh" olarak anlaşılması gerektiğini ifade ettikleri göz önüne alınınca, Ebû Hanîfe'nin, gınânın tahrîmen mekruh olduğu kanaatini taşıdığı söylenebilir. Mezhepler arasında gınâ ve çalgı aletleri karşısında en keskin tavır Hanefîler'inkidir. Hanefîler, def, mizmar gibi çalgı aletlerini dinlemenin haram ve mâsiyet olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Hatta bazı Hanefîler, bu çalgı aletlerini dinlemenin (semâ) fâsıklık, bundan zevk almanın küfür olduğunu iddia etmişlerdir. Hanbelî fakihlerden İbnü'l-Kayyim, Hanefîler'in bu konudaki dayandıkları hadisin Hz. Peygamber'e nisbetinin sahih olmadığını belirtmektedir (Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 128-129; İbn Kayyim, *İgāsetü'l-lehfân*, I, 227).

İmam Mâlik, gınânın hem icrasını, hem dinlenilmesini tasvip etmemiştir. Hatta satın alınan bir câriyenin şarkıcı (muganniye) olduğunun anlaşılması durumunda, bunun iadeyi gerektiren bir ayıp sayılacağını belirtmiştir. Yine Mâlik, kendisine sorulan, "Medine ehli ne tür gınâya ruhsat veriyor" şeklindeki soruya bunu, bizde fâsıklar yapar" cevabını vermiştir (İbn Kayyim, *İgāsetü'l-lehfân*, I, 227). Bununla birlikte, gınâ konusunda en ılımlı görüşün Medineli bilginlere ait olduğu bilinmektedir.

Şâfiî, "Gınâ, bâtıla benzeyen mekruh bir eğlencedir. Bunu çok yapan sefih sayılır ve şahitliği reddedilir" demiştir (Gazzâlî, *İhyâ*, II, 267). Sonraki Şâfiî bilginlerin büyük çoğunluğu ise gınânın haram olduğunu belirtmişler ve Şâfiî'ye nisbet edilen "gınânın mubahlığı" yolundaki görüşü doğru kabul etmemişlerdir. Bunda yaşadıkları dönemin etkilerini aramak yanlış olmaz. Şâfiî âlimlerden Şîrâzî, hiçbir görüş ayrılığı zikretmeden haram bir menfaati içeren icâre akdinin sahih olmayacağını belirtmiş ve bunlar arasında şarap taşıma ile birlikte gınâ ve mizmarı da saymıştır (Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 123).

Ahmed b. Hanbel de kendisine gınânın hükmü sorulduğunda "Gınâ kalpte nifakı yeşertir, ben hoşlanmam" diye cevap vermiştir (İbn Kayyim, *İgāsetü'l-lehfân*, I, 229).

Aşağıda, gınânın aleyhinde olanların dayandıkları belli başlı âyet ve hadisler zikredilerek, bunların bu konuda dayanak olmaya elverişli olup olmadıkları tartışılacaktır.

1. *"Bazı insanlar, Allah'ın yolunu (âyetlerini) alay konusu yaparak halkı sinsice Allah'ın yolundan saptırmak için 'söz eğlencesi'ni satın alırlar. Küçük düşürücü azap işte bunlar içindir"* (Lokmân 31/6).

Âyette geçen "söz eğlencesi veya sözlü eğlence" (lehve'l-hadîs) ifadesinin yorumuyla ilgili olarak müfessirler iki hususa işaret etmişlerdir. Birincisi; âyette geçen "lehve'l-hadîs", masal, asılsız sözler ve hurafeler anlatmak demektir. Âyetin nüzûl sebebi olarak nakledilen şu rivayet bu yorumu desteklemektedir. Nadr b. Hâris ismindeki biri, Fars memleketlerine ticaret için gittiği sırada orada Acem kitaplarını satın alarak Kureyşliler'e anlatır ve "Muhammed size Âd ve Semûd kavminin hikâyelerini anlatıyor. Ben ise Rüstem'in, Behlûl'ün efsanelerini, kisrâların ve Hîre krallarının hikâyelerini anlatıyorum" der ve insanları Kur'an'ı dinlemekten alıkoymaya çalışırdı. İşte âyet bu kişi hakkında nâzil olmuştur.

Lehve'l-hadîs için getirilen ikinci yorum ise gınâ ve müziktir. Bu yorumun hareket noktası yine aynı şahsın Fars memleketlerinden şarkıcı kadınlar getirmek suretiyle insanları Hz. Peygamber'in etrafından uzaklaştırmaya çalışmasıdır. Anlatıldığına göre, bu kişi güzel bir şarkıcı câriye satın almıştı. Birinin müslüman olacağını duyduğu zaman onu alıp câriyesinin yanına getirir ve câriyesine "Hadi buna yedir içir, şarkı söyleyip gönlünü eğlendir" der ve bu suretle onu eğlendirdikten sonra "Gördün ya! Bu, Muhammed'in çağırdığı namaz ve oruçtan, onunla birlikte savaşmaktan daha iyi değil mi?" derdi (*Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3838-3839).

Rivayetlerin değerlendirilmesi sonucunda ve anlatılmak istenen mesaj açısından birinci yorum daha isabetli gözükmektedir. Hangi rivayet alınırsa alınsın, âyette tenkit edilen husus "Kur'an'dan uzaklaşma" keyfiyetidir. Bu açıdan bakıldığında, müzik ile geçmiş kavimlerin hikâyelerini okumak arasında fark yoktur. Daha doğrusu Kur'an'dan yüz çevirmeyi ve uzaklaşmayı sonuçlayan her şey aynı hükümdedir. Hatta, Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, insanları Allah'ın yolundan saptırmak için Kur'an okumak bile haramdır (Gazzâlî, *İhyâ*, II, 282).

2. *"Siz, ağlayacak yerde dudak bükerek ve istihza ile gülerek bu söze mi (Kur'an'a mı) hayret ediyorsunuz!"* (en-Necm 53/59-61).

Nakledildiğine göre, İbn Abbas âyette geçen ve "dudak bükerek" şeklinde tercümesi verilen "semed" lafzının Himyerîce'de "gınâ" anlamında olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî, bu açıklamadan hareketle gınânın yasaklandığı sonucunun çıkarılamayacağını, aksi takdirde âyette geçen ve kınanan diğer fiillerin de aynı şekilde yasak olması gerekeceğini ifade etmiştir. Âyette geçen "sâmidûn" kelimesi "şarkı söyleyenler" olarak anlaşılsa bile, buradan hareketle gınânın haramlığı sonucu çıkarılamaz. Çünkü, normalde gülme haram olmadığı halde Kur'an'ı hafife alarak gülme nasıl haramsa, aynı şekilde Kur'an'ı hafife alan gınâ (şarkı) ve şiir de haramdır. Nitekim, *"Şairlere ancak azıtmışlar uyar"* (eş-Şuarâ 26/224) âyetinde kastedilen, kâfirlerin şairleridir. Yoksa bu âyetten hareketle bizzat şiirin haramlığı sonucuna varılamaz (*İhyâ*, II, 282; krş. İbn Kayyim, *İgāsetü'l-lehfân*, I, 258).

Müzik karşıtlarının dayandıkları hadislerin başında *"Ümmetim içerisinde gayri meşrû ilişkiyi, ipeği, şarap ve meâzifi helâl sayan bir grup olacaktır"* (Buhârî, "Eşribe", 6) meâlindeki hadis gelir.

Bazı âlimler, hadiste geçen "meâzif" kelimesini, bütün eğlence (lehv) aletleri olarak açıklarken, bazıları melâhî ile meâzif arasında bir ayırım yaparak melâhîyi el ile vurulan çalgı aletleri, meâzifi de ağız ile (üflenerek) çalınan çalgılar olarak açıklamışlardır. İbn Hazm gibi bazı muhaddisler ise bu hadisin senedinin münkatı' olduğunu belirtmişlerdir.

Diğer bir hadis, *"Allah (içki meclislerinde erkeklere) şarkı söyleyen câriyelerin satılmasını, ücretini haram kılmıştır"* hadisidir.

Gazzâlî, yabancı kadının fâsıklara ve fitnesinden korkulan kişilere şarkı okumasının haram olduğunu belirtmekle beraber, bu hadisten hareketle câriyenin kendi sahibine şarkı okumasının, hatta fitne olmaması durumunda başka erkeklere şarkı okumasının haramlığı hükmü çıkarılamayacağını ifade

etmiş ve bu görüşüne, Hz. Peygamber'in bulunduğu bir sırada iki câriyenin Hz. Âişe'nin evinde şarkı okumasını delil göstermiştir (*İhyâ*, II, 282).

Hadis uzmanlarından Irâkī, Taberânî'nin *Evsat*'ta rivayet ettiği bu hadisin zayıf olduğunu; Beyhakī de bu hadisin mahfuz olmadığını belirtmiştir.

Müziğin lehinde olanların gerekçeleri ise şunlardır: Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinde, "Müzik Dinlemenin (semâ) Mubahlığının Delili" başlığı altında söze şöyle başlar: "Müzik dinlemek haramdır demek, Allah müzik dinleyen kişileri cezalandıracaktır demektir. Bu ise, sırf akılla bilinebilecek bir husus değildir. Öyleyse, bu konuda naslara ve bu nasların ışığında yapılan kıyaslara başvurmak gereklidir. Eğer bu konuda nas ve nassa kıyas yoluyla ulaşılan doğru bir sonuçlama yoksa, müzik dinlemenin haramlığı iddiası boşa çıkmış olur". Gazzâlî daha sonra, ölçülü olsun veya olmasın, güzel sesi dinleme, müziğin dinleyici üzerinde bıraktığı etki ve dinleyici ile ilgili hususları uzun uzadıya açıkladıktan sonra mûsikinin mubah olduğunu belirtir, karşı görüşte olanların gerekçelerini tek tek ele alarak cevaplandırmaya çalışır (Gazzâlî, *İhyâ*, II, 268-284).

Gınâ konusunda Mâlikî bilgin İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmesi de şöyledir: Gınâ, âlimlerin çoğuna göre gönülleri coşturan bir eğlence olup, gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te bunun haramlığına dair bir delil yoktur. Hatta sahih bir hadiste, gınânın mubah olduğuna delil vardır. Bu rivayete göre Hz. Ebû Bekir, bir defasında Hz. Âişe'nin evine girip orada iki câriyenin şarkı söylemekte olduğunu görünce "Allah'ın Resulü'nün evinde şeytanın mizmarı ha!" diye çıkışmıştı. Hz. Peygamber ise, *"Onlara ilişme ey Ebû Bekir! Bugün bayram günüdür"* (İbn Mâce, "Nikâh", 21) demiştir. Eğer müzik haram olsaydı Resûlullah'ın evinde icra edilmezdi. Hz. Ebû Bekir, görünen duruma nazaran buna karşı çıkmış, Hz. Peygamber ise, gönüllerin dinlendirilmesi hususunda yumuşaklık ve ruhsat gözeterek onlara ilişmemiştir. Çünkü her gönül, sürekli olarak ciddiyeti taşıyamaz. Resûl-i Ekrem'in, müziğin serbestliğini "bayram günü" ile illetlendirmesi ise, bunun sürekli olarak yapılmasının mekruh olduğunu, fakat bayram, düğün gibi sebeplerle buna ruhsat verileceğini göstermektedir. Bu itibarla, müziğin haramlığı konusunda rivayet edilen bütün hadisler sened ve yorum bakımından bâtıl olduğu gibi, bu konuda getirilen âyet yorumları da bâtıldır (İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 1053-1054).

Mâlikî fakihi İbnü'l-Arabî, *"Bir kısım insanlar lehve'l-hadîsi satın alıyorlar..."* (Lokmân 31/6) âyetini tefsir ederken, burada geçen lehve'l-hadîsi gınâ olarak yorumlayanların bulunduğunu belirtip bu konuda rivayet edilen ha-

disleri sıraladıktan sonra bu yorumun ve rivayet edilen hadislerin de sahih olmadığını ifade etmektedir (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 1493-1494; IV, 1950).

Zühaylî, bazı Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî âlimlerin, gınânın kerahetsiz mubah olduğu görüşünde olduklarını ve bu görüşün üstün ve genelde tercih edilen görüş olduğunu ifade etmektedir (Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, III, 573).

Yine çağdaş Mısırlı aydınlardan gazeteci -merhum- Muhammed el-Gazzâlî, tartışmalara yol açan -Türkçe'ye de çevirilmiş bulunan- *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs* adlı kitabında şâban ayının orta gecesi hakkındaki hadislerin, müziğin haramlığı hakkındaki hadislerden daha kuvvetli olduğunu söyler ve bu konuda İbn Hazm'ın görüşlerine yer vererek şu açıklamada bulunur: İbn Hazm der ki: Satranç, mezâmir, ud, meâzif ve tanburun satımı helâldir. Bunları kıran tazmin etmekle yükümlüdür. Aynı şekilde şarkıcı câriyelerin alınıp satılması da helâldir. İbn Hazm'ın bu konudaki delili, eşyanın asıl itibariyle mubahlığını gösteren *"Yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratan O'dur"* (el-Bakara 2/29), *"Size haram kıldıklarını sayıp dökmüştür"* (el-En'âm 6/119) ve *"Allah alım satımı helâl kıldı"* (el-Bakara 2/275) âyetleridir. İbn Hazm, bunların satımının haram olduğu görüşünde olanların ise, sahih olmayan veya sahih olsa bile hüccet teşkil etmeyen rivayetlere dayandıklarını belirtir. Başka bir yerde İbn Hazm, müziğin haramlığı konusundaki rivayetlerin hepsinin uydurma olduğunu söylemektedir. Allah, daha çok ciddiyete yardımcı olsun diye, herhangi bir oyunla nefsini rahatlatan kimseyi kınamamıştır. Ameller niyetlere göredir. Bir müslümanın bir bahçeyi seyretmesi veya gezinmesinde bir sakınca yoktur. Doğrusu, müzik sözdür. Sözün de güzeli güzel, çirkini çirkindir. Günah içerikli şarkılar olabileceği gibi, anlamı ve edası güzel dinî, askerî veya duygusal şarkılar da vardır. Şâtıbî'nin *el-İ'tisâm*'da anlattığına göre, Hz. Ömer'e bir grup insan gelerek, imamlarının namazı bitirdikten sonra teganni ettiğini söyleyip şikâyette bulunurlar. Neticede Ömer adamın yanına gider. Kendisi hakkında iyi olmayan şeyler duyduğunu söyler. Adam, şu şarkıyı mırıldanıyorum deyince, şarkının sözlerini beğenen Ömer, "Böyle olduktan sonra isteyen şarkı söylesin" der (Muhammed el-Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs*, s. 86).

Bütün bu anlatılanlardan şöyle bir sonuç çıkarılması mümkündür. Müzik, İslâm bilginleri tarafından çokça tartışılan ve hakkında lehte ve aleyhte çok şey söylenen konular arasında yer alır. Müziğin lehinde ve aleyhinde öne sürülen gerekçeler birlikte düşünüldüğünde müziğin mutlak olarak yasaklanmadığı, aksine mubah bırakıldığı sonucuna ulaşılır. Gerçekten de elde

Kur'an ve Sünnet'te müzik dinlemenin haram olduğunu ve müzik dinleyenlerin günahkâr olacağını ispata yetecek malzeme bulunmadığı açıkça görülmektedir. Ancak, diğer mubahlar gibi müziğin de haramın işlenmesine vesile yapılmasına karşı çıkılmıştır. Bu itibarla içinde isyan, küfür veya İslâm'ın hoş karşılamadığı sözler bulunan yahut cinsel tahrik, müstehcenlik gibi dinimizce hoş görülmeyen şeylere yol açan müziğin söylenmesi ve dinlenilmesi kesinlikle uygun değildir. Bununla birlikte müzik konusunu gerek önceki devirlerde gerekse zamanımızda bir tercih ve takvâ meselesi olarak değerlendirenler de bulunagelmiştir. Bunların saygıyla karşılanması gerektiği gibi, müzik dinlemeyi bir eğlence unsuru olarak görenlerin de hoş karşılanması gerekir.

Müziğin bir tedavi aracı olduğunu keşfetmiş bir kültürün vârisleri olarak, yeterli delil ve gerekçe olmadığı halde, vaktiyle birtakım sosyolojik gerekçe ve amaçlarla verilen hükümleri içeriğinden mahrum bir şekilde günümüze taşımak veya yanlış değerlendirmelerde bulunmak suretiyle bu doğal ilâçtan insanları mahrum etmek isabetli bir bakış açısı olarak gözükmüyor.

Son olarak kimi çevrelerde gündeme getirilen ve tartışılan İslâmî müzik-gayri İslâmî müzik ayırımına ve gayri İslâmî müzik yapılan müzik aletleriyle, İslâmî müzik üretmenin câiz olup olmadığı konusuna değinmek uygun olacaktır. Hemen belirtilmelidir ki, gerek müziğin, gerekse müzik aletlerinin İslâmî-gayri İslâmî şeklindeki kategorik ayırımı isabetli görülemez. Bunun yerine, halk müziği, sanat müziği gibi tür ayırımlarına benzer şekilde, belki, cami müziği/mûsikisi, tekke müziği, kilise müziği gibi tür bildiren isimlendirmeler yapılabilir. Böyle bir yaklaşım ne kadar işin mahiyetine uygunsa, din merkezli ayırımlar o kadar yapaydır. Müzik sözlerinin İslâmî ilkelere aykırılık içeren, içermeyen şeklindeki ayırımı bir ölçüde mâkul karşılansa bile, içinde besmele, tekbir, cihad, peygamber gibi kavram ve sözcükler geçenleri İslâmî, böyle olmayanları gayri İslâmî saymak doğru değildir. Diğer birçok sanat dalı gibi, müzik de önce yerel/millî, sonra evrenseldir. Hal böyle olunca İslâmî-gayri İslâmî müzik aletlerinden değil, -çünkü müzik aletinin müslümanı gavuru olmaz- asırlar içinde zenginleşen ve gelişen millî kültürümüzden gelen, bize ait olan müzik aletlerinden bahsedebiliriz. Elbette ki her türlü müzik üretiminde çoğunlukla bizim olan, bize mal edilen müzik aletlerinin kullanılması uygundur, fakat bu dinî hassasiyet değil millî hassasiyet gereğidir.

Oyun ve Şarkı-Türkü Bulunan Bir Yemek Davetine Gitmek. Meşrû içerikli oyun ve müziğin bulunduğu toplantılara ve davetlere katılmanın

yasaklanmış bir husus olmadığını yukarıdan beri yapılan değerlendirmeler göstermektedir.

Esas itibariyle, bir takvâ konusu olarak değerlendirilmesi mümkün olan müzikli, eğlenceli toplantılara katılma meselesine önceki âlimler, değişik bakış açılarından yaklaşmışlardır. Kitaplarda sıklıkla yer alan bir görüşe göre, İslâmî ölçülerle bağdaşmayacak ölçüde şarkılı türkülü ve eğlenceli bir yemeğe veya toplantıya davet edilen bir kimse, eğer bu münkerin işlenmesine engel olabileceğini kestiriyorsa, davete icâbet edip toplantıya katılması uygun olur. Engel olamayacaksa dinî, ahlâkî, sosyal fayda-zarar açısından katılma ile katılmama arasındaki etki ve sonuç farkını göz önüne alarak karar verir ve ona göre davranır.

İslâmî ölçülere aykırı eğlence olduğunu önceden bilmeksizin bir davete gidilmiş ise, oturup yiyip içmede sakınca görülmemiştir. Ebû Hanîfe, bir defasında bu durumla karşılaştığını ve böyle davrandığını arkadaşlarına anlatmıştır (Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 128).

Bütün bu davranışlarda bulunurken, iyi niyet beslemek ve dinin hafife alınmasına yol açmamak esastır. Ayrıca toplumun her kesimiyle belirli ölçülerde irtibat halinde bulunmak hem tebliğ, hem de toplumsal bütünleşmenin ve kaynaşmanın sağlanması açısından gereklidir.

Müzik ve Eğlence Araçlarının Satımı. Müzik ve eğlence araçlarının satımı konusunda Hanefî imamların yaklaşımları birbirinden farklıdır. Ebû Hanîfe, barbıt, davul, mizmar ve def gibi melâhî aletlerinin satımını mekruh saymakla birlikte câiz görmüştür. Ebû Yûsuf ve Muhammed, bu tür aletlerin oyun-eğlence için hazırlanmış, günah ve fesad için yapılmış olduğunu, dolayısıyla hukuken mal hükmünde bulunmadığını ileri sürerek melâhî aletlerinin satımının bâtıl olacağını söylemişlerdir. Ebû Hanîfe bunların mal hükmünde tutulacağından hareketle bu aletleri kıranların tazmin etmek durumunda kalacaklarını ifade etmiş, Ebû Yûsuf ve Muhammed bu durumda tazmin sorumluluğu getirmemişlerdir.

Şâfiîler, yapılan bir alım satım akdinin geçerli olabilmesi için, satılan şeyin "yararlanılabilir" olmasını şart koştukları için ve müzik aletlerinden elde edilen yararı da dinen yok saydıkları için, oyun-eğlence aletlerinin konu edildiği alım satımları bâtıl kabul etmişlerdir.

Dikkat edilirse İslâm dini sanat, resim, spor ve eğlence konularında olduğu gibi mûsiki konusunda da ayrıntılı ve özel hüküm koymak yerine, genel ilke ve amaçları belirlemekle yetinmiştir. Bu tür faaliyetler aslen mu-

bah görülmekle birlikte dinin temel inanç, amel ve ahlâk ilkelerine aykırı olmaması, haramların işlenmesine götürmemesi, başkalarının haklarını ihlâl etmemesi gibi kayıt ve şartlar aranmıştır. Şüphesiz ki bu kayıt ve şartlar, daha iyi müslüman olmamızı, daha düzenli, güvenli ve sağlıklı bir ortamda yaşamamızı sağlamaya yönelik önlemlerdir. Dinin dolaylı olarak ilgilendiği ve hüküm koyduğu -mûsiki de dahil- birçok konu esasen kişinin kendi dinî hassasiyeti ve ölçüleri içerisinde çözülebilecek nitelikte konular olmakla birlikte, insanoğlunun kendini kontrol altında tutmasının zorluğu, insan tabiatının yasaklara temayülü, eğitimsiz kişilerin sübjektif ölçülerinin değişkenliği gibi sebeplerle bu ve benzeri konularda birtakım objektif ölçüler getirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Esasen İslâm bilginlerinin konuyla ilgili görüş ve tavsiyeleri de bu ihtiyacın sonucudur.

B) Spor ve Eğlence

a) Kavramsal Çerçeve

Çalışmanın yorgunluğunu ve hayatın tek düzeliğini unutturacak çözümler aramak sosyal hayatın ihtiyaçlarındandır; oyun ve eğlence de bunun yollarından biridir. Kolektif olduğu için, gerçekleşmesi çok sayıda oyuncu ve seyirci gerektiren oyunu, bayramdan ve hatta sosyal hayat için oldukça önemli olan âyin ve törenden ayırmak da zordur. Eskiden olduğu gibi şimdi de bayram ve törenlere katılma kişinin resmî kıymet ve inançlara yakınlığının da bir göstergesi sayılabilir.

İslâm açısından oyun ve eğlence meselesine bakıldığında en başta söylenecek şey, oyun ve eğlencenin insanlık onur ve haysiyetini hiçe sayacak içerikten uzak olmasının gerekliliğidir.

İnsanın eğlenme ve dinlenme ihtiyacının, temel inanç ve ibadet ilkelerine aykırı olmayacak bir biçimde karşılanıp düzenlenmesi esastır. İnsan Allah'a kulluk için yaratılmıştır, ama insan bu arada yiyip içmekte, evlenmekte ve birtakım meslekler edinmektedir. Aslında bunlar, ibadet kapsamı içerisinde değildir. Fakat bunlar olmazsa, ibadet nasıl ve nereye kadar yapılacaktır? Bu bakımdan dinlenme ve eğlenmenin de, aslında ibadet olmayan ancak ibadet edebilmek için gerekli olan, ibadete engel olmadığı gibi destekleyici bir fonksiyon üstlenen işler arasında yer alması son derece doğal olup, aksini yani İslâm'ın eğlenme ve dinlenmeyi hoş karşılamadığını ileri sürmek ise hem insanı hem de dini iyi tanımamaktan ileri gelmektedir.

Dinlenen insan, çalışmaları için zihnen ve bedenen enerji yığmış olduğu için, dinlenmenin ardından gelen çalışma daha verimli olacaktır. Sorun haline getirilen husus, eğlenmenin bir dinlenme yolu olarak tercihinin İslâm açısından hükmüdür. Her konuda olduğu gibi eğlenme konusunda da temel ölçü, insanın dinlenme ve eğlenme ihtiyacının, temel inanç ve ahlâk ilkelerine ters düşmeyecek bir biçimde karşılanmasıdır. Bu bakımdan dinlenme ve eğlenmenin de, aslında çalışma/ibadet olmayan fakat çalışabilmek/ibadet edebilmek için gerekli olan, buna engel olmadığı gibi destekleyici bir fonksiyon üstlenen işler arasında yer alması son derece doğal karşılanmalıdır. Daha çok çalışmaya yardımcı olsun diye, meşrû bir oyun ve eğlenceyle nefsini rahatlatan kimse kınanamaz. Ameller niyetlere göredir.

Eğlenerek dinlenme ve bu kapsamda ele alınacak olan oyun mubah olduğuna göre, önemli olan bu eğlenmenin ölçülerinin doğru tesbit edilmesi ve bu ölçüler içinde kalınmasıdır.

Eğlenmede temel ölçü, İslâm'ın inanç ve ibadet ilkelerine aykırı olmamaktır. Bunun yanında, İslâm'ın bir yasağının çiğnenmesine, bir buyruğunun terkedilmesine yol açan bütün oyun ve eğlencelerin yasak olacağı açıktır. Kumarın her türlüsü yasaklandığı için, içerisinde kumar bulunan her türlü oyun haramdır. Bu temel ölçü yanında genel duruma, oynanan oyunun zaman ve zeminine, tarafların özel konum ve durumlarına ve oyun-eğlencenin mahiyetine göre ek ölçü ve tavsiyeler söz konusu olabilir.

Hz. Peygamber'in *"Kişinin eşiyle, ok ve yayıyla ve atıyla oynaması dışındaki oyunlar boş ve faydasızdır"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 273-274) ve *"Sizi Allah'ı anmaktan alıkoyan her şey meysirdir (kumardır)"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 275) şeklindeki sözlerinde, eğlenmenin ibadetleri ve aslî görevleri terk ve ihmale yol açacak şekilde birinci plana alınmaması öngörülmekte ve tercih edilecek oyun ve eğlence türünün gerektiğinde toplum yararına kullanılabilecek, meselâ bedeni veya zihni güçlendirecek mahiyette olması tavsiye edilmektedir.

İçerisinde kumar ve benzeri yasak hususlar bulunmayan oyunlar yukarıda temas edilen ilke ve ölçüler dahilinde genelde mubah kabul edilir. Bununla birlikte, çeşitli düşüncelerle hadiste izin verilen oyun nevileri hariç diğer oyunları hoş karşılamayan bilginler de vardır. Meselâ Şâfiî, "Oyun dindarların ve ağır başlı kimselerin sanatı değildir" gerekçesiyle yukarıdaki hadiste işaret edilen üç oyun hariç, insanların oynadıkları diğer bütün oyunların mekruh olduğunu söylemiş, fakat bu oyunlardan herhangi biriyle, onu helâl sayarak oynayan kişinin şahitliğinin kabul edileceğini, oyun sebebiyle

namazlardan gafil olan ve bu gafleti namazları kaçıracak derecede artan kişilerin şahitliklerinin ise, oyun oynama değil, namaz vakitlerini hafife alma gerekçesiyle reddedileceğini belirtmiştir. Şâfiî, kişinin ailesiyle oynamasının, at koşturmasının ve eğitmesinin, atıcılık öğrenmesinin ve atış yapmasının oyun sayılmadığını ve yasaklanmadığını ifade etmiş, ancak bunlarda da aşırıya kaçılmaması gerektiğine işaret etmiştir (Şâfiî, *el-Üm*, VI, 224-225).

Öteden beri, çeşitli spor yarışmalarının izlenmesi, eğlenme ve dinlenme yolları arasında değerlendirilmektedir. Genel ölçülere uymak şartıyla bunların gerek amatörce gerekse profesyonelce icrasında ve seyredilmesinde bir sakınca olmasa gerektir. Hatta, günümüzde spor yarışmalarının, ülkelerin tanıtımında bir vasıta haline geldiği ve özellikle millî müsabakaların ülkede birlik ve bütünlüğü sağlamadaki katkıları düşünülürse, bunların özendirilmesi gerektiği söylenebilir.

b) Peygamberimiz'in Teşvik Ettiği Bazı Sportif Faaliyetler

Burada örnek kabilinden atletizm, güreş, okçuluk, yüzme gibi bazı spor dallarına işaret edebiliriz.

Atletizm (koşu): Günümüzde en yaygın uygulama imkânı olan spor dallarından biridir. Koşu yarışmaları, bu sporu yapanların sağlığı açısından yararlı olduğu gibi, bunu izleyenler açısından da heyacan verici, dinlendirici ve hoş vakit geçirici özelliktedir. Hz. Peygamber'in, eşi Hz. Âişe ile zaman zaman koşu yarışı yaptığı, bu şekildeki yarışları teşvik ettiği ve sahâbenin de bu tür yarışmalar yaptığı kaynaklarda zikredilmektedir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 68).

Güreş: Hz. Peygamber'in, kuvveti ile tanınan Rükâne adındaki birisiyle güreştiği ve onu yendiği rivayet edilmiştir (İbn Hişâm, *Siyer*, I, 390-391). Tam anlamıyla ata sporu olarak adlandırılmaya lâyık olan güreş, hem amatör hem profesyonel olarak teşvik edilmesi gereken bir spor dalıdır.

Okçuluk: Okçuluk ve atıcılık sporuna gelince Hz. Peygamber, *"Onlara karşı elinizden geldiğince kuvvet hazırlayın"* (el-Enfâl 8/60) âyetindeki kuvveti, ok atma (remy) olarak açıklamıştır. Bunun yanında, Hz. Peygamber'in ok atmayı, öğrenmeyi ve uygulamayı teşvik ettiğine dair birçok rivayet vardır (Buhârî, "Cihâd", 78; Müslim, "İmâre", 169). Ancak, Hz. Peygamber, tâlim ve uygulama yaparken hedef tahtası olarak canlı hayvanların kullanılmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Zebâih", 25).

Binicilik de Hz. Peygamber'in devamlı teşvik ettiği, kazananlara zaman zaman maddî ödül verdiği, çoğu kere bizzat iştirak ettiği sportif faaliyetlerdendir (Nesâî, "Hayl", 16; Tirmizî, "Cihâd", 22). Çocukluğunda yüzmeyi de öğrenen Resûl-i Ekrem atıcılık, binicilik ve koşunun yanı sıra yüzmenin de öğrenilmesi ve öğretilmesini teşvik etmiş, hatta bir babanın evlâdına karşı vazifelerinden söz ederken onları helâl rızıkla besleme, yazıyı öğretme yanında atıcılık ve yüzme öğretmeyi de zikretmiştir. Bu teşvikler sonucudur ki sahâbîler arasında bu tür faaliyetlerin oldukça yaygın olduğu, Hz. Ömer'in de gerek hutbelerinde Medine halkına, gerek mektup ve tâlimatlarında diğer bölge halklarına ve ordu kumandanlarına atıcılık, binicilik, yüzme, koşu gibi eğitici ve yetiştirici sportif faaliyetlere önem verilmesini, bunların çocuklara öğretilmesini istediği rivayet edilir (Serahsî, *Siyerü'l-kebîr*, I, 112-113). Hz. Peygamber'in hadislerini toplayan kitapların "cihâd" bölümlerinde veya bu konuya ayrılmış müstakil bölümlerinde bir hayli örnek bulmak mümkündür. Ancak denilebilir ki, Resûlullah tarafından öncelikle teşvik gören söz konusu sportif faaliyetlerin eğlendirme yönünün yanı sıra bedeni geliştirici, hayata ve askerliğe hazırlayıcı yönlerinin de olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Savunma gücüne, maddî ve mânevî olarak yetişkin ve sağlıklı iman unsuruna ihtiyaç, hem oyun ve eğlence hem de eğitim ve sosyal fayda yönlerini bünyesinde toplayan sportif faaliyetlere öncelik verilmesini gerekli kılmıştır.

Öte yandan Hz. Peygamber, hayvanlara gereksiz eziyet vermeyi ve insanî duyguları körletmesi sebebiyle hayvan dövüştürmek suretiyle eğlenmeyi yasaklamıştır. Bugün, değişiklik olsun diye ihdas edilen ve insanları çeşitli derecelerde eziyetlere mâruz bırakan pankreas güreşi ve boks gibi spor dallarının görünüm itibariyle horoz dövüştürmekten pek fazla farkı yoktur. Bu bakımdan bu tür spor dallarının dinen hoş kaşılanmayacağı söylenebilir.

Bu sayılan sportif faaliyet, yarış ve eğlence örnekleri, şüphesiz ki o dönem toplumun kültür ve imkânlarıyla yakından ilgilidir. Bununla birlikte bu örneklerden İslâm'ın, temel ilke ve amaçları korunduğu, haramların işlenmesine, görevlerin ihmaline ve hakların ihlâline yol açmadığı sürece spor ve eğlenceyi câiz gördüğü, hatta teşvik ettiği söylenebilir. Günümüzde spor ve meşrû eğlencenin, zararsız hobilerin kişileri kötü çevre ve alışkanlıklardan koruduğu, ruhî ve bedenî sağlığın gelişmesine ve korunmasına yardımcı olduğu düşünülürse konu daha da bir önem kazanır. İslâm'ın mûsiki ve semâ, sanat, resim ve şiir konusunda da kökten yasaklayıcı bir tutum izlemeyip belli ilke ve amaçları esas alarak hüküm ve bazı kayıtlar koyduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu itibarla, İslâm'ın spor ve eğlenceyi aslen

mubah görmesi ne kadar tabii ise, zinaya yol açan, cinsel tahriki arttıran, kadını aslî ve meşrû konumundan ve örtüsünden çıkararak kadınlığını ilgi odağı haline getiren, kumara, lüks ve israfa, başkalarının haklarının zayi olmasına sebep olan spor ve eğlence nevilerini ve tarzlarını câiz görmemesi de o kadar tabiidir. Çünkü İslâm'da haram kadar haramın işlenmesine, dinin ilke ve hükümlerinin ihlâline götüren yollar da yasaklanmıştır. Öte yandan İslâm, yasakladığı her fiilin yerini tutacak meşrû bir alternatifini sunmuş, insanlığı yasaklar arasında sıkıştırıp çaresiz bırakmamıştır. İslâm'da helâl ve meşrû oluşun asıl kabul edilip, ancak gerek görüldüğünde yasaklama yönüne gidilmesi de bu anlayışın sonucudur.

C) Oyun-Eğlence

a) Düğün

Yöre ve milletlere göre farklılık gösterse bile, evlenen çiftler için eğlence ağırlıklı bir tören yapılmasının tarihi çok eskidir. Ülkemizde bu merasim düğün olarak isimlendirilmektedir. Düğün yapılmış olan bir evlenme akdinin akraba ve komşulara duyurulması, evlenen tarafların ve akrabalarının sevinç gösterisi ve bu sevincin eğlenceye dönüşerek komşu, dost ve arkadaşlarla paylaşılması için yapılır.

Nikâh akdi hukukun alanına girerken, düğün hukukun değil geleneğin, örf-âdetin ve teâmüllerin, kısaca sosyal ilişkileri düzenleyen kurallar alanında yer alır ve genel olarak içeriği gelenek tarafından oluşturulur, düzenlenir. Bu bakımdan temel ilkelere riayet şartıyla bir düğün töreninin nasıl olacağını din veya hukuk kuralları değil, gelenek belirler.

Evlenmenin duyurulması ve kutlanması yönünde Hz. Peygamber'in bazı tavsiyeleri olmuştur. Bunlardan biri evlenmenin def ile ilân edilmesi, bir diğeri de ziyafet verilmesidir. Bu tavsiyeler, evlenen çiftler ve yakınları için böylesine önemli bir olayın kutlanmasının ve duyulan sevincin paylaşılmasının tabii bir durum olduğunu göstermesi yanında, bir de özellikle ilân boyutu, durumun eşe dosta duyurulması ve çiftlerin beraberliğinin meşrû bir beraberlik olduğunu ilân etme gibi bir fonksiyon da üslenir.

Hz. Peygamber'in düğünlerde eğlenceye izin verdiğine, hatta kendisinin böyle düğünlere katıldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Bir yakınını düğün yapmadan evlendirmek isteyen Âişe'ye Peygamberimiz, ensarın eğlenceden hoşlandığını hatırlatarak düğün yapmasının daha iyi olacağını söylemiş, bir rivayete göre de güzel şarkı söyleyen Erneb adlı bir kadını şarkı

söylemek üzere göndermesini de tavsiye etmiştir. Daha sonraki dönemlerde âlimlerin eğlenceye sıcak bakmayan görüşleri ve eğlence karşısında yasaklayıcı tutum takınmaları, büyük ölçüde içinde yaşadıkları dönemlerde görülen aşırılıkların ve sapmaların etkileriyle açıklanabilir.

Eski Türkler'de şölen ya da toy adı verilen eğlenceli ve ziyafetli düğün törenleri yapıldığı görülmektedir. Anadolu'da öteden beri yaygın olarak davullu-zurnalı düğünler yapılmaktadır. Davul neredeyse düğünün ayrılmaz bir parçası olmuştur. Düğünün ilân edilmesi çoğu yörelerimizde evin damına dualar eşliğinde bayrak dikilerek ve davul çalınarak yapılmaktadır. Bayrak kaldırma töreni, bayrak ve duanın buluştuğu hoş törenlerden biridir.

Son zamanlarda ülkemizde, davul çalarak düğün yapmayı İslâm ilkelerine aykırı bulan bazı çevreler, olayın sevinç ve eğlence boyutunu ihmal ederek düğünü nutuklu, vaazlı geçen oldukça sıkıcı bir törene dönüştürmüşlerdir. Bu yaklaşım, dinî anlamda olmasa bile geleneksel anlamda bir bid'at görünümündedir. Düğün gülüp eğlenmek, hoşça vakit geçirmektir. Atasözünde ne güzel söylenmiş: "Düğüne giden oynamaya, ölüye giden ağlamaya". Geleneğe bütünüyle karşı çıkmak yerine, varsa mevcut aşırılık ve sapmaları düzeltmeye çalışmak daha doğrudur.

b) Tavla

Günümüzde daha çok hoşça vakit geçirmek için oynanan tavlanın dinî hükmü konusunda değişik görüşler belirtilmiştir. Âlimler genelde, bazı hadislerde geçen "nerd", "nerdeşîr" ve "kiâb" kelimelerini tavla olarak anlayıp açıklamışlardır.

Nerd ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen belli başlı hadisler şunlardır: *"Nerdeşîr ile oynayan, elini domuz etine ve kanına batırmış gibidir"* (Müslim, "Şi'r", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 56); *"Nerd ile oynayan kişi, Allah'a ve Resulü'ne isyan etmiştir"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 56; İbn Mâce, "Edeb", 43; *el-Muvatta'*, "Rü'yâ", 6); *"Zar (kiâb) ile oynayan kişi Allah'a ve Resulü'ne isyan etmiştir"* (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 94); *"Nerd ile oynayıp, sonra namaz kılmaya kalkan kişi, irin ve domuz kanı ile abdest almış ve namaz kılmış gibidir"* (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 94). Özellikle son iki hadisin sened bakımından zayıflığı üzerinde durulmuştur.

Bilginlerin çoğunluğu yukarıda başlıcaları anılan hadislerden ve sahâbî uygulamalarından hareketle nerdin haram olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak, Ebû İshak el-Mervezî gibi kimi âlimler ise, nerdin haram değil mekruh

olduğunu söylemişlerdir. Zar ile oynamak ise çoğunluk sahâbe tarafından mekruh görülmüştür. İbn Mugaffel ve İbnü'l-Müseyyeb ise kumara vesile yapılmamak kaydıyla zar ile oynamaya izin vermişlerdir.

Hanefî âlimler, genelde nerd ile satrancı aynı hükümde tutmuşlar ve kumar veya hiç değilse faydasız oyun olduklarını öne sürerek, nerd ve satranç oynamanın mekruh olduğunu söylemişlerdir. Hanefî fakihlerden Kâsânî, bu konuda sert bir tutum sergileyenler arasında yer alır. Ona göre eğer nerd ve satranç kumar ise, *"Ey iman edenler, şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir"* (el-Mâide 5/90) âyetinden ve *"Sizi Allah'ı anmaktan alıkoyan her şey meysirdir"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 275) hadisinden hareketle haram olmalıdır. Şayet, nerd ve satranç kumar değil de oyun ise bu takdirde, *"Her oyun haramdır. Ancak, kişinin eşiyle, ok ve yayıyla ve atıyla oynaması hariç"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 273-274) hadisinden hareketle yine haram olmalıdır (Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 127).

Nerd ve satrancın hükmü ile ilgili olarak bazı Hanefî kaynaklarda haram, genelde ise mekruh şeklinde bir nitelendirme yer almaktadır. Bu kaynaklardaki mekruh ifadesinin haram anlamında kullanıldığı düşünülebilirse de, Hanefîler'in nerd ve satrancı kumar veya oyun olma gerekçesiyle haram saymaları pek yerinde görülemez. Zira Hz. Peygamber'in oyunla ilgili yasağı bu kadar genelleştirildiğinde, günümüzde mubah olduğunda kuşku duyulmayan birçok oyunun da aynı gerekçeyle haram sayılması gerekecektir. Diğer taraftan nerd ve satrancın, kumar olma ihtimalinden hareketle haram sayılması da pek isabetli değildir. Çünkü kumarın ölçüleri ve sınırları bellidir. "Kumara vesile kılınma ihtimali vardır" diye haram sayılacak olursa, bu ihtimalden hareketle daha birçok oyunun haram kılınması gerekecektir. Bu itibarla, çoğunluk Hanefî kaynaklarda ifade edildiği şekilde, tavla ve satrancın kumara vesile kılınmamak şartıyla haram olmadığı, ancak zamanı boşa geçirme gibi noktalardan hareketle mekruh olduğu söylenebilir.

İmam Mâlik, *"Haktan sonra geriye sadece dalâlet kalır"* (Yûnus 10/32) âyetinden hareketle, satranç ve nerd ile oynamanın bir dalâlet olduğunu söylemiştir. Ancak birçok Mâlikî bilgin, âyetin baş tarafında *"İşte sizin rabbiniz olan Allah haktır"* denildiğini, dolayısıyla "Burada davranışlar ve işler değil iman ve küfür söz konusu edilmektedir" diyerek Mâlik'in bu gerekçelendirmesine karşı çıkmışlardır. Mâlikî fakih İbnü'l-Arabî de bu meseleyi şu şekilde ortaya koymuştur: "Allah, bazı şeyleri mubah, bazılarını haram kılmıştır. Haram dalâlet, mubah ise haktır. Satranç mubah ise dalâlet olması söz konusu değildir. Çünkü, Allah'ın mubah bıraktığı bir şeyi mubah sayan

kimseye dalâlete düşmüş denilemez. Eğer satranç mubah değilse, bu konuda bir delile ihtiyaç duyulur ve ancak haram olduğunu gösteren bir delil bulunduğu takdirde âyetin içerdiği dalâlet kapsamına sokulabilir." Daha sonra İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in *"Nerdeşîr ile oynayan kişi elini domuzun etine ve kanına daldırmış gibidir"* hadisinin, satrancı da yasakladığını belirtmiş ve gerekçe olarak her ikisinin de Allah'ı zikretmekten alıkoyduğunu göstermiştir (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 1052-1053).

Şâfiî, oyun oynamaya düşkün kişilerin şahitliklerinden bahsederken hakkında daha fazla ve şiddetli tenkit içeren haberler bulunduğu gerekçesiyle mekruh olduğunu ve diğer oyun türlerinden biraz daha fazla çirkin görüldüğünü ifade etmektedir. Şâfiî devamla satranç oynamaya sıcak bakmadıklarını, fakat bunun nerdden daha hafif olduğunu ifade ettikten sonra, "Oyun dindar ve ağır başlı kimselerin sanatı değildir" diyerek insanların oynadıkları bütün oyunların mekruh olduğunu söylemiştir (*el-Üm*, VI, 224-225).

Şâfiî, bu oyunlardan herhangi biriyle, onu helâl görerek oynayan kişinin şahitliğinin reddolunmayacağını, fakat oyun sebebiyle namazlardan gafil olunması, bu gafletin namazları kaçıracak derecede artması durumunda, tıpkı unutma veya baygınlık gibi bir durum olmadığı halde boş oturup namaza devam etmeyen kişinin şahitliğinin reddedildiği gibi, namaz vakitlerini hafife aldığı gerekçesiyle bu kişinin şahitliğinin de reddedileceğini ileri sürmüştür.

Bu bilgiler ışığında tavla konusunda şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Nerdin ne tür bir oyun olduğu, nerdeşîr adlandırmasının anlam ve kaynağı konusunda farklı açıklamalar vardır. Bir açıklamaya göre nerdeşîr, kendisiyle oynanan taşları bulunan kısa tahtadır. Kimi âlimler nerdin, insanı çalışıp kazanmayı bırakacak şekilde yıldızlardan medet umma noktasına getirdiği ve oyunun konuluş esprisinin davranışları yönlendirme olduğu gerekçesiyle haram kılındığını ileri sürmüşlerdir. Fakat nerd için getirilen açıklamaların hiçbirisi günümüzde tavla olarak adlandırılan oyunu içerecek mahiyette ve açıklıkta değildir. Ancak, Şevkânî'nin nerd ve nerdeşîrin anlamı ile ilgili olarak naklettiği açıklamalar göz önünde tutulduğunda, nerd ve nerdeşîrin günümüzde tavla adıyla bilinen oyundan biraz daha değişik bir oyun olduğu sonucu da çıkabilmektedir. Bu itibarla hadislerde geçen nerd ve nerdeşîr kelimelerinin günümüzdeki tavla oyununu kesin olarak anlattığını söylemek pek doğru olmayabilir. Sonuç itibariyle, kumara bulaştırılmadığı, gerek Allah'a gerek aile ve topluma karşı görevler aksatılmadığı, o sırada daha önemli ve gerekli bir şey ihmal edilmediği sürece tavla oynanmasında dinen bir sakınca olmadığını söylemek mümkündür.

c) Satranç

Satranç oyununun daha ziyade sahâbe döneminde ortaya çıktığı söylenmektedir. Bu konuda sahâbeden değişik görüşler nakledilmektedir. Meselâ Hz. Ali, "Satranç, Acemler'in meysiridir" demiştir (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 95).

Yukarıda belirtildiği gibi, Hanefî kaynaklarda satranç ile tavla genellikle birlikte değerlendirilmiş ve aynı hükme tâbi tutulmuştur. Hoş karşılamadığını hissetirmek suretiyle oynanmasına engel olmak düşüncesiyle, Ebû Yûsuf ve Muhammed, satranç oynayanlara selâm verilmesini doğru bulmamış, Ebû Hanîfe ise selâm vermek suretiyle onları bir müddet için de olsa oyundan alıkoymak düşüncesiyle, onlara selâm vermede bir sakınca olmadığını ileri sürmüştür.

Buna karşılık Şâfiî, kavramayı keskinleştirmesi, muhakemeyi güçlendirmesi, savaş taktiklerine ve hilelerine alıştırması itibariyle eğitici olduğunu ve bu yönüyle atıcılık ve biniciliğe benzediğini ileri sürerek satranç oynamaya ruhsat vermiştir. Şâfiî fakih Nevevî, satrancın haram değil mekruh olduğunu ifade etmiştir. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, satrancın haram olduğunu söylemişlerdir. Mâlik ayrıca, satrancın nerdden daha kötü ve daha oyalayıcı olduğunu ileri sürmüştür.

d) Kumar

İslâm, birçok oyun ve eğlence çeşidini helâl, bunun yanında kumar bulaşığı olan her türlü oyunu da haram kılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Onlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar yolu ile aranıza düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"* (el-Mâide 5/90-91) buyurulmaktadır. Âyette geçen "meysir" sözcüğü çoğunlukla kumar olarak açıklanmış ve şarapla birlikte zikredilmesinden hareketle kumar, şarabın kardeşi, arkadaşı olarak isimlendirilmiştir. İbn Ömer ve bir grup tâbiîn âlimi, âyette geçen meysir lafzının içeriğini oldukça geniş tutarak, çocukların oynadığı ceviz oyununun bile kumar olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin "Meysir, yapılması şu anda zaten mümkün olmayan haram bir iştir ve açıklanmasında fayda da yoktur. Adının ve şeklinin hâfızalardan ve satırlardan silinmesi daha uygundur" şeklindeki açıklamasından anlaşıldığına göre, İbnü'l-Arabî, âyette sözü edilen meysiri, ilk dönemlerde mevcut olan fakat sonra gitgide yok olan bir kumar çeşidi olarak anlamıştır.

Meysirin niçin günah olduğu ve yasaklandığı konusunda iki görüş zikredilmektedir. İbn Abbas'tan rivayet edilen birinci görüşe göre, meysir Allah'ı zikretmekten ve namazdan alıkoyduğu ve insanlar arasında düşmanlık doğurduğu için günah sayılmış ve yasaklanmıştır. Süddî'den nakledilen diğer görüşe göre, zulüm ve haksızlığa sebebiyet verdiği için günah sayılmıştır. Anlaşılan o ki, İslâm bilginleri meysiri hem kumarı hem de kumar sayılmayan bazı basit oyunları içine alacak derecede kapsamlı yorumlamışlardır. Kumar sayılmayan bazı oyun ve oyalanmaların kumar mesabesinde tutulması da herhalde içki konusunda olduğu gibi, toplumda hızla yayılma ve genç kuşakları etkisi altına alma temayülü gösteren kumarın önlenebilmesi için, esasen meşrû olmakla birlikte ileride kumara dönüşebilecek şekil ve usullerin de peşinen yasaklanması gayreti ile açıklanabilir.

Gerek Kur'an ve gerekse hadislerde kumar ilke olarak yasaklanmış, nelerin kumar olduğu tek tek sayılmayarak kumar yasağı belli birkaç örnek üzerinde gösterilmiştir. Tabiatıyla, kumarın yalnızca zikredilen çeşitlerinin yasak olduğu sonucu çıkarılamaz. İslâm kumarı yasaklarken, bunların belli nevilerini değil, götürdüğü sonucu hedef almıştır. Bu itibarla, müslümanların Kur'an ve Sünnet'te ilke olarak geçen "kumar yasağını" her devir ve dönemde kendi şart ve toplumlarına göre yeniden ele almaları ve yorumlamaları gerekir. Bunun için de hem dinî nasların, emir ve yasakların ortam ve gayesinin iyi bilinmesi, hem de içinde yaşanılan toplumda salgın bir hastalık halini alan kötü alışkanlıkların ve yol açtığı olumsuz sonuçların devamlı izlenmesi gerekir.

Kumar yasağından çıkarılması gereken mesajlardan bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

Öncelikle, müslümanın elbette eğlenmeye ve hoşça vakit geçirmeye ihtiyacı vardır. İnsan melek değildir. Ancak, eğlenirken meşruiyet çizgisini aşmamak ve kumara bulaşmamak esastır.

Diğer taraftan, müslümanın kazancı şansa ve tesadüfe bağlı olmayıp, çabasının ve alın terinin ürünü olmalıdır. Nitekim bir âyette, *"İnsanın yararına olan, yalnızca kendi öz gayretinin sonucudur"* (en-Necm 53/39) buyurulmaktadır.

Daha da önemlisi, başkalarının mallarını meşrû olmayan yollarla almak ve yemek haramdır. Âyette *"Mallarınızı aranızda bâtıl (boş ve haksız) yollarla yemeyin, ancak karşılıklı rızâya, gönül hoşluğuna dayalı bir ticaret sonucunda yiyin"* (en-Nisâ 4/29) buyurulmaktadır. Meşrû yollarla yapılmadıktan sonra, kumarda olduğu gibi, tarafların görünen rızâları, kumarla elde

edilen malı helâl hale getirmez. Aslında kaybeden taraf verdiğine razı görünse bile, içinden razı olması pek mümkün değildir. Öte yandan kumar, diğer birçok eğlence ve aldatmaca çeşidi gibi, iktisadî gelişimini tamamlayamamış ülkelerde işsizliğin, fakirliğin, sınıflar arası dengesizliğin büyük çapta olduğu toplum ve kesimlerde âdeta bir umut sömürüsü olarak salgın bir hastalık halini almakta, her defasında hem büyük bir kesim mağdur olmakta hem de haketmeden, emek vermeden ve alın teri dökmeden zengin olan birkaç problemli kişi daha topluma eklenmektedir.

Sonuç olarak kumarın taraflar arasında kin, nefret ve düşmanlığa yol açması kaçınılmazdır. Bunlar yanında, kumarın sebep olacağı toplumsal yaralar, doğuracağı facialar gün gibi açıktadır. Bütün bunları gören, bilen ve üzerinde fikir yorabilen kişilere, Kur'an'ın ifadesiyle şöyle sormak gerekir: *"Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"*

VII. CİNSÎ HAYAT

Yeryüzünde canlı varlıkların soylarının devamı üreme faaliyetine, bu da genel olarak erkek ve dişi olmak üzere iki farklı cinsin ortak faaliyetine bağlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de varlıkların erkek ve kadın olarak çiftler halinde yaratılmış olduğu (er-Ra'd 13/3; Tâhâ 20/53; Yâsîn 36/36; ez-Zâriyât 51/149), insanların da kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı cinste bir çift olarak yaratıldığı bildirilir (el-Fâtır 35/11; eş-Şûrâ 42/11; el-Hucurât 49/13; en-Necm 53/45). Bu itibarla cinsiyet, insan tabiatının en köklü ve ayrılmaz bir özelliğidir. Cinsiyet farklılığı ve bu farktan doğan her şey ârızî olmayıp, aksine hayatın devamı, sürekliliği ve düzeni için zaruridir. Erkek ve kadın olarak ayrılan iki farklı cinsiyet, tek tek ele alındığında birbirinin aynısı olmayıp, aralarında yaratılış farkları vardır. Bu farklılıklar beden yapısında olduğu kadar duygu, düşünce, davranış ve tutumlarda da kendisini gösterir.

İslâm'a göre, insan olmaları bakımından kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir; her ikisi de insan cinsine dahil olmaları bakımından eşittirler. Kur'ân-ı Kerîm'de insanlar arasında bilgi ve takvâ dışında bir derecelenmeye yer verilmediği (el-Hucurât 49/13; ez-Zümer 39/9), yapılan iyi işlerin karşılığının erkek-kadın ayırımı gözetilmeksizin aynı ölçülerde verileceği bildirilir (en-Nahl 16/97; el-Ahzâb 33/35). Yine Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm öncesi Arap toplumundaki kadın cinsiyetini aşağılayıcı anlayış ve uygulamalar da şiddetle eleştirilip reddedilir (en-Nisâ 4/124; el-En'âm 6/140; en-Nahl 16/58-59; ez-Zuhruf 43/17; et-Tekvîr 81/8-9). Böylece İslâm

ne bir cinsin diğerine üstünlüğünü ne de aralarında her yönden tam bir eşitlik bulunduğunu benimser. İslâmî anlayışa göre her cinsin kendine has ve diğerinde bulunmayan bazı özellikleri vardır; dolayısıyla cinsler karşılıklı olarak birbirini tamamlar. Cinsiyetler arasında hem bir bütünleşme ve tamamlayıcılık, hem de rekabet söz konusudur. İslâm, cinsiyetlerin birbiriyle çatışan değil, birbirini bütünleyen özellikler olduğunu gösteren bir insanlık düzeni getirmiştir. İslâm aile düzeni, erkek ve kadının mümkün olan en üst seviyede kendi cinsî rollerinin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmesine dinî bir anlam kazandırmıştır.

A) Cinsî Duygu ve Cinsiyet Eğitimi

Cinsiyet, insan davranışlarını etkileyen önemli bir güdüdür ve her cins diğerine karşı tabii olarak ilgi duymaktadır (Âl-i İmrân 3/14; Yûsuf 12/23, 24, 30, 32-33). Hz. Peygamber de bir hadisinde, kendisine dünyadan üç şeyin sevdirildiğini belirtmekte ve bunlar arasında "kadın"ı da zikretmektedir (bk. Nesâî, "Nisâ", 1).

İnsan tabiatı, cinsî hayatla ilgili üç farklı istek ve ihtiyacın tatminine imkân veren faaliyet ve davranışlara kaynaklık eder: 1. Ruhsal tatmin ve huzur. Eşlerin birbirlerine duyduğu gönül yakınlığı; aralarında sevgi, saygı, bağlanma duygularının canlanmasına, birlikte yaşamayı zevkli hale koyan psikolojik bir ortamın doğmasına yol açar (el-A'râf 7/189; er-Rûm 30/21). 2. Bedensel lezzet ve zevk. Bir ihtiyaç olarak hissedilen cinsî birleşme, kişiye zevk verici bir özelliğe sahiptir. 3. Neslin devamı. Her insan kendinden sonra bu dünyada soyunu devam ettirecek çocuklara sahip olma arzusunu taşımaktadır. Erkek ve kadının ortak cinsî faaliyeti, bu arzunun gerçekleşmesine imkân verir.

İslâm dini, insanın fıtratının gerektirdiği cinsî ihtiyaç ve arzuların tatminini son derece tabii karşılamış ve bu konuda fert ve toplumun huzurunu, sağlam ve sağlıklı gelişimini hedef alan düzenlemeler getirmiştir. Cinsiyet güdüsü, insanı kural tanımaz taşkınlıklara sürüklemektedir. Bunun tatmininin sağlayacağı zevk bir amaç haline getirildiğinde ise, insanın ahlâkî kişiliği bundan büyük zarar görmektedir. Başı boş ve sorumsuz bir cinsel hayat, nesillerin bozulmasına, insanlar arasındaki gerçek sevgi ve rahmet duygularının yok olmasına, düşmanlık ve anlaşmazlıkların çoğalmasına, ruh ve beden yönünden pek çok hastalığın yayılmasına yol açmaktadır. Bundan dolayıdır ki, müslümanların iffet ve namuslarını korumaları Kur'an'ın bir emridir (en-Nûr 24/32, 33). İslâm, kadın ve erkeğin nikâh akdine dayalı

beraberliği dışında, serbest ilişki ve birleşmelere izin vermez. Cinsî ahlâkta esas olan iffet ve namusun korunmasıdır ve bunun en uygun yolu da evlenmedir. Çünkü insanın cinsî duygu ve isteğini ortadan kaldırmak mümkün olmadığı gibi, İslâm açısından bu istenen bir şey de değildir. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'a daha çok ibadet etmek amacıyla cinsî arzularını bütünüyle köreltme yoluna gitmek isteyenleri bundan sakındırmıştır (Buhârî, "Nikâh", 8; Müslim, "Nikâh", 6-7). Gençleri evlenmeye teşvik eden Resûlullah, bunun insanı günah işlemekten koruyacağını bildirmiş, evlenmek için imkân bulamayanlara da oruç tutmayı ve iffetlerini bu şekilde korumaya çalışmalarını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Nikâh", 2, "Savm", 10; Müslim, "Nikâh", 1; Nesâî, "Nikâh", 6). Kur'ân-ı Kerîm'de, eşlerin biri diğerinin iffetini koruma sebebi oluşu, *"...onlar sizin elbiseniz, siz de onların elbisesi durumundasınız"* (el-Bakara 2/187) anlamındaki ifadelerle belirtilerek buna işaret edilmiştir.

Zina ve fuhşun her çeşidi ile buna götüren yollar İslâm'da ahlâka son derece aykırı, kötü bir yol, çirkin bir iş ve bir hayasızlık olarak nitelendirilir (el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/133; el-İsrâ 17/32). Ayrıca, normal cinsî tabiata aykırı düşen yollardan cinsî tatmin sağlanması da İslâm'ın hiç tasvip etmediği bir davranış biçimidir. Kur'ân-ı Kerîm'de, eşcinsel bir yönelişe saplanıp kalan Lût kavminin davranışı çok sert bir dille tenkit ve reddedilir (el-A'râf 7/80; el-Hûd 11/78, 83; eş-Şuarâ 26/161-166; el-Ankebût 29/28-29). Erkeğin kendi eşine tenasül organından değil de arka uzvundan yaklaşması, Hz. Peygamber tarafından "küçük livâta" olarak adlandırılır ve kesin olarak yasaklanır (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 45; Tirmizî, "Tahâret", 102; İbn Mâce, "Nikâh", 29). Öte yandan, hayvanla cinsî temas kurulması iğrenç görülmüş, bu fiil ağır bir suç ve günah sayılmıştır (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 30; Tirmizî, "Hudûd", 23). El ile cinsî tatmin sağlanması da yine hoş görülmeyen bir davranıştır. Bütün bunlar İslâm'da cinsî duygunun ve isteğin tabii karşılandığını, fakat insanın bu duygusuyla başı boş bırakılmayıp onun sağlıklı, düzenli ve huzurlu bir yöne sevkedildiğini, aklın duyguya hâkim kılınarak insanın cinsî tabiatının eğitilmek istendiğini gösterir.

Erkek ve kadın olarak her cinsin kendine has özelliklerinin korunması ve kendi tabii yönünde geliştirilmesi, cinsiyet farklılaşmasının doğal sonucudur. Bu bakımdan, kıyafetten başlayarak her türlü bilgi, tavır ve davranışlarda, cinsler arasındaki bu farklılığı dikkate alan ve her cinsin kendi özelliklerine uygun düşen bir eğitim kaçınılmazdır. Hz. Peygamber kadına benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara lânet etmiş (Buhârî, "Libâs", 61-62; Ebû Dâvûd, "Libâs", 30) ve bu tipler için bazı yaptı-

rımları yürürlüğe koymuştur (Buhârî, “Libâs”, 61; Müslim, “Selâm”, 62). Ayrıca, erkekler için yasakladığı cins ve renkteki giyecekleri erkek çocuklar üzerinde görünce hoşnutsuzluk gösterip müdahale etmiştir (*Müsned*, IV, 171).

Her cinsin kendi özelliğini koruması yanında, bazı temel ahlâkî değerlerin de kazandırılmasıyla, sağlıklı bir cinsî eğitim ve gelişim sağlanabilir. Bunun için gerekli olan tedbir ve uygulamalar için en uygun yer aile yuvasıdır. İslâm bu konuyu da bazı kurallara bağlamıştır. Buna göre, çocukların zihnî ve bünyesel gelişimlerine paralel şekilde cinsî yönden bilgilendirilmesi ve eğitilmesi tavsiye edilir. Ana babanın kendi odalarında örtüsüz bulunabileceği saatlerde çocukların ve diğer ev halkının izinsiz olarak odaya girmemeleri gerekir. Gençler ve yetişkin kişiler de, karı kocanın odasına girerken her defasında izin istemelidir (en-Nûr 24/58-59). Böylece karı koca arasındaki cinsiyet hayatı gizliliğini korumalıdır. Erkekle erkeğin, kadınla kadının birlikte aynı yatakta yatması da uygun değildir (Müslim, “Hayâ”, 73). Çocukların, yedi ya da en geç on yaşlarında yataklarının ayırılması, kız ve erkek çocukların ayrı ayrı yataklarda yatırılmasını tavsiye eden Hz. Peygamber (Ebû Dâvûd, “Salât”, 26; *Müsned*, II, 180, 187), cinsiyet eğitiminde ana babanın büyük sorumluluğuna da işaret etmiş olmaktadır.

B) Cinsî Hayat ve Yasaklar

İnsanın ruhî ve mânevî olduğu kadar bedenî-tabii ihtiyaçlarının da mâkul ve dengeli bir şekilde karşılanması gerektiği ilkesini benimseyen İslâm dini, insanın cinselliğini de tabii bir vâkıa olarak ele almış, ancak bu konuda, belli sınırlar ve mâkul ölçüler koyarak hem cinsî hayatı korumayı ve devam ettirmeyi, hem de insanlık onuruna ve değerine aykırı davranışları, sapma ve aşırılıkları önlemeyi hedef almıştır. Diğer bir anlatımla İslâm dini, diğer alanlarda olduğu gibi bu konuda da akıl ile duygular arasında mutedil ve dengeli bir yol çizmiştir. Çünkü insan akıl, sezgi, düşünme ve karar verme, utanma, iffet gibi güzel haslet ve duygularla donatılmanın yanı sıra şehvet, yeme ve içme gibi bedenî ihtiyaçlara, birtakım zaaf ve temayüllere de sahiptir. İnsanın diğer dünyevî lezzet ve menfaatlerde olduğu gibi cinsellik konusunda da çoğu zaman bencillik ve aşırılığa kaçması, bedenin arzu ve duygularına kapılıp barbarca bir çekişmeye girmesi kuvvetle muhtemel olduğundan, İslâm’da cinsel eğitim ve cinsî ihtiyacın tatminiyle ilgili birçok düzenleyici ve emredici kurallar konmuştur.

İslâm’ın iki aslî kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’te cinsî hayatla ilgili birçok ayrıntılı hüküm yer almaktadır. Bunun için de özel hayatın bir parçasını

oluşturan cinsî hayatın dinin bu emir ve tavsiyeleri doğrultusunda düzenlenmesi, müslüman için ayrı bir önem taşır. İslâm akıl ve iradenin bedenî haz ve arzulara tâbi kılınmamasını, insanın şehvetin esiri olmamasını ister. Buna karşılık cinsel hayattan çekilme, hadımlaşma, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi din adamlarının evlenmeyerek Tanrı'ya daha yakın olacağı iddiası İslâm'da hoş karşılanmaz. Hz. Peygamber kendini gece gündüz ibadete vererek dünyevî haz ve ihtiyaçlardan geri duran sahâbîleri eleştirerek bunun İslâm'ın önerdiği bir hayat tarzı olmadığını, bedenin, organların ve nefsin de kişi üzerinde hakları olduğunu, onların da haklarının verilmesi gerektiğini belirterek itidalden, tabii ve fıtrî yoldan ayrılmamayı önermiş, hadımlaşmayı da yasaklamıştır (Buhârî, "Nikâh", 7; *Müsned*, II, 173; III, 82). Zaten evlenip iffeti koruma, cinsî arzularını meşrû ölçüler içerisinde giderme, sağlıklı ve düzenli bir cinsellik dinin emrettiği ve teşvik ettiği bir husus olduğundan geniş anlamda "ibadet" kavramına dahildir. Kur'an'da, *"Sizler için kendileriyle sükûnete erip tatmin olacağınız eşler yaratıp da aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi, O'nun varlığının delillerindendir. Doğrusu bunda iyi düşünen toplumlar için ibretler vardır"* (er-Rûm 30/21) buyurulur. İffetini koruyan, evlilik içi meşrû cinsel ilişki ile yetinen müminlerden övgüyle söz edilir (el-Mü'minûn 23/5-6). Hz. Peygamber'in müslümanları evlenmeye teşvik etmesi, evlilik birliğini mümkün olduğu sürece korumayı öğütlemesi, bu konuda velilere ve devlete birtakım görevler yüklemesi, bekârlığı kınayıp bekâr kalmayı âdet edinenlerin şiddetle eleştirilmesi de aynı amaca yöneliktir. Çünkü diğer dinî vecîbeler de dengeli ve huzurlu bir aile hayatı içinde daha iyi ifa edilebilecektir.

Evlenmeden önce tarafların birbirini görüp beğenmesi, taraflar arası denkliğin gözetilmesi gibi tedbirler, eşlerin vücut ve ağız temizliğine dikkat etme, karşılıklı sevgi ve saygı gösterme, süslenme ve güzel koku sürünme, birbirlerini cinsel yönden de tatmin etme, cinsel hayatın sırlarını koruma gibi karşılıklı hak ve ödevleri de dahil, cinsel hayatla ve aile hayatının mahremiyetiyle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili birçok konuda gerek Hz. Peygamber'in sünnetinde ve gerekse klasik dinî literatürde yer alan bilgi ve tavsiyeler, müslümanların aile hayatı ve cinsel ilişki açısından da sağlıklı ve huzurlu bir hayata kavuşmasını, yanlışlık ve sapmalardan korunmasını hedef alır. Eşler arası cinsel yetersizliğin ve hastalığın haklı bir boşanma sebebi sayılmasının da böyle bir anlamı vardır. İslâm'ın cinsî hayatla ilgili olarak koyduğu yasak ve sınırlamalar da bir yönüyle bu gayeye mâtuftur. Kadınlarla ay hali ve lohusalık döneminde cinsî ilişkinin yasaklanması, eşler arası bile olsa anal ilişkinin livata olarak adlandırılıp yasaklanması da böyledir. İslâm'ın teşhirciliği, müstehcenliği, çıplaklık ve hayasızlığı, karı koca olmayanlar için şeh-

vetle dokunma ve bakmayı, alkolü, kadın-erkek ilişkilerinde ölçüsüzlüğü kınayıp yasaklaması, bunların önlenmesi için birtakım tavsiyelerde bulunması da aynı şekilde fıtratı ve tabii olanı koruma, mâkul ve dengeli bir cinsî hayatı yaşatma, sapıklık ve aşırılıkları önleme çabası olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu konularda insan, duygu ve bedenî arzularının yoğun baskısı altında olduğundan çoğu defa akıl ve iradesiyle hareket edemez. Aklın ve hür iradenin hâkim olmadığı alanda kişiye verilecek serbestlik, onu başı boşluğa, sapıklığa ve duygularının esiri olmaya götürecektir. İslâm böyle nazik bir konuda devreye girerek ferde akıl ve düşünce ile hareket etmesinde yardımcı olmakta, bedenî arzu ve ihtirası mâkul bir zeminde tatmin etme yolları göstermektedir.

Son yüzyıllarda Batı dünyasında sloganlaşan cinsî serbestlik akımı, birçok sapıklığın, doğal olmayan ilişkilerin, iğrenç zevklerin yayılmasına, önü alınamayan hastalıkların, ruhî bunalımların baş göstermesine yol açmış, hatta bundan bütün dünya ülkeleri zarar görmeye başlamıştır. Öte yandan ağırlaşan ekonomik şartlar, gayri meşrû ilişkilere karşı toplumsal hassasiyetin kaybolması, fuhşun yaygınlaşıp kolaylaşması ve bencillik gibi farklı birçok âmil toplumda bekârların sayısını arttırmakta, böylece insanların cinsel ihtiyaç ve isteklerini gayri meşrû yoldan karşılayan, sömüren yeni yeni ticarî faaliyet alanları ve sektörler ortaya çıkmaktadır. Bu olumsuz gelişmelerden cinselliği ticarî kazanç konusu yapılan kadınlar başta olmak üzere toplumun her kesimi, aile kurumu, yeni yetişen nesil ayrı ayrı zarar görmektedir. Toplumumuzda evlilik içi huzursuzluk ve tatminsizliklerde de bu dış telkin ve yayınların önemli payı vardır. Denilebilir ki, cinsî duyguların sömürü, tahrik ve serbestisini konu edinen ve teşvik eden bunca yayın ve zararlı faaliyet, bu yayın ve faaliyetlerin etkisinde oluşan hayat tarzı ve çevre karşısında kalan insanımızı, bütün bunlara rağmen sapma ve ayak kaymalarından koruyucu en büyük faktör İslâm inancına bağlılığı ve dinî-ahlâkî değerlere olan saygısıdır. Batı toplumlarında da dindar hıristiyan ve yahudi aileler, çevreden gelen olumsuz telkinlere karşı aynı direnci gösterebilmektedirler. Çünkü akıl ve irade imanla, Allah'a karşı duyulan saygı ve sorumlulukla birleşince, bedenî arzu ve duyguları kolayca dizginleyebilmekte, kişi, insanlığına yakışır bir hayat tarzını sürdürebilmekte, buna karşılık ferdî yetişkinliğin, dinî inancın ve sorumluluk duygusunun bulunmadığı durumlarda ise kişiler nefislerine, kötü telkin ve çağrılara kolayca teslim olmaktadırlar.

İffet ve namusun korunması, İslâm dininin cinsî hayata ilişkin genel dinî ve ahlâkî ilkesini teşkil ettiği gibi zinanın haram kılınışı, zinaya veya iffetin

ihlâline yol açabilecek durum ve davranışların yasaklanması da yine aynı ilkeyi korumaya yönelik önlemlerdir. Çünkü bir değeri koruma, onu doğrudan veya dolaylı şekilde ihlâl eden tehlikelere karşı önlem almakla mümkün olur. Bu sebeple dinin aslî kaynaklarında değişik şekillerde ifade edilen ve yukarıda yer yer değinilen zina yasağı ve cinsî hayatı koruma amacına yönelik olarak alınan çeşitli önlemler ve getirilen kısıtlamalar, fıkıh kültüründe hukukî ve ahlâkî, ferdî ve sosyal boyutlarıyla ayrıntılı biçimde ele alınmış ve dinin gösterdiği hedeflere ulaşmada fert ve topluma kılavuzluk edilmiştir.

a) Zina Yasağı

Evlilik dışı cinsel ilişki demek olan zina öteden beri insan aklının, ahlâk ve hukuk düzenlerinin, diğer semavî dinlerin yanlış, ayıp ve kötü gördüğü bir fiil olup İslâm dininde de kesin olarak yasaklanmış, işlenmesi büyük günahlar arasında sayılmış ve önlenebilmesi için birtakım tedbirler öngörülmüştür.

Kur'an'da namus ve iffeti koruma müslüman erkek ve kadınların en önde gelen vasıfları olarak sayılır (el-Mü'minûn 23/5; en-Nûr 24/30-31; el-Furkān 25/68; el-Ahzâb 33/35). Kur'an'da, *"Zinaya yaklaşmayın, zira o bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur"* (el-İsrâ 17/32) buyurularak hem zinanın apaçık bir çirkinlik ve sapma olduğu belirtilmiş hem de zinanın yanı sıra kişiyi zinaya götürecek yol ve ortamlar yasaklanmıştır. Çünkü zina, nesebin karışmasına, ailenin dağılmasına, hısımlık, komşuluk, arkadaşlık gibi bağların çözülüp toplumun mânevî ve ahlâkî değerlerinin temelden sarsılmasına yol açan ve insanı bedenî zevklerinin esiri yapıp aşağılayan çirkin bir davranıştır. Böylesi zararlı ve kötü davranışın sadece ahlâkî ve dinî müeyyidelerle yasaklanması yeterli olmayacağından Kur'an'da zina eden erkek ve kadına bedenî ceza (celde) uygulanması da emredilmiştir (en-Nûr 24/3). Hz. Peygamber'in tatbikatında ise bu konuda bir ayırıma gidilerek, Kur'an'da zikredilen bedenî ceza evli olmayan kimselerin zinasına uygulanmış ve ayrıca bu kimseler bulundukları bölge dışına bir yıllığına sürgün edilmiş, zina eden evli erkek veya kadının ise taşlanarak öldürülmesi (recm) yönünde uygulamalar yapılmıştır (Buhârî, "Hudûd", 30, 32; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23-25; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 91-97).

Kur'an ve Sünnet'teki bu esaslardan ve ayırımdan hareketle gelişen İslâm ceza hukukunda da zina suçunun oluşumu, uygulanacak cezanın mahiyet, tür ve şekli, sanık ve suçluların hak ve yükümlülükleri gibi konularda ayrıntılı bir hukuk doktrini meydana gelmiştir. Bu ayrıntıların temel amacı, suçta ve cezada kanunîliğin, açıklık, kesinlik ve objektifliğin sağlanması,

suçlunun ve toplumun haklarının korunmasında dengenin kurulması, toplumun genel ahlâk esaslarının ve kamu düzeninin ihlâlinin önlenmesidir. Zina suçunun ispatında dört erkek şahidin bulundurulması veya suçlunun dört defa ikrarda bulunması şartı da suçun tesbit ve ispatında şüpheli durumları önlemek içindir. Bu aynı zamanda zinanın aleniyet kazanıp toplumca bilinir bir hal aldığında cezalandırılması gibi bir anlam da taşır.

Toplumda zinanın önlenebilmesi için yasaklamanın veya suçu sabit görülenlere ceza uygulamanın yeterli olmayacağı, hatta İslâm'da cezaların uygulanışının amaç olmadığı açıktır. Onun için de İslâm'da suçların önlenmesi, kişileri suçu işlemeye sevkeden duygu, ortam ve araçların ıslah edilmesi, işlenen suç ve günahların da mümkün olduğu ölçüde gizlenmesi ilke edinilmiş, bunun için de öncelikli olarak, erkek ve kadınların yabancıların (aralarında evlilik bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan kimselerin) yanında belli yerlerini örtmeleri, birbirlerini tahrik edecek şekilde davranmamaları, yabancı kadınla erkeğin baş başa kalmaması (halvet), toplumda açıklık ve müstehcenliğin önlenmesi gibi birinci kademede yer alan önlemler alınmıştır. Karşı cinsleri cinsel yönden uyaracak türde söz, bakış ve yakın ilişkilerin de zinaya hazırlayıcı hareketler olarak kınanması bu yüzdendir.

Hukuk düzeninin öngördüğü hedeflerin gerçekleşmesinde yasaklar ve bu yasakları koruyucu cezalar, tâli yasaklar ve tedbirler kadar, sosyal arka plan ve insan unsuru da önem taşır. Bu sebeple de İslâm toplumlarında söz konusu tedbirlerle yetinilmeyerek ailelere ve topluma çocukları eğitme, evlilik yaşını geçerli bir sebep olmadıkça geciktirmeme, evlenmeleri kolaylaştırma, toplumda dinî ve ahlâkî değerleri diri tutma gibi ilâve görevler verilmiş, her müslümanın kendi eğilim ve davranışını kendi başına denetleyebilecek bir ahlâkî yetişkinliğe, kişilik ve sorumluluk bilincine ulaşması hedeflenmiştir. Çünkü İslâm'ın temel gayesi suçluların cezalandırılması değil, toplumda suç ortamının oluşmaması, insanların güven ve huzur içinde yaşamasıdır. Ancak, bütün bu önlemlere rağmen toplumda zina suçu işlendiğinde, aleniyet kazanıp kesin olarak ispat edildiğinde, suçlunun cezalandırılması, hem suçun önlenmesi, hem toplum hakkının korunması açısından kaçınılmaz bir sonuçtur. İslâm'ın cezaların objektif, âdil ve tutarlı bir şekilde uygulanmasını emredip suçluya artık suçu işledikten sonra acınmaması gerektiğini ikaz etmesi de (en-Nûr 24/2) suçlunun cezalandırılmasının gerçek anlamda adalet ve rahmet olması gerçeğini ifade içindir. Çünkü insanlara gerçek anlamda acıma, suçluları affetme şeklinde değil, suçları önlemeye çalışma, suça giden yolları kapama, fakat toplumda suç işlendiğinde de tâvizsiz, tutarlı ve etkili şekilde suçluları cezalandırma ile olur.

Günümüz toplumlarında zinanın, birçok cinsel suç ve sapıklığın yaygın bir hal almasının, aileyi ve toplumun ortak mânevî ve ahlâkî değerlerini sarsıcı bir boyuta ulaşmasının temelinde eğitimin, aile içi ve beşerî ilişkilerin dinî ve ahlâkî zeminden koparılarak bireyci, özgürlükçü, bencil ve yararcı bir zeminde geliştirilmeye çalışılması, suçları tesbit ve cezalandırmada, kadın-erkek ilişkilerinin bireysel özgürlük ve hakların sınırlarını belirlemede bazı temel kriterlerin yitirilmiş olması yatmaktadır. Bu yanlışlıklar sonucu, suçluya acıma veya bireysel özgürlükleri koruma adı altında yanıltıcı propagandanın baskın etkisi sonucu birçok suç gerektiği şekilde önleyici, ıslah edici ve denk bir ceza ile karşılık görmemekte, suç mağduru fert veya toplumun hakları göz ardı edilmektedir. Batı toplumu için çok daha geçerli olan bu değerlendirmeler, Batı toplumuyla yakın ilişki içinde olan müslüman toplumlar için de kısmen geçerli olup, Batı'daki bu olumsuz gelişmelerden müslüman toplum ve kesimler de oldukça etkilenmektedir. Bu alanda sayıları ve etkinlikleri giderek artan birçok olumsuz yayın, yönlendirme ve cinsel özgürlük propagandasına, örgün eğitiminin ve resmî politikaların da bu konuda yetersizliğine rağmen toplumumuzda zinanın ve diğer cinsel suç oranlarının Batı toplumlarına göre daha düşük olmasının temel nedeni, İslâm dininin ve genel ahlâk ilkelerinin fertlerin gönüllerinde, günlük hayatlarında ve insan ilişkilerinde egemenliğini ve yönlendiriciliğini büyük ölçüde sürdürmekte oluşudur. Ancak bunun yeterli bir güvence olarak görülmesi yanlış olur. Suçlunun cezalandırılmasından çok suçun işlenmesine meydan verilmemesi ve o ortamın yaratılmaması daha önemli olduğuna göre, bireylerin iyi eğitilmesi, ahlâklı ve erdemli kişiler olarak yetiştirilmesi, cinsî arzu ve ihtiyaçların sömürü aracı yapılmasının ve müstehcenliğin önlenmesi günümüzde daha büyük önem taşımakta, devlet, toplum ve bireyler olarak her kesim bu alanda ayrı ayrı sorumluluklar taşımaktadır.

b) Koruyucu Önlem ve Yasaklar

Toplumda fertlerin ve aile hayatının korunması, sağlıklı bir cinsî hayatın temini için sadece evlilik dışı cinsî münasebet demek olan zinanın yasaklanması yeterli olmaz. Buna ilâveten, aklın, dinin ve insan tabiatının kötü ve çirkin bulduğu her türlü hayasızlık, fuhuş ve müstehcenlikle mücadele edilmesi, bunları besleyip yaygınlaştıran ortamın da düzeltilmesi ve iyileştirilmesi gerekir. Bunun için de İslâm dini, sadece zinayı yasaklamakla yetinmeyip, zinaya götüren yolları, müstehcenliği, kadın-erkek ilişkilerinde ölçüsüzlüğü ve aşırı serbestliği de önlemeye, buna ilâveten ferde ahlâkî olgunluk ve

şahsî sorumluluk yüklemeye, cinsel hayatla ilgili eşler arası birtakım hak ve görevlerden söz ederek aile hayatını koruyup iyileştirmeye özen göstermiştir.

Kur'an'da zina ve fuhuş büyük günahlar arasında sayıldığı, zinanın dünyevî ve uhrevî cezasından söz edildiği gibi (Âl-i İmrân 3/135; en-Nisâ 4/15-16; el-İsrâ 13/32), erkek ve kadınların gözlerini haramdan korumaları, avret yerlerini örtmeleri emredilmiş, böylece zinaya giden yolun bir yönüyle kapanmış olacağına işaret edilmiştir (en-Nûr 24/30-31). Bir hadiste Hz. Peygamber dil, ağız, el, ayak, göz gibi organların zinasından söz ederek (Müslim, "Kader", 5) zinaya zemin hazırlayıcı her türlü gayri meşrû ilişkinin, flört ve beraberliğin de bu nevi zina olduğunu belirtmiş, bunlardan da sakındırmıştır. Çünkü iffet ve namus bir bütün olup, o ancak onu lekeleyecek her türlü kötülük ve yanlışlıktan uzak kalınarak korunabilir.

Erkek ve kadın biri diğeri için cinsî uyarıcıdır. Bu sebeple yabancı (aralarında evlilik bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan) erkek ve kadınların birbirlerine karşı ölçülü ve mesafeli davranmaları gereklidir. Yine, yabancı bir kadının yabancı bir erkekle baş başa kalması da doğurabileceği sakıncalı sonuçlar dolayısıyla yasaklanmıştır. Aralarında devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile bir kadının bir yerde baş başa kalmaları İslâm hukukunda **halvet** terimiyle ifade edilir. Hadislerde, aralarında nikâh bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile bir kadının, başkalarının görüşüne açık olmayan kapalı bir mekânda baş başa kalmaları yasaklanmıştır. Bir hadiste Hz. Peygamber *"Kim Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsa, yanında mahremi olmayan bir kadınla yalnız kalmasın; çünkü böyle bir durumda üçüncüleri şeytandır"* (Müslim, "Hac", 74; Tirmizî, "Radâ'", 16; *Müstedrek*, I, 114) buyurmuştur. Böyle bir durum karşı cins için tahrik edicidir, zinaya veya dedikoduya ve tarafların iffetlerinin zedelenmesine yol açabilir.

Kötülüğün önlenmesi kadar ona giden yolların kapatılması da önemlidir. Öte yandan iffet ve namus lekelendiğinde geri dönüşü ve telâfisi olmayan bir zarar ortaya çıkmış ve temel bir kişilik hakkı ihlâl edilmiş olur. Bu sebeple anılan muhtemel olumsuz sonuçları önlemek gayesiyle kadının yabancı bir erkekle kapalı bir mekânda baş başa kalması, kadının yanında mahremi bulunmadan yolculuk etmesi uygun görülmemiştir. Ancak bu tür davranışlar kendiliğinden değil harama yol açması sebebiyle yasaklandığı için, belirli ihtiyaç ve mazeretlerin ortaya çıkması veya anılan sakıncaların bulunmaması halinde câiz görülebilmektedir. Nitekim yol emniyetinin bulunması veya kadınların ayrı bir kafile teşkil etmesi halinde kadının mahremi bulunmaksızın yolculuk etme-

sinin câiz görülmesi bu anlayışa dayanır. Öte yandan bu tür kurallar ve kısıtlamalar genel ve yaygın durum ölçü alınarak ve muhtemel sakıncalar gözetilerek konulduğundan, kişilerin anılan sakıncaların kendileri hakkında vârit olmayacağına inanmalarından ziyade objektif tesbitler ölçü alınır.

Erkek ve kadının birbirinin davranış, söz ve tavırlarından etkilenmesi kaçınılmazdır. Bunu en aza indirmek ve buna yol açacak durumlardan dikkatli bir şekilde sakınmak gerekmektedir (en-Nûr 24/30-31; Buhârî, "İstîzân", 12; "Kader", 9; "Nikâh", 43; Müslim, "Kader", 20-21; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 43; *Müsned*, II, 267, 276, 317, 329, 343). Böylece duyu organlarının her birinin cinsî uyarılmaya karşı kontrol altında tutulması, iffet ahlâkının yerleşmesi bakımından önem taşımaktadır. Bu da güçlü bir iç disiplin ve kendine hâkimiyet ile sağlanabilir.

Cinsî uyarıcılık özelliği bakımından kadınların durumu çok daha fazla hassasiyet gösterir. Bunun için, kadınların daha da dikkatli davranmaları istenmiştir. Yabancı erkeklerle konuşurken kadınların, kalpte şüphe uyandırmayacak ve karşısındaki kişiyi yanlış anlamaya süreklemeyecek tarzda ciddi ve ağır başlı olarak konuşmaları (el-Ahzâb 33/32), süs ve endamlarını yabancılara göstermemeleri (en-Nûr 24/31), bunun için de sokağa çıktıklarında güzelce örtünmeleri (en-Nûr 24/31; el-Ahzâb 33/59) bu gayeye mâtuf emirlerdir. Hz. Peygamber, kadınların kendi evleri dışında, başkalarına hissettirecek derecede koku sürünerek dolaşmalarını hoş karşılamamış ve bunu edep dışı bir davranış olarak değerlendirmiştir (bk. Tirmizî, "Edeb", 35; "Radâ'", 13; *Müsned*, IV, 414, 418).

C) Doğum Kontrolü

Terim anlamıyla doğum kontrolü, eşlerin istedikleri sayıda ve istedikleri zaman çocuk sahibi olabilmeleri için gebeliği önleyici birtakım önlem ve yöntemlere başvurmaları demektir. Konu esasen aile içi ilişkileri, anne ve babanın sorumluluğunu ilgilendirdiği için ilk planda ferdî boyutta bir meseledir. Ancak günümüzde doğum kontrolü, aile veya nüfus planlaması adıyla yürütülen politikanın ana parçasını oluşturduğundan bütün toplumu yakından ilgilendiren sosyal, ekonomik hatta uluslararası boyutta bir önem taşımaya başlamıştır. Doğum kontrolü her iki yönüyle de İslâm hukukunu ilgilendirmektedir.

a) Bireysel Boyut

Bireysel ve ailevî boyutuyla doğum kontrolünün fıkhî hükmü, kontrol usul ve işleminin mahiyetiyle yakından ilgilidir. Kadının yumurtası ile erkeğin spermi birleşip döllenme olduktan sonra gebeliğe son verilmesi, yani ana rahminde oluşmuş ceninin düşürülmesi, halk arasındaki tabiriyle çocuk düşürme ve aldırma, doğum kontrolü kavramının dışında olup ayrı dinî hükümlere tâbidir ve bundan sonra ayrıca ele alınacaktır. Burada ise hamileliği önleyici tedbirler anlamındaki doğum kontrolünden söz edilecektir.

İslâm dininde toplumun temeli olarak kabul edilen aile kurumuna büyük önem verilmiş, bu kurumun korunmasını ve sağlıklı bir bünyeye kavuşturulmasını temin gayesiyle dinî ve hukukî mahiyette bir dizi tedbir alınmıştır. Hz. Peygamber imkânı olan kimselerin evlenmesini ve evliliğin kolaylaştırılmasını tavsiye etmiş, kıyamet gönünde ümmetinin çokluğu ile övüneceğini bildirmiştir (Buhârî, "Nikâh", 2; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1, 4). Bunlar Resûlullah'ın neslin devamına ve nüfus artışına önem verdiği, doğum kontrolüne gidilmesini tasvip etmediği şeklinde yorumlanabilir. Buna ilâveten kader, rızık ve tevekkülle ilgili inanışlar, nüfusun öteden beri toplulukların en önemli güç kaynağı olması, ayrıca içinde yaşanılan toplumun geleneksel kültürü de eşlerin gebeliği önleyici tedbirler almasında, hatta fakihlerin doğum kontrolünün dinî hükmü konusunda çekimser veya karşı bir tavır izlenmesinde etkili olmuştur.

Doğum kontrolünün, daha açık ifadeyle eşlerin gebeliği önlemesinin eski ve yeni birçok yöntemi vardır. Tıbbî ve teknik gelişmeler neticesinde, her gün yeni metot ve ilâçlar ortaya çıkmaktadır. Azil, yani erkeğin cinsel ilişki sırasında spermini dışarı akıtması yöntemi çok eskilerden beri bilinen bir usul olup ilk dönem müslümanları tarafından da biliniyor ve uygulanıyordu. Hz. Peygamber'in azli yasaklamamış olması (Buhârî, "Nikâh", 96; Müslim, "Nikâh", 125-138), İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğunun da azli câiz ve mubah görüp bunu eşlerin irade ve tercihlerine bırakmış olmaları, fert ve aile planında doğum kontrolünün kural olarak câiz olduğunun ilk delili sayılabilir.

Eşlerin hangi durumlarda azil ve diğer gebeliği önleyici metotlara başvuracağı ise genelde onların aile içi meselesi olarak görülmekle birlikte örnek olarak, fazla çocuk yüzünden ailenin ve çocukların sıkıntıya düşmesi, anne sağlığının bozulması, çocukları gereği şekilde yetiştirememe tehlikesi gibi gerekçeler sayılmıştır. Zâhirî hukukçu İbn Hazm hariç tutulursa, bu konuda Sünnî hukuk ekolleri ve Şiî mezhepleri arasında ciddi bir görüş farklılığı yoktur. Ancak İslâm bilginleri, eşlerin karşılıklı haklarını koruma, aile içi

huzur ve mutluluğu sağlama amacıyla gebeliği önleme metotlarının iki tarafın karşılıklı rızâsı dahilinde uygulanmasını telkin ve tavsiye ederler.

Azil dışında ilâç almak, vaginaya gebeliği önleyici bir madde koymak, prezervatif kullanmak gibi yollarla da gebeliğin önlenmesi mümkündür. Ancak gebeliği önleyici metotlar ile başlamış bulunan gebeliği sona erdirme ve döllenmiş yumurtayı dışarı atma işlemlerinin birbirinden iyice ayrılması gerekir. Çünkü farklı bu iki işlem farklı dinî hükümlere tâbidir. Bu itibarla bir kısım yeni metot ve ilâçların gebeliği önlemediği, aksine döllenmiş yumurtayı imha ve izâle ettiği ve bu şekilde gebeliğin devamını önlediği belirlendiğinde, artık bunların çocuk düşürme kapsamında ele alınması gerekir. Meselâ bugün tıbbın getirdiği imkânlardan biri olan spiralin, gebeliği önleyici bir işlev gördüğü bilinmekle birlikte zaman zaman döllenmeyi engellemeyip rahimde teşekkül eden cenini dışarı atıcı bir fonksiyon icra ettiği de anlaşılmaktadır. İslâm hukukçuları azil ve diğer gebeliği önleme yöntemlerine karşı oldukça müsamahalı baktıkları halde, çocuk düşürmeyi hiçbir aşamada tasvip etmemiş, tıbbî ve dinî zaruret bulunması durumu hariç böyle bir işlemi cinayet, büyük günah saymışlardır. Bu itibarla çocuk düşürme ve başlamış bulunan gebeliği sona erdirme işlemlerinin doğum kontrolü olarak değerlendirilmesi, gebeliği önleme hakkında fıkıh kültüründeki mevcut hoşgörü ve müsaadenin bu işlemlere de taşırılması mümkün değildir.

Rahime yumurta ulaştıran kanalların bağlanması veya erkeğin kısırlaştırılması da çağdaş doğum kontrolü metotlarından biridir. Kadın veya erkeğin çocuk yapma kabiliyetinin yok edilmesi demek olan kısırlaştırma ilâçla veya cerrahî müdahale ile olmaktadır. Âyet ve hadislerde konuyla doğrudan ilgili bir hüküm olmamakla birlikte, İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu tıbbî veya dinî bir zaruret yokken bu yönteme başvurulmasını câiz görmemektedir. Gerekçe olarak da bunun fıtrat değiştirme, Allah'ın doğuştan verdiği kabiliyet ve nimetleri inkâr, insanın temel hak ve hürriyetine müdahale olduğu görüşündedirler. Bu sebeple de eşlerin artık hiç çocukları olmayacak ve geri dönülmesi imkânsız şekilde kısırlaştırılmasının dinen sakıncalı ve günah olduğunu ifade eder, bunun ancak eşlerden birinde aklî veya zührevî bulaşıcı bir hastalığın bulunması ve çocuklara geçeceğinin sabit olması halinde câiz olabileceğini belirtirler.

b) Nüfus Planlaması

Bir toplum politikası olarak aile veya nüfus planlaması ise doğum kontrolünün bir başka yönünü teşkil eder. Dünyada iktisadî kaynakların sınırlı

olduğu, hızlı nüfus artışının iktisadî gelişmeyi durduracağı ve maddî kaynaklardan yararlanmada sıkıntıya yol açacağı teziyle başlatılan "toplumsal nüfus ve aile planlaması" ise siyasal bir karakter arzettiğinden aile içi doğum kontrolünü konu alan ferdî çerçevenin dışında kalmakta, ayrı bir zeminde ele alınması gerekmektedir.

Batı'da başlayan ve iki yüzyıllık bir geçmişi bulunan bu toplumsal nüfus planlaması kampanyası, diğer âmillerin de etkisiyle gelişmiş Batı ülkelerinde nüfus artışını yavaşlatmış hatta durdurmuştur. Bu durum karşısında nüfusun giderek azalmasının yaratacağı tehlikeleri gördüklerinden, artık Batı ülkeleri nüfuslarını arttırıcı, aile ve çocukları koruyucu, hatta teşvik edici birtakım tedbirleri almaya yönelmişlerdir. Bu tutum ve uygulamaları halen devam etmektedir. Ülkede nüfusun azalması o ülkede kaynaklardan fertlere daha fazla pay düşmesine, fert başına düşen millî gelirin artmasına yol açıyorsa da, eskiden olduğu gibi çağımızda da nüfus başlı başına bir güç kaynağı ve iktisadî zenginlik aracı da olabildiğinden nüfus azalması uzun vadede toplumun aleyhine olmaktadır. Gelişmiş Batı ülkelerinin günümüzde nüfusu arttırıcı tedbirlere başvurması ve teşvik etmesi bundan kaynaklanmaktadır.

Öte yandan zengin Batı ülkeleri, gelişmekte olan ülkelerdeki nüfus artışını da ileriye mâtuf ciddi bir tehlike veya sıkıntı kaynağı olarak gördüklerinden, bunu önleyici tedbirler üzerinde titizlikle durmakta, gelişmekte olan ülkelerdeki, bu arada İslâm ülkelerindeki toplumsal nüfus planlamasını organize veya finanse etmektedirler. Bütün bu gelişmeler, esasen ferdî çerçevede doğum kontrolüne hoşgörü ile bakan İslâm bilginlerini, çağımızdaki toplumsal nüfus planlaması hakkında olumsuz bir tavır almaya sevketmiştir. XX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında İslâm dünyasında bu konuda birçok eser kaleme alınmış, konuyla ilgili çok sayıda ilmî toplantı yapılmış, konunun dinî, sosyal ve siyasî boyutu tartışılmıştır. Değişik İslâm ülkelerindeki fetva heyetlerinin ve ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki kurulların yanı sıra, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olup bütün İslâm ülkelerinin temsil edildiği İslâm Fıkıh Akademisi de 10-15 Ocak 1988 tarihleri arasında Küveyt'te gerçekleştirdiği V. Dönem Toplantısı'nda bu konuyu geniş biçimde ele alıp karara bağlamıştır. Özetle ifade etmek gerekirse; bu kararlarda, gebeliği önleyici metotların kullanılması eşlerin ortak kararına bağlı aile içi bir mesele olarak değerlendirilmiş ve câiz görülmüş, buna karşılık başta tıbbî zaruretler olmak üzere dinen meşrû bir gerekçeye dayanmadıkça çocuk düşürme, başlamış gebeliği sona erdirme, eşleri kısırlaştırma câiz görülmemiştir. Toplum politikası olarak nüfus ve aile planlamasının ise uzun vadede İslâm âleminin aleyhine sonuç vereceği, bu yönde yürütülen kampanyaların farklı amaçları taşıdığı ve siyaseten doğru olmadığı kanaatine varılmıştır.

D) Çocuk Düşürme

Döllenme gerçekleştikten sonra rahimde oluşan ceninin dış etki ve müdahale ile düşürülmesi, çok eski dönemlerden beri dinin, ahlâk ve hukukun tasvip etmediği ve önlemeye çalıştığı bir davranış olmakla birlikte çeşitli toplumlarda sık sık karşılaşılan bir olgu olma niteliğini de hiçbir zaman yitirmemiştir. Nitekim Yahudilik'te çocuk düşürme yasaklandığı gibi buna sebebiyet veren kimse anne de olsa cezalandırılmıştır. Hıristiyanlık'ta da çocuk düşürme büyük günah kabul edilmiş ve bunu yapan kimse öteden beri kilise geleneğinde cinayet işlemekle itham edilmiş ve ciddi bir tepki görmüştür.

İslâm'da da durum böyledir. İnsan hayatının korunması, İslâm dininin beş temel ilke ve amacından biri olduğu gibi insanın en şerefli varlık olduğu, insanın saygınlığı ve dokunulmazlığı da İslâm'ın ısrarla üzerinde durduğu ana fikirlerden biridir. İnsanın yaşama hakkı, erkek spermi ile kadın yumurtasının birleştiği ve döllenmenin başladığı andan itibaren Allah tarafından verilmiş temel bir hak olup artık bu safhadan itibaren anne baba da dahil hiçbir kimsenin bu hakka müdahale etmesine izin verilmemiştir. Çünkü cenin yaşama hakkını anne babasından değil, doğrudan yaratandan alır. Anne babanın başlangıçta çocuk sahibi olup olmamakta iradeleri ve seçme hakları varsa da, gebeliği önleyici tedbir ve yöntemleri kullanmalarına dinen izin verilmişse de, artık gebelik teşekkül ettikten sonra doğacak çocuğun hayatına son verme hakları yoktur.

Kur'an'da çocuk düşürmeyle ilgili özel bir hüküm bulunmaz. Ancak âyet ve hadislerde yer alan genel prensipler ve özel hükümler anne karnındaki ceninin dinen meşrû sayılan haklı bir gerekçe olmadan düşürülmesine ve gebeliğe son verilmesine müsaade etmez. *"Çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyin"* (el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31) âyetinin dolaylı ifadesi, Hz. Peygamber'in kasten çocuk düşürmeyi cinayet olarak adlandırıp bunu işleyen veya sebep olanın maddî tazminat ödemesine hükmetmesi, rızık, kader ve tevekkülle ilgili dinî telkin ve emirler bir anlamda anne karnındaki çocuğun hayat hakkını da güvence altına almaya mâtuf emir ve tedbirlerdir. İnsanın cenin halinde iken dahi, yani döllenme-doğum arasındaki safhasından itibaren -belirli kurallar çerçevesinde- vücûb (hak) ehliyetine sahip olmasının anlamı budur. Bu itibarla İslâm hukukunda, tıbbî ve dinî bir zaruret bulunmadıkça anne karnındaki çocuğun düşürülmesi ve aldırılması -anne baba tarafından yapılmış veya yaptırılmış olsa bile- cinayet (suç) olarak adlandırılıp haram sayılmıştır.

Çocuk düşürmenin genel ilke olarak dinî hükmü böyle olmakla birlikte, sperm ve yumurtanın hangi safhadan itibaren cenin sayılacağı ve dinen-hukuken koruma altına alınacağı, ceninin bulunduğu safhaya göre çocuk düşürmenin cezasında, hatta günahında bir farklılığın olup olmayacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Kur'an'da ceninin anne karnındaki yaratılış safhalarından bahsedilmekle birlikte (el-Mü'minûn 23/12-14) bu safhaların ruhun üflenişiyle bir ilgisinin olup olmadığı konusunda açıklama bulunmaz. Hz. Peygamber'in bir hadisinde anne karnındaki çocuğa 120. günden sonra ruh üfleneceğinden söz edilir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6). Ruhun üflenmesinin ilk kırk günden sonra vuku bulduğuna işaret eden hadisler de vardır (Müslim, "Kader", 2,4; *Müsned*, III, 397). Âyetin dolaylı ifadesi yanı sıra bu hadisler, bir de fakihlerin dönemlerinde cenin hakkındaki tıbbî bilgileri bu konuda farklı ölçü ve görüşlere sahip olmalarına zemin hazırlamıştır.

Aralarında bazı Hanefîler'in de bulunduğu bir grup İslâm hukukçusu 120 günden önceki, bazı Mâlikî ve Hanbelî fakihleri ise kırk günden önceki çocuk düşürmeleri, tam oluşmuş bir çocuk düşürme saymama eğilimindedirler. Ancak söz konusu hukukçuların böyle düşünmesi, ceninin anne karnında geçirdiği safhalar, döllenme ve çocuğun oluşumu konusunda, dönemlerinin tabii icabı olarak yeterli tıbbî ve teknik bilgiden yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu gruptaki hukukçular yukarıda zikredilen hadisten hareketle ceninin ancak 120 günden sonra canlılık kazandığı ve teşekkül ettiği, bundan önce ceninin cansız veya belirsiz bir halde ruh üflenmeyi beklediği kanaatindedirler. Bu belirsizlik, biraz da çocuk düşürmenin dinî hükmü açısından ruhun üflenmesinden önceki dönemle sonraki dönem arasında ayırım yapma ihtiyacı, bu fakihleri birinci safha için mekruh, ikinci safha için haram hükmünü vermeye sevketmiştir. Diğer bir ifadeyle bu konuda toleranslı bir tavır sergileyenler, çocuk düşürmenin hükmünün ilk günlerden ruh üflenme vaktine doğru gidildikçe mekruhtan harama doğru bir değişme göstereceği, ruh üflenme safhasından; yani kimilerine göre kırkıncı, kimilerine göre 120. günden itibaren de haram hükmü içine gireceği şeklinde bir açıklama getirmişlerdir.

Ceninin canlılığının, mahiyetini hiçbir zaman bilemeyeceğimiz ruhun üflenmesiyle aynı şey olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Böyle bir iddia içermeksizin belirtmek gerekirse, günümüzde ulaşılan ayrıntılı tıbbî bilgiler ceninin döllenmeden itibaren ayrı bir canlılık ve bütünlük kazandığını, safha safha oluşum ve yaratılışının tamamlandığını, ilk birkaç haftadan itibaren organlarının teşekkül ettiğini, hatta kalp atışlarının hissedildiğini ortaya koymaktadır. Böyle olunca ilk 120 gün içindeki çocuk düşürmeleri, cinayet

ve günah olan çocuk düşürme fiilinin kapsamı dışında tutmak mümkün görünmemektedir. Nitekim İslâm hukukçularının çoğunluğu hangi safhada olursa olsun çocuk düşürmeyi câiz görmezler. Mezheplerde hâkim görüş de budur. Meselâ Gazzâlî, ilk dönemden itibaren çocuk düşürmenin câiz olmadığını ve cinayet olduğunu söyler.

Ruh üflendikten sonra çocuk düşürmenin veya aldırmanın haram olduğunda ve bu davranışın cinayet telakki edileceğinde İslâm âlimleri görüş birliğindedir. Ancak annenin hayatını kurtarma gibi tıbbî ve kesin bir zaruret ortaya çıkmışsa o zaman anne karnındaki ceninin tıbbî bir müdahale ile alınması câiz görülür. Fakat bu konuda anne babanın karar vermesinden ziyade hazâkat ve uzmanlığına güvenilen tıp doktorlarının kararının esas alınması doğru olur.

Cenine karşı bir cinayet işlenmesi halinde **gurre** tabir edilen bir ceza-tazminat ödenir. Gurrenin miktarının, sünnetteki tatbikat örneğinden (Ebû Dâvûd, "Dıyât", 19; Tirmizî, "Dıyât", 15) yola çıkarak beş deve, -altın ve gümüşün o asırdaki değerine göre- yaklaşık 212,5 gr. altın veya 1785 gr. (Hanefîler'e göre 1487,5 gr.) gümüş olduğu görülmektedir. Gurre ceninin mirası kabul edilir ve düşmesine sebep olan kimse hariç vârisleri arasında paylaştırılır. Gurrenin ödenmesi için çocuk düşürmenin kasten veya hata ile olması, anne veya baba tarafından işlenmesi farketmez. Şâfiî ve Hânbelî fakihleri gurre ile birlikte kefâret ödenmesini de gerekli görürler. Bu hükümler de İslâm'ın insan hayatına verdiği değerin açık bir göstergesidir.

Çağımızda zengin Batılı ülkelerin malî ve fikrî desteğiyle başlatılan ve özellikle gelişmekte olan ülkelerde yürütülen nüfus ve aile planlaması kampanyaları ve bu yöndeki yoğun propagandalar aileleri, özellikle de kadınları etkilemekte ve giderek çocuk aldırma (kürtaj) toplumumuzda yaygınlaşmaktadır. Fazla çocuk sahibi olmayı kınayan çevre baskısı da istenmeyen gebeliklerde kürtajı bir çözüm olarak algılamayı kolaylaştırmaktadır. Evlilik dışı ilişkilerin artması ve müsamaha görmeye başlaması da yine kürtajın yaygınlaşma sebeplerinden biridir. Batı ülkelerinde; toplumsal ve ahlâkî yapıdaki bozukluk kürtajın serbest bırakılması yönünde kampanya ve baskıları arttırıyorsa da toplumsal sağduyu ve kilise çevreleri bunun açık bir cinayet olduğunu, kürtajın serbest bırakılmasının birçok sakınca taşımasının yanı sıra bir insanlık suçu sayılması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.

Bu yönde yapılan propagandalar özgürlük, ülke kalkınması, dengeli gelir paylaşımı, mevcut çocukların daha iyi yetişmesi gibi iddialar içerse de kürtajın dinen ve ahlâken ağır bir cinayet ve suç olduğu açıktır. İslâm dini gebeliği

önleyici tedbirler almayı hoşgörmüş ve eşlerin diledikleri zaman ve sayıda çocuk sahibi olmalarına imkân vermiş, fakat başlamış bulunan gebeliği sona erdirmeyi ve anne karnında teşekkül etmiş cenini imha etmeyi ise cinayet ve büyük günah saymıştır. Zira, başlangıçta da ifade edildiği gibi, hayat ve ölümü yaratan Allah'tır. Anne ve baba insan hayatı ve neslin devamı için sadece bir vasıtadır. İslâm'ın aldığı bütün tedbirler, yaptığı telkin ve teşvikler, netice itibariyle insanın hayatını ve saygınlığını koruma, dünya ve âhiret mutluluğunu temin etme amacına yöneliktir.

E) Sunî İlkāh ve Tüp Bebek

Anne ve babanın çocuk sahibi olmayı istemeleri en tabii hakları olduğu gibi, bu istek dince de teşvik edilmiştir. Çünkü ailenin kuruluş amaçlarından birisi de çocuk sahibi olmak, onların geleceklerini hazırlamak, dolayısıyla sahip oldukları kültürel ve sosyal değerlerin devamını temin etmektir. Ancak İslâm dini, meşrû evlilik dışında çocuk sahibi olma yollarını yasak saymış ve bunu toplumsal bozulmanın nedeni olarak görmüştür. İslâm'ın evliliği teşvik edip zinayı yasaklaması, nesil, nesep ve aileyi zayıflatabilecek her türlü tehlikeye şiddetle karşı çıkması netice itibariyle yine insanın saygınlığını, toplumun örgüsünün ve aile yapısının sağlamlığını hedef almakta, bu yönde akla ve selim fıtrata yardımcı olmaktadır.

İslâm inancına göre diğer bütün nimetler gibi çocuk da Allah vergisidir. Bu hususta Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: *"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, ne dilerse, onu yaratır. Kimi dilerse ona kızlar bağışlar, kimi dilerse ona erkekler lutfeder. Yahut erkekler, dişiler olmak üzere çift verir. Kimi de dilerse onu kısır bırakır. Şüphesiz O, hakkıyla bilendir, her şeye kādirdir"* (eş-Şuarâ 42/49-50). Şu var ki, Allah Teâlâ yarattığı her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Tabiat kanunu da denilen bu sebepleri araştırıp keşfetmek ve meşrû bir arzuya kavuşmak için uygun sebeplere sarılmak, kader inancı ile çatışmaz. Bu yüzden, kısırlığı sebebiyle çocuk sahibi olamayan eşlerin tedavi yoluna gitmelerinde ve bu tedavi sonucu çocuk sahibi olmalarında bir sakınca yoktur ve bu en tabii haklarıdır.

Çeşitli bedenî-tıbbî rahatsızlıklar sebebiyle çocuk sahibi olamayan eşlerin çocuk sahibi olmak için kullandıkları tekniklerden birisi de "tüp bebek" yöntemidir. Bu, bir nevi sunî ilkāh (sunî döllenme) yöntemi olup erkeğin menisi (sperm) alınıp, uygun dış ortamda kadının yumurtasıyla döllendirilmekte, sonra da kadının rahmine konularak hamileliğe ve doğuma imkân hazırlanmaktadır.

Çocuk sahibi olamayan eşlerin tıbbî tedavisi ve çocuk sahibi olmalarına imkân hazırlanması gibi gayet olumlu ve iyi niyetli bir başlangıcı bulunan tüp bebek yöntemi, daha sonra Batı'da giderek farklı boyutlar kazandığı ve toplumun geleneksel, dinî, ahlâkî ve sosyal değerleriyle çelişen farklı amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Dinî ve ahlâkî çerçeveden bağımsız bir uygulama seyri gösteren bu teknolojinin yol açtığı bireysel ve sosyal problemler önce Batı'da, sonra da müslüman toplumlarda tartışılmaya başlanmıştır.

Çağımızda konu hakkında görüş bildiren İslâm bilginlerine göre çeşitli nedenlerle çocuk sahibi olamayan evli çiftlerin bu imkâna kavuşturulması gerek tıbbî tedavi gerekse temel insan hakları açısından olumlu ve övgüye değer bir gelişmedir. Sunî döllenme ve tüp bebek yöntemi de bu amaçla kullanılabilir. Ancak bunda kocanın menisinin ve eşinin yumurtasının kullanılması ve hamileliği de yine eşin yapması şarttır. Döllenmenin bu şartlarla rahim dışında gerçekleştirilip sonradan anne adayı eşin rahmine konması dinen sakınca teşkil etmez. Fakat bu yöntemin, kocanın veya karısının tabii yoldan hamile bırakma veya hamile kalma imkânının olmaması halinde uygulanabilecek istisna bir çözüm ve tedavi şekli olduğu unutulmamalıdır.

Nitekim konuyu 1986 yılında Amman'da yaptığı toplantıda görüşen İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de benzeri bir sonuca varmış olup bu konuda almış olduğu karar özeti şöyledir:

"1. Kocanın sperminin yabancı yani arada evlilik bağı bulunmayan bir kadından alınan yumurta hücresiyle döllendirilmesiyle oluşan embriyonun karısının rahmine yerleştirilmesi,

2. Yabancı bir erkeğin spermi kullanılarak yapılan döllendirme sonucu oluşan embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi,

3. Eşlerden alınan yumurta ve sperm hücrelerinin dışarıda döllenmesi ile oluşan embriyonun, hamile kalmaya gönüllü bir başka kadının rahmine yerleştirilmesi,

4. Yabancı bir erkeğin spermi ile yabancı bir kadının yumurta hücresinin dışarıda döllendirilmesi ve embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi,

5. Kocanın spermi ile karısının yumurtasının dışarıda döllendirilmesiyle oluşan embriyonun, kocanın diğer karısının rahmine yerleştirilmesi şeklinde yapılan sunî döllenme ve tüp bebek uygulamaları, İslâm'ın bu konuda koyduğu temel ilke, yasak ve amaçlara ters düştüğü için şer'an câiz değildir.

Buna karşılık; kocanın spermi ile karısının yumurtası alınarak dışarıda döllendirilmesi ve oluşan embriyonun aynı kadının rahmine yerleştirilmesi ile kocanın sperminin alınıp karısının döl yatağı ya da rahminde uygun bir bölgeye bırakılarak iç döllenmenin sağlanması yöntemleri ise, ihtiyaç halinde başvurulabilecek, tedavi karakteri taşıyan ve dinî ilkelere de ters düşmeyen bir yol olup dinî sakınca taşımaz."

Böyle olunca, döllenmenin üç unsuru olan sperm, yumurta ve rahimin her üçü de birbiriyle evli çifte ait olursa, tüpte aşılama yoluyla çocuk sahibi olmakta dinen bir mahzur yoktur. Bu normal yolla çocuk sahibi olamayan eşlere uygulanan tedavi mahiyetindedir. Buna karşılık sunî döllenme ve tüp bebek tekniğinde bu şeklin dışına çıkılıp araya yabancı bir unsur sokulduğunda, yani sperm, yumurta ve rahimden biri karı koca dışındaki bir şahsa ait olduğunda câiz olmamaktadır. Bu tekniğin câiz görülmeyen şekilleri kullanıldığında, doğacak çocuğun sperm babası, aile babası, yumurta annesi, taşıyan-doğuran annesi veya bunlardan en az üçü söz konusu olmakta, bu da gerek her iki tür baba gerekse her iki tür anne için farklı boyutta psikolojik-fıtrî bunalımlara, sosyal ve ahlâkî problemlere yol açmakta, çocuk için de olumsuz, gayri tabii bir aile ve sosyal ortam hazırlamakta, çocuğun temel insanî ve ailevî haklardan mahrum olarak dünyaya gelmesine sebep teşkil etmektedir. Bu tür uygulamaların nesep karışıklığına yol açtığı, aile ve toplumu kökünden sarstığı da açıktır.

Sadece evli eşler arasında bir tedavi yöntemi olarak câiz ve sakıncasız olan sunî döllenme ve tüp bebek uygulamasının, bugün bazı Avrupa ülkelerinde görülmeye başlandığı şekilde, evlenmeksizin kimliği belirsiz bir erkeğin sperminden çocuk sahibi olma, kocası iktidarsız veya spermleri yetersiz olduğunda karısını başka bir erkeğin spermi ile hamile bırakma, sperm bankası oluşturma gibi dinen ve ahlâken olduğu kadar fert psikolojisi, sosyal değerler, doğan çocuğun hakları gibi açılardan da olumsuz sonuçları bulunan bir uygulama halini alması esefle müşahede edilen bir durumdur. Bu aynı zamanda ilmî ve teknik gelişmelerin, dinî ve ahlâkî zemin kaybedildiğinde ne gibi kontrolsüz ve zararlı bir ivme kazanabileceğini de göstermesi bakımından düşündürücüdür. Zaten bu alanda ortaya çıkan olumsuz sonuçlar Batılı düşünürler, bilim ve din adamları tarafından da sıklıkla dile getirilmekte, fakat yanlış uygulamaları önleyecek dinî ve ahlâkî bağlar büyük ölçüde devre dışı kaldığı, hukuk düzeni de bu çerçevede oluştuğu için olumlu bir gelişme kaydedilememektedir.

Batı dünyasında yeni yeni konuşulup tartışılmaya başlanan ve ilk olarak hayvanlar üzerinde denenen kopyalama (klonlama) yöntemi de benzeri bir değerlendirmeye tâbi tutulabilir.

VIII. GÜNLÜK HAYAT

İnanç, ibadet ve muâmelât konularının dışında kalıp günlük hayatta sıkça karşılaşılan ve hakkında dinin hükmünün ne olduğu merak edilen davranış ve problemlerin buraya kadar temas edilen konulardan ibaret olmadığı açıktır. Dinin aslî kaynaklarında yer alan hüküm ve bilgiler sabit durduğu halde hayatın devamlı değiştiği, her geçen gün farklı inanç ve kültür muhitlerinin oluştuğu ve bu kültürlerle temas edildiği, bilim ve teknolojideki gelişmelerin yeni imkânlar ürettiği göz önünde bulundurulursa, günlük yaşayışın yeni sorunlarıyla dinî bilgi arasındaki bu diyalog âdeta kaçınılmaz olmaktadır. Burada, günlük hayatta sıkça karşılaşılan ve kimi inanç ve âdetler, kimi geleneksel hayat tarzının veya modern toplumun ürettiği problemler, kimi de bireysel özgürlük ve tercih alanında kalan fakat dinî bilgiyle de ilişkili olan bazı meselelere temas edilecektir.

A) Bid'at ve Hurafeler

Dinî terminolojide **bid'at**, dinin aslında olmadığı halde inanç ve ibadet alanında sonradan icat edilen inanış ve davranışları ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, Hz. Peygamber zamanında olmayan veya meşrû görülmeyen bir inanış, ibadet, dinî anlayış ve davranış bid'at kavramı içinde yer almaktadır.

İslâm dininde temel inanç esasları açıklanmış, fertlerin ibadet hayatıyla ilgili mükellefiyetleri ayrı ayrı bildirilmiş, gerekli ve yeterli düzeyde tutulan bu inanç ve ibadet mükellefiyetinin orijinal şekliyle korunmasının gerektiği, bu alanda yapılacak değişikliğin dini tahrif anlamına geleceği belirtilmiştir. Kur'an'da, Yahudilik ve Hıristiyanlığın bu dinlere yapılan iyi niyetli veya kötü niyetli beşerî müdahaleler sebebiyle bozulduğundan sıkça söz edilmesi de yine bu amaca yönelik bir uyarı niteliğindedir. Dinin özünün ve aslî hüviyetinin korunması yönündeki bu vurgular, müslümanların toplumda ortaya çıkan ve geleneksel dinî hayatın devamı sayılmayan yeni durumlar karşısında direnç veya hassasiyet göstermesinin de temel âmili olmuştur. Bu direnç ve tartışmanın yoğunlaştığı alanlardan birisi de bid'at ve hurafelerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de dinin Hz. Mumammed'in risâletiyle birlikte kemale erdirildiği bildirilir (el-Mâide 5/3). Bu sebeple Hz. Peygamber'den sonra dinde icat edilen ve uydurulan her şey bid'at kavramına girmektedir. Bid'at sünnetin zıttıdır. Geniş anlamıyla sünnet Resûl-i Ekrem'den ve ashaptan sahih olarak nakledilen her şeydir. Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Peygamber ya da ashabının dinî konularda söylediği, yaptığı veya tasvip ettiği davranışlar bu anlamda sünnet kavramına girmiş olur. Bid'at da bunların zıddını teşkil eder.

Bid'atın kapsamının dinî konularla sınırlı olduğu hususunda İslâm bilginleri görüş birliğindedir. Bu sebeple inanç ve ibadet hayatının dışında kalan yenilikler bid'at kavramına girmez. Bazı âlimler bid'atın kapsamını genişleterek müslüman toplumların geleneğinde bulunmayan her yeniliği bid'at saymaya eğilimli iseler de bu doğru değildir. Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Kim benden sonra terkedilmiş bir sünnetimi diriltirse onunla amel eden herkesin ecri kadar o kimseye sevap verilir, hem de onların sevabından hiçbir şey eksiltilmeden. Kim de Allah'ın ve Resulü'nün rızâsına uygun düşmeyen bir kötü bid'at icat ederse onunla amel eden insanların günahları kadar o kişiye günah yükletilir, hem de onların günahlarından hiçbir şey eksiltilmeden"* (Müslim, "İlim", 6; Tirmizî, "İlim", 16) buyurarak, kötülenen bid'atı "Allah ve Resulü'nün rızâsına uygun düşmeyen kötü bid'at" diye nitelendirmiştir. Bu durumda dinin ruhuna ve genel prensiplerine aykırı olmayan ve ibadet rengine bürünmeyen âdetler bid'at sayılmazlar. Diğer bir anlatımla, herhangi bir davranış ve anlayış dinî yönü bulunmadıkça, iman, ibadet, günah ve sevap çerçevesine sokulmadıkça bid'at kavramına dahil olmaz. Meselâ türbelere horoz ve mum adamak, ölünün başında mum yakmak dinin aslında olmadığı, fakat bunu yapanlarca bir nevi ibadet sayıldığı ve bununla sevap umulduğu için bid'attır. Buna karşılık hacca giderken deveye değil de uçağa binmek bid'at olmaz. Çünkü netice itibariyle bir yere en güvenli şekilde ulaşma usulüdür. Aynı şekilde unu elekten geçirmek, yemekte çatal, kaşık, masa kullanmak, otomobile binmek, bilgisayar kullanmak da bid'at olmaz. Bu tür yeniliklere bid'at olduğu ileri sürülerek karşı çıkılması, dinî bilgiden ziyade fert ve toplum psikolojisiyle açıklanabilir. Bir zamanlar matbaaya bid'at denilerek karşı çıkılmış olması, geçimini elle yazı yazarak karşılayan sanatkârların ekonomik mücadelesi şeklinde, televizyon, sinema ve futbola karşı çıkılması da içerdiği bazı olumsuzluklara muhafazakâr kesimin tepki göstermesi şeklinde anlaşılmalıdır. Konunun dinî bir tartışma ortamına itilmesi ise, bu konuda dinin insanlar üzerindeki derin etkisinden yararlanmayı hedeflemiş olmalıdır.

Müslümanların dini koruma konusunda gösterdikleri hassasiyetin hayatın tabii gelişimine ve normal değişime karşı bir tavır alışa dönüşmemesi için bir kısım İslâm bilginleri bid'atı ikiye ayırmışlar, iyi ve yararlı gördüklerine **bid'at-ı hasene**, kötü ve zararlı bulduklarına da **bid'at-ı seyyie** adını vermişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'i bir mushaf içinde toplamak, hadis kitapları yazmak, teravih namazını cemaatle kılmak, kabirlerin üzerine türbe yapmak gibi hususlar da sonradan ortaya çıkmış şeyler olmakla birlikte İslâm bilginlerince güzel bid'at olarak nitelendirilmiş, böylece bu tür yararlı faaliyetlerin

sırf Hz. Peygamber döneminde yoktu diye terkedilmesini önlemek istemişlerdir. Günümüzde bir hayli yaygın olan mevlid, hâfızlık ve hatim merasimlerinin, camilerin görkemli mimarisinin ve tezyinatının, cemaatle namazda toplu tesbihlerin ve mûsikinin, ölümü takip eden belli günlerde düzenlenen dinî toplantıların katı bir yaklaşımla bid'at olarak nitelendirilmesi yerine, bu tür âdetler dinin aslî unsurlarının yerini almadığı sürece, içerdiği yararlar sebebiyle müsamaha ile karşılanması daha isabetli görünmektedir. Buna karşılık ölenin bedenî ve aynî ibadet borçlarını para ile düşürme içerikli bir ıskat ve devirin, yol açtığı yanlış anlayışlar sebebiyle bid'at grubunda sayılması gerekir. O halde bir davranışın bid'at olup olmadığı konusunda kesin ve kategorik bir yaklaşımdan ziyade, o davranışın hangi ortamda ne gibi sonuçlar verdiğinin, mahiyet ve gayesinin göz önünde bulundurulması yerinde olur.

İslâm âlimlerinin dinin inanç ve ibadet esaslarını korumada kararlı bir çizgi izlediği, bununla birlikte bid'atlarla mücadele konusunda aralarında tavır farklılıklarının bulunduğu görülür. Öyle anlaşılıyor ki, İslâm bilginlerinin farklı bid'at anlayışları, bid'ata karşı çok sert veya oldukça müsamahalı yaklaşımları dönemlerindeki dinî hayatta gözledikleri olumlu gelişmelerle veya sapmalarla yakından ilgilidir. İslâm tarihinin değişik dönem ve bölgelerinde eski din ve geleneklerin, yabancı kültürlerin müslümanları etki altına aldığı, zaman zaman yabancı inanış ve anlayışların müslüman toplumlarda yaygınlaştığı bir vâkıadır. Günümüzde de dinin aslında olmayan birçok yanlış inanış ve hurafenin bilgisiz kimselerce dinin gereği veya sevap vesilesi olarak görüldüğü, bu alanın âdeta bir kazanç ve sömürü sektörü oluşturduğu bilinmektedir. Bunu önlemenin yolu, İslâm dininin iyi öğrenilmesi ve öğretilmesidir. Bu olmadığında dinin yerini bâtıl inançlar, bid'at ve hurafeler kolaylıkla doldurabilecektir.

Diğer taraftan, yukarıda bir kısmına değinilen bütün bu olumsuz görüntülere rağmen, İslâm tarihi boyunca müslüman çoğunluk daima istikametini korumuş, dinin ana sınırlarını ve değerlerini ayakta tutmuş, İslâm dininin inanç, ibadet ve hukukla ilgili temel hükümlerinde ve temel ahlâkî değerlerinde ciddi bir sapma yaşanmamış, İslâm'ın öz ve yapısı hiçbir zaman değişmemiştir. Bu da dinin Allah tarafından korunduğunu, İslâm toplumlarında bid'at ve hurafelerin hiçbir zaman dinin aslını tahrif edecek boyuta varmadığını, her zaman toplumsal sağduyunun egemen olduğunu göstermesi yönüyle sevindiricidir.

B) Gayb Bilgisi

Dinî terminolojide **gayb** tabiriyle, “akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı” kastedilir. İslâm inancına göre gayb bilgisi yalnızca Allah’a aittir, Allah’tan başkası gaybı bilemez. Konu inanç alanında çok kolay ve pürüzsüz görünse de günlük hayat öyle değildir.

İnsan yaratılışının gereği olarak bilinmeyen ve görünmeyene, esrarengiz olana karşı daima ilgi duymuş, onun bu istek ve ilgisi vahiy yoluyla ve peygamberler aracılığıyla belli ve yeterli ölçüde karşılanmış, fakat geride kalan boşluk ve sorular da her dönemde çeşitli çevrelerin istismarına konu olmuştur. İlk devirlerden itibaren gaybdan haber vererek insanların ilgisini çeken ve bu yolla itibar ve servet kazanan kâhin, büyücü, arrâf, falcı, medyum, ruhçu gibi şahısların hemen her toplumda görülmesi ve bunlar etrafında daima bir grup insanın kümelenmekte oluşu bunun açık örneğidir.

Halbuki Resûl-i Ekrem, Allah’ın en sevgili kulu olmasına rağmen onun hakkında Kur’an diliyle meâlen şöyle buyurulur: *“De ki; Allah’ın dilemesi dışında ben kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim”* (el-A‘râf 7/188). Yine Kur’an’da gaybı bilenin sadece Allah olduğu sıklıkla tekrar edilir, Allah’tan başka hiçbir varlığın gaybı bilmediği açıkça belirtilir (el-En‘âm 6/59; et-Tevbe 9/105; er-Ra‘d 13/9; en-Neml 27/65). Peygamber Efendimiz de gaybdan haber veren kimseye inanan kimsenin kırk gün namazının kabul olunmayacağını, vahyi ve kitabı inkâr etmiş olacağını bildirerek (Müslim, “Selâm”, 125; İbn Mâce, “Tahâre”, 102) ağır bir tehdit ve uyarıda bulunmuştur.

Konuyla ilgili Kur’an âyetleri ve Hz. Peygamber’in açıklamaları dikkatlice incelendiğinde, gelecek bilgisi, bir şeyin Allah katındaki veya âhiretteki durumu gibi mutlak gaybın sadece Allah tarafından bilindiği, izâfî ve nisbî gaybın ise Allah’ın müsaadesi ve sünnetullah çerçevesinde insanlar tarafından bilinebileceği sonucu ve ayırımı çıkarılabilir. İzâfî gayb, yaratıklardan yalnızca belirli bir kısmının ilminin ilişkili olduğu şeyler diye tanımlanmaktadır. Bilgi ilişkisi olmayana göre bu gayb iken ilişkili olana göre gayb olmaz. Meleklerin bilip insanların bilmediği, insanlardan birinin bilip diğerinin bilemediği meseleler böyledir. İnanç alanında kalan, varlık ve mahiyeti hakkında aklî ve naklî deliller bulunan fakat duyularla idrak edilemeyen hususlar da bu kapsama girer.

Bu açıklamalar ışığında ifade etmek gerekirse, İslâm dini insanın gayb âlemine karşı duyduğu ilgi ve merakı giderecek temel bilgileri Hz. Peygamber aracılığıyla duyurmuş, bu bildirilenlere inanmayı gayba inanma olarak nitelendirip inanç esası haline getirmiştir. Fakat insanın ilgi ve hayal dünyasının bu sınırda durmayacağını, gayb âlemiyle ilgili olarak vahyin bildirdiğinin dışında ve ötesinde bir arayışa girebileceğini de göz önünde bulundurarak temel bazı prensipler koymuştur. Bunlardan biri, Allah'tan başka kimsenin gaybı bilmediğidir. Bu ilke aynı zamanda, meydana gelecek olayları, kişilerin Allah katındaki veya gelecekteki durumlarını bildiğini iddia ederek gaybdan haber veren kimselere inanılmasını da yasaklamak demektir. Çünkü gaybı bilme iddiası dinen doğru olmadığı, insanların bilgisizliğinin ve zaaflarının sömürüsü olduğu gibi buna inanılması ve bu kabil kimselerden yardım umulması da İslâm inancına aykırıdır.

Bununla birlikte toplumumuzda, gaybı bildiğini ve gaybdan haber verdiği izlenimini veren hatta bunu açıkça ileri süren şahısların, dinî konularda yeterince bilgisi bulunmayan kesimleri, sıkıntı ve ihtiyaç içindeki kimseleri acımasızca sömürdüğü de bilinen bir gerçektir. Günümüzde medyum ve falcıların etrafındaki insanların öğrenim ve sosyal statü seviyesinin toplum ortalamasının bir hayli üzerinde olması, olayın modern bilim eksikliğinden değil gerçek dinî bilgi ve şuur eksikliğinden kaynaklandığını göstermektedir. Bu tür olumsuz görüntünün Batı ülkelerinde de bir hayli yaygın olduğu bilinmektedir. Bunu önlemenin tek yolu ise, İslâm dininin doğru bir şekilde öğrenilmesi ve öğretilmesidir. Dinin varlıklar âlemine, dünya, ölüm ve ölüm ötesine ilişkin açıklamaları insanları bu tür sapma ve saplantılardan koruyacak güçtedir.

Bid'atla ve gayb bilgisiyle ilgili yukarıdaki temel bilgilerden sonra burada, günümüz modern toplumlarında hızlı bir şekilde yaygınlaşma eğilimi gösteren ve zaman zaman da dinî inanış niteliği kazandırılan, hatta dinî çerçeveye oturtulan bazı yanlış inanış ve davranışlara değinilecektir.

a) Falcılık

Falcılık denince, çeşitli tekniklerle gelecekten ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı kastedilir.

İnsanoğlu tarih boyunca gerek kendisiyle gerekse çevresiyle ilgili bilinmezleri anlayıp keşfetmeye, geleceği hakkında bilgi sahibi olmaya ve böylece kendi kaderine hükmetmeye çalışmıştır. Şüphesiz ki bunda, bilinmeyene ve esrarengiz olana karşı duyulan merak ve tecessüsün de önemli payı

vardır. Bunun için de insanlar ilk dönemlerden itibaren gizli yönleriyle ve gelecekleriyle ilgili olarak ileri sürülen iddia ve ipuçlarına karşı ilgisiz kalamamış, onun bu özelliği sihir, büyü, fal, kehanet gibi uğraşıların toplumda yer edinmesine ve revaç bulmasına zemin hazırlamıştır. Diğer bir ifadeyle, zaman içinde insanların gayba, bilinmeze ve gizemliye olan ihtiyacını ve eğilimini karşılamak üzere bu işi meslek edinenler çıkmış ve bunlar toplumda büyük itibar görmüşlerdir. Neticede kâhin, sihirbaz, büyücü, falcı, bakıcı gibi isimlerle anılan bu kişiler mistik sezgi güçlerinin bulunduğunu, görünmez varlıklarla temasa geçtiklerini ve sıradan insanların bilemediği bazı bilgilere sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Bazı alet ve vasıtalarla veya bazı yöntemlerle içinde insanların kişilikleri ve gelecekleri hakkında tahmin ve yorumda bulunmayı, gelecekten haber vermeyi konu alan falcılık da bu uğraşların başında gelir. Konu, gaybdan haber verme, bilinmez etrafında mistik ve kutsal bir otorite oluşturma, tevhid inancını gölgeleme, insanların ilgi ve ümitlerini sömürme gibi birçok açıdan dinî bilgi ve geleneği ilgilendirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de hem duyulur âlemin hem de duyular ötese âlemin mutlak hâkimiyetinin Allah'a ait olduğu bildirilir (ez-Zümer 39/46; et-Talâk 65/12) ve Câhiliye dönemi âdetlerinden biri olan şans okları ile (ezlâm) fal tutup kısmet arama şiddetle yasaklanır (el-Mâide 5/3). Hadislerde de kehanet yasaklanmış, bazı adlandırma ve eşyadan, hayvanların hareketlerinden uğursuz anlamlar çıkarma yahut çakıl taşı, nohut, bakla gibi nesnelerle veya bazı yöntemlerle falcılık da bu kapsamda görülerek yasaklanmıştır (Ebû Dâvûd, "Tıb", 23). Bir başka hadiste de fal ve benzeri işlemlerin sonuçlarına itibar ederek bunlara inananların Muhammed'e indirileni inkâr etmiş sayılacağı, namazlarının kırk gün kabul edilmeyeceği şeklinde şiddetli bir uyarı gelmiştir (Müslim, "Selâm", 125; İbn Mâce, "Tahâret", 122). Bunun için de İslâm'da, Allah'ın mutlak hâkimiyetine ve birliğine olan inancı zedeleyen, putlarla istişare etme, onlardan yardım bekleme gibi Câhiliye âdeti izleri taşıyan, insanı gerçek bilgi kaynaklarına ve gerçek sebeplere başvurmaktan alıkoyan her türlü faaliyet bâtıl görülmüş, fal ve falcılıkla ilgili işlemler de bu kapsamda mütalaa edilerek yasaklanmıştır.

Hz. Peygamber'den yapılan bazı rivayetlerden (Buhârî, "Tıb", 42; Müslim, "Selâm", 110-119), onun gelecek hakkında bazı karînelere dayanarak iyimser tahmin ve yorumda bulunmayı tasvip ettiği, fakat geleceğe dair bilgi sağlamayı, buna dayanarak da ümitsizlik veya uğursuzluk hislerine kapılmayı doğru görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, insanların

etrafındaki çeşitli olay ve eşyaya uğursuzluk atfetmesini kınayarak, *"Sizden biri hoşlanmadığı bir şeyi gördüğünde, 'Allahım! İyilikleri yalnız sen verir, kötülükleri de yalnız sen defedersin, senden başka güç ve kuvvet sahibi yoktur' desin*" (Ebû Dâvûd, "Tıb", 24) buyurmuştur. İnsanı sebeplere sarılmaktan alıkoyan uğur ve uğursuzluk anlayışı, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslâmî öğretiye ters düşmektedir. Çünkü İslâm'da insanın iradesi, gücü ve teşebbüsü sorumluluğun temelini oluşturur. Uğursuzluk inancının yasak kılınmasındaki asıl sebep de, buna inanan kişinin kendi irade ve gücünü inkâr yanında, yaratmayı Allah'a değil, bizzat uğursuz saydığı varlığa nisbet etmesidir. Fal ve falcılık da bu yanlış anlayışın bir başka yönünü teşkil eder.

Âyet ve hadislerde gaybı bilme, insanın kaderini değiştirme ve geleceğini görme iddiası taşıyan, Allah'tan başka varlıklardan yardım alma gayesi güden, insanları sağlam bilgi kaynaklarına ve gerçek sebeplere başvurmaktan alıkoyan her türlü hurafe, bâtıl inanç ve uygulama yasaklanmıştır. Bu sebeple de çeşitli kültürlerde birçok tarz ve yöntemiyle yaygınlık kazanmış bulunan her türüyle fal ve falcılık, meselâ tuz falı, kahve falı, kurşun dökme, el içi falı, Kur'an ve kitap falı İslâm'ın inanç ve bilgi sistemine uymaz.

b) Yıldız ve Burç Falı

Halk arasında yıldız falı, burç falı gibi inanışları konu edinen astroloji, güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerinin oluşum ve özelliklerinin dünya üzerindeki olayların hayır ve şer niteliği kazanmasına ve insanın geleceğine etkilerini konu alan bir uğraşıdır.

İslâm dünyasında önceleri **ilm-i nücûm**, hem astronomiyi hem de astrolojiyi kapsayan bir terim iken bilim ve teknolojide son yüzyıllardaki gelişmeler sonucu bu iki ilim birbirinden ayrılmış ve astronomi tamamen pozitif bir bilim dalı, astroloji de bilimsel temelleri olmayan bir uğraş ve inanış haline gelmiştir.

Pozitif bir bilim olan astronomi, yıldız, ay, güneş gibi gezegenlerin sayı, hareket ve özellikleri ile ilgili bilgilere sahip olmayı konu edindiğinden duyularla alâkalı bir alandır. Güneşe bakarak kıblenin tayini, rüzgâra bakarak yağmurun tahmini, güneş ve ay tutulmalarının tesbiti gibi yöntem ve uğraşılar astronomi anlamında ilm-i nücûmun kapsamına girer. İslâm dininin pozitif bir ilim olan astronomi incelemelerine karşı çıkması şöyle dursun, birçok Kur'an âyetinde bunlara ufuk açılmış ve bu alandaki araştırmalar özendirilmiştir. İlm-i nücûm tabirinin ifade ettiği ikinci anlam olan astroloji ise tamamen veya kısmen vasıtasız bilgileri ve gaybdan haber vermeyi içermektedir. Konu bu yönüyle dinî bilgi ve kültürümüzü yakından ilgilendirmektedir.

Batı'daki astroloji çalışmaları Batlamyus'un düşüncelerine dayanmaktadır. Ona göre gök cisimlerinden şua olarak yayılan güçler, etkisi altına aldıkları yeryüzündeki varlıkların tabiatını, kendisinden yayıldıkları gök cisimlerinin tabiatını temsil etmeye yöneltirler. Batlamyus nazariyesine göre semada kırk sekiz yıldız kümesi vardır. Bir yıl boyunca güneş bunlardan on iki tanesine uğrar. Güneşin uğradığı yıldız kümelerine burç, geri kalan otuz altı yıldız kümesine de sûret adı verilir. O, semada kırk sekiz burç saymıştı. Güneşin her burca uğradığı esnada yaydığı şua insanların tabiat ve karakterinde derin izler bırakmaktadır.

Doğu'da ise ilm-i nücûm iki kaynaktan beslenmiştir: Sâbiîlik ve Hint astronomisi. İslâm öncesi Araplar'da bu iki kaynağın da etkili olduğu söylenebilir. İlm-i nücûm kapsamına giren faaliyetler daha çok Arap yarımadasının güney kesiminde icra edilmekteydi. Buraya ise Sâbiîliğin bir kolunun hâkim bulunduğu Yemen'den geldiği tahmin edilmektedir. Sâbiîler, yeryüzünde meydana gelen bütün değişikliklerin, gök cisimlerinin özel yapıları ve hareketleri ile sıkı bir biçimde ilişkili bulunduğuna inanmaktaydılar. Bir olan Tanrı'dan çıktığını kabul ettikleri feleklerin (gök cisimleri) canlı varlıklar olduğunu, tıpkı insanlar gibi nefis ve akla sahip bulunduğunu, Tanrı'nın alt âlemler üzerindeki yönetimini bu felekler aracılığıyla icra ettiğini kabul etmekteydiler. Özellikle küçük âlem olarak kabul ettikleri insanın, büyük âlem ile ilişkili olup onun etkisi altında bulunduğuna inanmakta, onun her türlü saadet ve bedbahtlığının bu feleklerin yapı ve hareketlerinden kaynaklandığını iddia etmekteydiler.

Hint astronomi bilginleri ise, yıldızların asıl mahiyetinden değil, özelliklerinden hükümler çıkarmışlardı. Söz gelimi, hacminin büyüklüğü ve mekânının yüksekliğinden ötürü zühal yıldızını saadetin kaynağı saymışlar ve her türlü saadetin buradan verildiğini iddia etmişlerdi. Yine, ayın bir aylık seyrini yirmi sekiz menzile ayırmışlar, her bir menzilin yeryüzündeki varlıklar üzerine farklı tesirlerinin bulunduğunu ileri sürmüşler, bu inanış Araplar arasında da yaygınlık kazanmıştı. Bu sebeple olmalı, müslüman astrologlar, gök cisimlerini gerçek fâiller olarak kabul eden Batlamyus geleneğini ve onları Tanrı ile alt âlemler arasında ara elemanlar olarak gören Sâbiîler'in yaklaşımını benimsememişler, onlar daha çok Hint geleneğinin etkisinde kalmışlardır. Müslüman astrologların gök cisimlerini gelecekteki olaylara işaret eden deliller olarak telakki etmesi ve bu konuda bazı teoriler geliştirmeleri bu etkileşimden kaynaklanır.

İslâm bilginleri arasında astrolojinin dinî yönden geçerliliği konusu tartışılmıştır. Bir kısım bilginler yıldızlar, yıldızların mevki ve menzilleri hakkındaki

âyetleri (Yûnus 10/5; en-Nahl 16/16; Fussılet 41/16; ez-Zâriyât 51/4; en-Necm 53/1; el-Vâkıa 56/7; Nûh 71/15-16; en-Nâziât 79/5) ile Peygamberimiz'den rivayet edilen "ay ve güneşi gözetmenin fazileti"ne ilişkin hadisleri delil göstererek astroloji anlamında ilm-i nücûmun câiz olduğunu ileri sürmüşler, hatta İdrîs ve İbrâhim peygamberleri bu sanatı ilk uygulayan kimseler olarak tanıtmışlardır. Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî ekolüne mensup sûfîler, Ca'fer-i Sâdık ve Şîa bilginleri bu görüşün sahipleri arasında anılabilir. Bu eğilim sahiplerinin dönemlerindeki astroloji geleneğinden geniş çapta etkilendikleri ve o dönemde halk arasında geniş kabul görmüş inanışları dinî bilgilerle uzlaştırma yoluna gittikleri görülmektedir.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise, Peygamberimiz'in ilm-i nücûmu yasakladığına dair hadislerinin bulunduğunu (Buhârî, "Salâtü'l-küsûf", 13; Müslim, "Selâm", 35; Ebû Dâvûd, "Tıb", 22), karşı tarafın ileri sürdüğü âyet ve hadislerin astronomi hakkında olduğunu, güneş, ay ve yıldızların hareketlerine bakarak bunlardan dünyadaki olayların ve insanların geleceğine ilişkin sonuç çıkarmanın aldatmaca olduğunu, dinî bilgi ve inançla çeliştiğini, bu işle uğraşanların şirke düştüklerini iddia etmişlerdir.

Yıldız ve burç falı uğraşısı, eski Hint geleneğine kadar uzanan bir geçmişe ve astronomiyle birlikte ele alındığı dönemlerde bilimsel bazı açıklamalara sahip görünse de esasen insanın uçsuz bucaksız varlıklar âlemi karşısındaki acz ve merakının, bunalım ve arayışının ürünüdür. Kur'an'da kâinatın muhteşem düzenine, güneş, ay ve yıldızlara sürekli dikkat çekilmiş ise de bunlar da dahil yeryüzündeki bütün varlıkların Allah'ın emrine râm oldukları, yaratıcı, etkileyici ve yönlendirici bir güçlerinin bulunmadığı, her şeyin Allah'ın sevk ve idaresinde olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Bu vurgunun bir sebebi de, insanın mahiyetini tam bilemediği bu varlıklar etrafında metafizik bir bilgi ve beklenti teorisi oluşturmasını engellemek, Allah'ın varlığı ve tekliği fikrini kökleştirmektir. İslâm'ın özünü teşkil eden tevhid inancı, geleceğin mutlak gayb olup Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceği, insanın kendi geleceğini kazâ ve kader çerçevesinde kendisinin çizeceği ilkesi de, yıldız ve burç falına itibar etmeyi, onlara bir anlam ve ümit yüklemeyi reddeder. Günümüz toplumlarında bu tür uğraşıların bir hayli revaçta olması, bir yönüyle İslâm'ın bu ilkelerinin iyi hazmedilememiş, dinin eğitim ve öğretiminde boşlukların meydana gelmiş olmasıyla, bir yönüyle insanların bilgisizliğini, merak ve zaaf içinde oluşunu fırsat bilenler için ekonomik bir sektör teşkil etmesiyle açıklanabilir.

c) Kehanet

Gaybdan haber vermenin bir başka türü de kehanettir. Bu işi yapan kişilere **kâhin** denir. Câhiliye Arapları derin bir araştırmaya dayanan bilgilere sahip olan kişilere de kâhin derlerdi. Dinî literatürde de kâhin denince, gelecekte meydana gelecek olayları bildiğini iddia eden, gizli ve görünmeyen âlemden haberdar olduğunu söyleyen kişilerin genel adı olmuştur.

Kehanetin, modern bilimin yeterince gelişmediği, dinî bilginin de eksik kaldığı dönem ve toplumlarda bir hayli yaygın olduğu, bunun da temelinde, yukarıda temas edildiği üzere, insanın bilinmeyene ilgi duyması, gizemli olanı merak etmesi, etrafında olup bitenlerin sebebini kavrama isteyişi gibi bir sâikin yattığı söylenebilir. Ancak İslâm dini Allah'tan başka varlıkların gaybı bileceği ve insanın kaderini etkileyebileceği inancını içeren, neticede tevhid esasını zedeleyen her türlü bâtıl inanış ve yönelişe karşı sert bir tavır almış, bunun için de falcılığı, uğursuz sayma inancını ve kehaneti yasaklamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde kehanet yasak edilmekte, kâhinler yerilmekte, onları tasdik edenin Hz. Muhammed'e indirileni inkâr etmiş olacağı (Ebû Dâvûd, "Tıb", 2; Tirmizî, "Tahâret", 102; İbn Mâce, "Tahâret", 122), cennete giremeyeceği (*Müsned*, III, 14) ve kırk gün namazının kabul edilmeyeceği (Müslim, "Selâm", 33) ifade edilmektedir. Bu ağır tehdit, fal ve kehanet inancının, falcı ve kâhinlerden yardım istemenin İslâm'ın özüne ve inanç sistemine temelden aykırı olması sebebiyledir.

d) Cincilik

Cin, duyu organları ile algılanamayan ve insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan varlık türünün adıdır. Cin kelimesinin kökünde Arapça'da, örtme, gizleme ve gölgeleme anlamı mevcut olup duyu organlarıyla algılanamayan gizli ve ruhanî varlıklara cin denmesi bu sebepledir.

Kur'ân-ı Kerîm'de verilen bilgilere göre, cinler de insanlar gibi Allah'a kulluk için yaratılmıştır. Cinler insanlara göre bazı üstün güçlere sahip olsalar da gaybı bilemezler (el-En'âm 6/100, 116; el-Hicr 15/27; Sebe' 34/14; ez-Zâriyât 51/56; er-Rahmân 55/15, 56). Hadislerde de, meselâ her insanın yanında bir cin bulunduğu, cinlerin müminlere vesvese vermeye çalıştığı gibi bazı açıklamalar yer alsa da, cinlerle ilgili ayrıntı verilmez. Bunun için de cinlerin tanım ve mahiyeti öteden beri İslâm bilginlerini meşgul etmiş, bu

konuda çoğu tahmin ve akıl yürütmeye dayalı çeşitli teori ve açıklamalar gündeme gelmiştir. Bu bağlamda olmak üzere İslâm bilginleri, insanların duyular ötesi âlemle irtibat vasıtalarından birisinin de cinler olduğunu ifade ederler. Yukarıda atıf yapılan âyetlerde de bu yönde işaretler vardır. Cinlerin bilgilerinin de sınırlı olduğu, mutlak gaybın onlar için de kapalı bulunduğu bilinmekle birlikte cinlerin insanlar için nisbî gayb sayılan bazı olayları bildiği veya müşahede edebildiği sanılmaktadır.

Âyet ve hadislerin cinlerin varlığından bahsedip daha fazla açıklama yapmamasının meydana getirdiği bilgi boşluğu ve merak, İslâm toplumlarında hemen her dönemde çeşitli kimselerin bu alanda özel bilgi sahibi olduğu iddiasıyla ortaya çıkmasına da âdeta uygun bir ortam hazırlamıştır. Bazı İslâm bilginlerinin cinlerin insan üzerindeki olumlu veya olumsuz birçok etkiye sahip olduğu şeklindeki görüşleri, cinlerin sihir ve büyü aracı olarak kullanılmasına veya böyle bir iddiaya kaynaklık etmiş, neticede diğer faktörlerin de sonucu, gerek müslüman toplumlarda gerekse diğer Batı ve Doğu toplumlarında cincilik ve huddâmcılık bir sektör haline gelmiştir.

Ancak cinlerle ilgili olarak âyet ve hadislerde bildirilenlerin dışındaki yorumların eski İran, Türk ve Hint kültürlerinden intikal ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan İslâm âlimlerinin çoğunluğu cinlerin, varsa veya inanılıyorsa, tesirinden ve tehlikesinden kurtulmak, onlara mâruz kalmamak için Kur'an okumanın yeterli olacağını belirtmişler, başka bir yola başvurulmasını doğru bulmamışlardır. Şu halde müslüman bir kimsenin cinlerden korkmaması ve Allah'ın izni olmadan, bir varlığın başka bir varlığa zarar veremeyeceğine gönülden inanması gerekir. Diğer varlıklardan gelebilecek zararlara karşı Allah'a sığınmak gerektiği gibi cinlerden gelebilecek zararlar hususunda da aynı tutuma sadık kalınmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in de cinlerin insanı etkilemesine karşı Âyetü'l-kürsî'yi ve Muavvizeteyn'i (Felâk ve Nâs sûreleri) okuyarak bu yönde örnek davranış gösterdiği rivayet olunmuştur.

İslâm açık ve doğru bilgiyi Kur'an'la ve Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla getirmiş, insanları bunlarla sorumlu tutmuş, ölüm ve duyular âlemi ötesi varlıklar âlemiyle ilgili olarak da gerektiği kadar ve yeterli düzeyde açıklama yapmıştır. Nitekim ilk çağlardan beri cinlerle ilgilenme, onlardan bilgi toplama peşinde koşanlar ve bu uğurda ömür tüketenler, bütün insanlığın değil, tek bir insanın hidayetine yetecek kadar bir bilgi birikimi bile elde edememişlerdir. Müslümanların bu bilgilerle yetinmesi, insanoğlunun bilinmeyene ve gizemliye olan tabii merakını istismar ederek bundan çıkar sağlayan, yaptıkları işe de dinî bir görünüm ve mahiyet atfeden kimselere itibar etme-

mesi gerekir. Cinciler etrafında daha çok dinî bilgisi eksik, çaresizlik ve imkânsızlık içinde olan kimselerin kümeleştiği dikkate alınırsa, toplumumuzda hem dinî eğitimin tam ve doğru şekilde yapılmasının hem de devletin gerekli sosyal güvenlik ve sağlık tedbirlerini almasının zaruret derecesinde önem kazandığı anlaşılır.

e) Büyücülük

Gaybdan haber verme iddiası, falcılık ve cincilik türü faaliyetlerin belki de en ağırı büyücülüktür. Arapça'da **sihir** kelimesiyle ifade edilen büyü, gözbağcılık ve hile yoluyla insanları manyetize ederek tabiat kanunlarına aykırı olaylar ortaya koyma ve insanları yanıltma sanatının adı ise de Türkçe'deki büyü kelimesi başta sihir, muskacılık ve cincilik olmak üzere kişilerin maddî-mânevî araçları kötüye kullanarak bazı gayeleri gerçekleştirme çabasını da içine alır.

Kur'an'da sihir kavramına değişik vesilelerle sıklıkla temas edilmiş ve bu âyetlerde özetle Allah'ın diğer peygamberlere ve Hz. Muhammed'e indirdiği vahyin ve bu peygamberlerin hak olduğu, sihir ve sihirbaz olmadığı bildirilmiş, geçmiş peygamberlere karşı sihirbazların yürüttüğü muhalefet ve iftira kampanyasına değinilmiş, sihirbazların felâh bulmaz yalancı ve düzenbazlar olduğu ifade edilmiştir (bk. el-A'râf 7/116; Yûnus 10/76-77; Tâhâ 20/69; ez-Zuhruf 43/30; ez-Zâriyât 51/52). Hadislerde de sihir yapma yedi büyük günah arasında sayılmıştır (Buhârî, "Vesâyâ", 23; Müslim, "Îmân", 144).

Büyücülüğün, kökü ilk dönem toplumlarına kadar uzanan uzun bir geçmişi vardır. Büyü, temelinde menfaat olan bir davranış olduğundan din ve kutsal tanımaz. Büyüde Tanrı'nın irade ve kudreti üstünde işler başarabilme iddiası vardır. İslâm dini büyü yapma ve yaptırmayı büyük günahlardan saymış ve ona şiddetle karşı çıkmıştır. Büyünün gerçeklik ve etki derecesinin ne olduğu tartışması bir tarafa, İslâm âlimleri Allah'ın dilemesi dışında büyünün kimseye bir zararının dokunmayacağını, müslümanın büyüyle uğraşması ve büyü yaptırmasının haram olduğunu ifade etmişlerdir.

Büyü yapılmış kimselerin bunun etkisinden kurtulmak için bu işi (büyü yapmayı) meslek edinmiş kimselere başvurmaları sakıncalıdır. Öncelikle yapılacak şey Allah'a sığınmak, ibadet ve dua etmek, yoksullara sadaka vermektir. Âlim, takvâ sahibi ve güvenilir bir kimse büyü mağdurlarına yardımcı oluyorsa ondan yararlanmak da mümkündür.

C) Ruh

İnsan, kendisine canlılık kazandıran ruh ve ona mekân teşkil eden beden olmak üzere iki unsurdan meydana gelir. Bunlardan beden duyulur âleme, ruh ise duyular ötesi âleme ilişkin birer gerçektir. Ruhun mahiyeti, iç yüzü ve beden ile bağlantısı öteden beri insanlığı en çok düşündüren konulardan biri olduğu gibi, eski ve yeni felsefî akımları ve İslâm bilginlerini de bir hayli meşgul etmiştir.

Kur'an âyetleri ruhun varlığından haber vermekte, onun Allah'ın emirlerinden biri olduğunu ve insanlara bu konuda az bir bilgi verildiğini bildirmektedir (el-İsrâ 17/85). Bu ifade insanın dünyada ruhun mahiyetini kavramasının imkânsızlığına, çünkü bunun bir bakıma insanın kendi kendini tam anlamıyla çözmesi demek olduğuna işaret etmektedir. İnsanın yaratılış evrelerinden söz eden âyetlerden (el-Mü'minûn 23/12-14) ve Hz. Peygamber'in anne karnındaki cenine belli bir zaman diliminden sonra ruh üflendiğini belirten açıklamalarından (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; "Kader", 1; Müslim, "Kader", 1), ruhların cesetlerden sonra yaratıldığı anlaşılmaktadır.

Ruhun mahiyeti konusunda yukarıda temas edilen âyet ve hadislerle sınırlı bir naklî bilgiye sahip olunduğuna, bunlarda da daha fazla ayrıntı verilmediği özellikle vurgulandığına göre, İslâm bilginlerinin bu hususta ileri sürdükleri görüş ve teorilerin bir yorum ve tahmin mahiyetinde olduğu, diğer din toplumlarının kültürlerinden de bazı unsurlar içerdiği söylenebilir. Müslüman toplumlarda ruh etrafında oluşan kült ve çeşitli inanışlar da böyle bir yapıya sahiptir.

a) Ruh Çağırma

İslâm akaidine göre ruh sonradan yaratılmış olduğu için zatı gereği yok olabilir. Fakat Allah onu yok olmaktan korumuş, ilâhî irade onun ebedîliği yönünde gerçekleşmiştir. Bu sebeple insan ölünce ruhu yok olmaz, bir başka âleme yükselir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Allah, ölüm vaktinde canları alır; ölmeyenin de uyku zamanında canını alır. Eceli gelen canı tutar; gelmeyeni, eceli gelinceye kadar salıverir. Bunda düşünen insanlar için ibretler vardır"* (ez-Zümer 39/42) buyurulmuştur. Hz. Peygamber de, kabzedilen ruhun göklere çıkarıldığını, meleklerin iyi ruhları selâmladıklarını, âlemlerin rabbinin huzuruna getirildiklerini, sonra da dünyaya döndürüldüklerini; kâfirin ruhunun ise şiddetle zindana atılmakta olduğunu haber vermiştir.

Ruhların tekrar bedenle ilişkisinin kabirde mi yoksa kıyamette mi başlayacağı konusu ihtilâflıdır. Ancak, kabir azabının ruh ve beden birlikte olduğu görüşü -âhâd haberlere dayanmasına rağmen- akaid kitaplarında itikadın bir parçası olarak yer almaktadır. Bunun karşısında ruhun bedene dönüşünün kabirde değil, kıyamette olacağı kanaatine sahip bilginler de vardır. Ruh bedenden ayrı olduğu anlarını ayrı bir âlemde (âlem-i ervâh) geçirir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini aldı ve onları kendilerine şahit tutarak 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. (Onlar da) 'Evet buna şahidiz' dediler"* (el-A'râf 7/172) buyurulmaktadır ki, bu âyet insan ruhlarının (insan zürriyeti, insanın devam eden unsuru) bedenlere girmeden önce ruhlar âleminde bulunduğunu ifade etmektedir. İslâm bilginlerinden bir kısmı şahsiyet halinde ruhun, insan bedenine girdikten sonra başladığını söyleyerek, "ruhlar âlemi" tabirini öldükten sonra bedenlerden ayrılan ruhların vardıkları yer anlamında ele almaktadırlar.

Ölen kişilerin ruhlarının, arkalarından yapılan hayır ve hasenattan haberdar edileceğine dair haberler var ise de, bu ruhların yaşayan insanlarla irtibatta bulunacağına dair herhangi bir âyet ve hadis veya kabul görmüş bir inanç yoktur. İnsanların gayb âlemi ile irtibatı doğrudan doğruya Cenâb-ı Hakk'ın vahyi, meleklerin aracılığı, şeytan ve cinlerin bilgilendirmesi vasıtalarıyla olabilmektedir. İnsanların ölmüş kişilerle, rüya gibi hayal veya ilham âlemi hariç, buluşması mümkün görülmemiştir. Melekle görüşüp ondan haber alma peygamberlere has bir özellik olmakla birlikte, cin ve şeytanların insanlardan kendilerine yakın kabul ettikleri kişilere haber ilettiklerine dair bazı naslar da vardır (el-Hicr 15/18; eş-Şuarâ 26/223; es-Sâffât 37/10; Buhârî, "Tefsîr", 31; Müslim, "Selâm", 35; Tirmizî, "Tefsîr", 36).

Bu ve benzeri bilgilerden anlaşıldığına göre, insanların duyular ötesiyle irtibat vasıtalarından birisi cinlerdir. Onların bilgileri sınırlı, gayb onlar için de kapalı olmakla birlikte cinlerin insanlar için nisbî gayb sayılan bazı olayları bildiği veya müşahede edebildiği sanılmaktadır. Fakat onlar bildikleri ve müşahede ettikleri olayları yalanlarla karıştırıp insanlara aktarırlar. Bu yüzden, insanlara aktardıkları bazan doğru, bazan da yalan çıkar. Cinler insanları etkilemek için bazı büyücü ve kâhinleri seçtikleri gibi bazı spiristleri yani ruh çağırıcıları da seçerler. İşte ruhçuların ruh çağırma seanslarında kendilerine geldiklerini söyledikleri varlıkların bu cinler olması kuvvetle muhtemeldir. Bunlar kendilerini medyumlara ruh diye tanıtıp, söylediklerinin doğru çıkmasıyla da onları kendilerine bağlarlar. Nitekim Hz. Peygamber şeytanın çeşitli şekillere bürünerek insanlara görüneceğine ve onları aldatacağına dikkat çekmiştir.

İslâm dini duyular ötesi âleme ilişkin araştırma yapmayı yasaklamaz, üstelik teşvik eder. Zaten insanın böyle bir araştırma isteği ve merakı doğasında vardır. Ancak bu alanda elde edilen bilgilerin kötü amaçla, dünyevî menfaat sağlama maksadıyla kullanılmasını, İslâm inancına uymayan inanış ve telakkilerin benimsenmesini kabul etmez.

Ruh çağırma olaylarına parapsikoloji ve modern bilimin diğer ilgili dallarının da belli açıklamalar getirdiği görülür. Onların izah tarzı ile din bilginlerinin açıklamaları şöyle bağdaştırılabilir: Parapsikologların “ruh” diye isimlendirdiği varlık fizik yapısı olmayan bir varlıktır. Dinî verilere göre, cinleri böyle bir varlık anlayışı kapsamında düşünmek mümkündür. Oysa dinde ruh kavramı daha dar anlamlıdır. Bu duruma göre, dinde “cinlerle haberleşme” diye kabul edilen görüş ile spiristlerin “ruh çağırma seansları” arasında paralellik kurulabilir. Ruh çağırma iddia ve olaylarının izahı bakımından böyle bir sonuca varılabilirse de, bu yoldan elde edilecek bilgilerin bir hüküm ve davranışa dayanak sağlamayacağını, aksi halde kişiyi pişmanlıkla sonuçlanacak büyük bir günaha katabileceğini ifade etmek gerekir. Öte yandan böyle bir yöntemin, inanç yönünden de önemli sakıncalar taşıdığı, insanları Allah’tan başka varlıklardan medet umma eğilimine yönelteceği, bunun da İslâm’ın tevhid akîdesine aykırı olduğu açıktır. Oysa İslâmî öğretilere göre insanın görevi, kendi gücü alanında yapabileceği her türlü gayreti sarfetmek, bunun ötesinde yardımı hiçbir araç olmaksızın yalnız Allah Teâlâ’dan beklemektir. Buna göre, gerek inanç gerekse davranış bakımından büyük sakıncalarla yüklü olmasının yanı sıra, çıkar ve istismar aracı olarak kullanılmaya çok elverişli olan ruh çağırma faaliyetlerinin İslâm dinince câiz sayılabileceğini söylemek mümkün değildir.

b) Tenâsüh

İslâmî literatürde **tenâsüh**, ölüm sonrasında ruhun, bir başka bedene girmek suretiyle yaşadığına, yani ruh göçüne inanış anlamında kullanılır. Aynı kavram Batı terminolojisinde, aralarında ince anlam farkları bulunmakla birlikte metempsychosis, transmigration, reincarnation (reenkarnasyon), incarnation gibi kelimelerle ifade edilir.

Ölümden sonra canlıların ruhlarının herhangi bir beden içerisinde yeniden yeryüzüne döndüğü inancının, bedenden bağımsız olarak var olan ruhun ölümden sonra da mevcudiyetini devam ettirdiğini kanıtlamak endişesiyle ilkel kavimlerde ortaya çıktığı, eski Hint, Mısır, Yunan din ve kültürlerinin hemen hemen tamamında değişik biçimlerde de olsa bu inancın korunduğu söylenebilir. Hıristiyanlığın aksine benzeri bir inanış Yahudilik’te de görülür. Ancak Ortodoks yahudiler bu inanca açıkça karşıdırlar.

Kur'an ve hadislerde ruhla ilgili ayrıntılı bilgi mevcut olmamakla, ayrıca tenâsühü açıkça reddeden bir ifade bulunmamakla birlikte bu iki kaynakta hayat, ölüm ve ölüm ötesi hakkında yapılan açıklamalar tenâsühün İslâm'ın esaslarına ve akîde sistemine aykırı olduğunu, böyle bir inancın İslâm dininde kabul edilemeyeceğini gösterir.

İslâm dininin inanılmasını zarurî kıldığı âhiret âlemi inancı ile tenâsüh akîdesini bağdaştırmak mümkün değildir. Zira Kur'an, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğuna göre İslâm'ın inanılmasını farz kıldığı âhiret âlemi İsrâfil'in sûra birinci defa üflemesinden sonra kıyametin kopması ve evrenin kozmolojik düzeninin bozulup dünyada yaşayan bütün canlı varlıkların aynı anda ölmesi; İsrâfil'in ikinci defa sûra üflemesinin ardından ise dünyada hayat sürmüş bulunan bütün insanların aynı anda ruhlu-bedenli varlıklar olarak diriltilip dünyada yaptıklarından hesaba çekilmek üzere mahşer yerine sevkedilmeleri ve hesap işlemini takiben inanç ve amellerine göre cennete veya cehenneme atılmaları safhalarından oluşur. Bu itibarla tenâsüh inancını İslâm'ın âhiret akîdesi ile bağdaştırmanın mümkün olmadığı açıktır. Zira tenâsüh inancı böyle bir âhiret âlemini inkâr edip onun yerine ölenlere ait ruhların bu dünyada başka bedenlere intikal ederek yaşamaya devam ettiklerini ve bunun böylece ebediyen sürüp gideceğini iddia etmekte, kıyametin kopmasını ondan sonra yeniden başlayıp ve çeşitli safhalarla sürecek olan öbür âlemi reddetmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ölüm anında dünya hayatına geri dönüp iyi işler yapmak isteğini dile getiren insanın bu arzusunun boşuna olduğu, zira ölen kimsenin dünya ile âhiret âlemi arasında bir merhaleyi teşkil eden berzah âlemine intikal edeceği ve diriltileceği güne kadar burada kalacağı açıkça bildirilmiş (el-Mü'minûn 23/100), belli bir süreyi tamamladıktan sonra evrenin kozmolojik düzeninin bozulacağı, insanların ruhlu-bedenli varlıklar olarak diriltilecekleri ve yaptıklarından hesaba çekilecekleri tereddüde yer vermeyecek şekilde açıklanmıştır (Yâsîn 36/78-79; Kāf 50/4; ez-Zümer 98/68). Bununla birlikte İslâm muhitinde de zaman zaman bazı yazarların yaygın terimiyle reenkarnasyon inancına temel bulmaya gayret ettiği, böyle bir inanışın İslâm akaidine uygun olduğunu ileri sürdüğü de bilinmektedir.

Tenâsüh inancını İslâm akaidiyle uzlaştırmak ve dinî öğretiden temellendirmek isteyenler görüşlerine delil olarak bazı âyetleri ileri sürerler. Bunlar içinde ilk bakışta tenâsüh lehinde yorumlanmaya müsait gibi görülen âyetler şunlardır: *"Sizi ölü iken dirilten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz! Sonra sizi öldürecek, sonra sizi diriltecek ve sonunda ona döndürüleceksiniz"*

(el-Bakara 2/28), *"İnkâr edenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bu ateşten çıkmaya bir yol var mıdır?"* (el-Mü'min 40/11). Bunlardan birinci âyetin *"ölü idiniz, Allah sizi diriltti"* şeklindeki başlangıç kısmı insanların ölü halde bulunan topraktan yaratıldıklarını ifade etmektedir. Bundan anlaşıldığına göre insanın varlık sürecinde üç safhası mevcuttur: Yaratılış (hayata geliş) safhası, ölüm safhası ve âhirette tekrar diriliş safhası. Şu halde bu âyetin açık veya gizli bir şekilde tenâsüh inancıyla hiçbir ilgisi bulunmadığı, aksine onu reddettiği görülmektedir. İkinci âyet ise, kâfirlerin cehennemde Allah'a yakarışlarını tasvir etmekte olup onların sözünü ettiği birinci ölüm dünya hayatının sonunda, ikinci ölüm ise kabirde ilk sorgulama sonrasında vuku bulacaktır. Birinci diriltme kabirde sorgulama için, ikincisi ise kıyametten sonraki ebedî hayat içindir. Bir başka açıklama olarak da kâfirlerin cehennemde uğradıkları azaptan dolayı ölecekleri, azabı tatmaları için diriltilecekleri ve bu işlemin iki defa tekrar edeceği şeklindedir. Bu yorumu destekleyen bazı âyet ve hadisler de yok değildir (bk. en-Nisâ 4/56; Buhârî, "Tevhîd", 24). Bu itibarla âyetteki iki defa öldürülüp iki defa diriltilmenin dünya hayatıyla ve tenâsühle bir irtibatı yoktur.

Tenâsüh inancı naslara aykırı olduğu gibi aklî bakımdan da tutarsız görülmekte, metafizik ve mantık ilkelerine dayanan bazı haklı eleştirilere tâbi tutulmaktadır. İnsan bilincinin sürekliliği ve kişisel kimliğin korunması açısından ele alınacak olursa, reenkarnasyon iddialarının mâkul olabilmesi için insanın, şu anda neticesini yaşadığı ileri sürülen önceki hayatını mutlaka hatırlaması gerekirdi. Halbuki hiç kimse daha önce bir bedende yaşadığını hatırlamamakta, aksine insan, kendisinde onun diğer varlıklardan ayrı bir kişiliğe sahip olduğunu gösteren bir benlik şuuru bulunduğunu hissetmektedir. Diğer taraftan tenâsüh akîdesi ahlâkî nedensellik ihtiyacını tatmin etmekten ve dolayısıyla insanın sorumluluğunu temellendirmekten de uzaktır.

Bu tutarsızlıklarının yanı sıra tenâsüh akîdesi hem insanın kalıtım yoluyla ebeveynden çocuklara intikal eden ruhî-bedenî özelliklerini açıklayamamakta, hem de dünyada sürekli olarak devam eden nüfus artışına mâkul bir izah getirememektedir. Zira bugün bilim insanın kalıtım yoluyla kazandığı ruhî-bedenî özellikleri bulunduğunu kesin olarak kanıtlamıştır. Tenâsüh iddiasına göre ölümle birlikte başka bir bedene intikal eden ruhun kendi karakterine uygun bir bedeni nasıl seçtiği ve bu durum karşısında kalıtımın nasıl açıklanacağı bilinememektedir. Yine tenâsüh inancına göre evrendeki ruhlar belli sayıdadır. Bu durumda dünya nüfusunun statik olması veya azalması gerekirdi. Halbuki realite bunun aksini göstermektedir.

Yukarıda temas edilen dinî ve bilimsel gerekçeler sebebiyledir ki, tenâsüh inancı İslâm'ın ilkeleriyle ve akîdesiyle bağdaşmaz. Günlük hayatta sıklıkla karşılaşılan tenâsüh iddialarından çoğu magazin haberciliğinin üretimleri, geri kalanları da kişisel fantazi ve yanılgılardır. Olayın gündemde kalması ve zaman zaman geniş kesimlerin ilgisini uyandırması ise, bir yönüyle dinî bilgi ve şuur eksikliğinden, diğer yönden de insanların ruhlar âleminin ve ölüm ötesinin gizemine olan derin ilgisinden ve bu alana ait iddiaların çürütülmesinin de kolay olmayışından kaynaklanmaktadır.

D) Rüya Tabiri

İnsanın uyku halinde gördüğü düşler de, mevcut bilimsel verilerle açıklanması kolay olmayan, dinler ve çeşitli kültürler tarafından değişik açıklama ve ilgilere konu olan bir muammadır.

Sebebi ve kaynağı nasıl açıklanırsa açıklansın tarihin hemen her devrinde insanların rüya ile ilgilendiği, onları yorumlayarak mânalar çıkarmaya çalıştığı görülür. İlk dönemlere ait birçok kültürde rüyada yaşananların uyanıkken yaşananlar kadar net ve gerçek olduğu var sayılırdı. Eski Mısırlılar, Bâbilliler ve Asurlular'da rüya tabiri gelenek haline gelmişti. Kâhin ve büyücülerin en önemli görevlerinden biri rüyaları yorumlamaktı. Kitâb-ı Mukaddes de dahil olmak üzere birçok Ortadoğu ve Asya kaynaklı metinde kehanet içeren rüyalardan bahsedilir.

Kur'an ve Sünnet'te rüya konusuna sıkça değinilir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf ve Mısır hükümdarının gördüğü rüyalardan söz edilmekte (Yûsuf 12/5, 43, 100; el-İsrâ 17/60; es-Sâffât 37/105), Hz. Peygamber'in gördüğü bir rüyanın yüce Allah tarafından doğru çıkarıldığı belirtilmektedir (el-Feth 48/27). Hadislerde ise rüyanın insan hayatındaki yerine ve önemine çeşitli defalar temas edilmiştir. Resûlullah'a ilk vahiy uykuda rüyâ-yı sâdıka şeklinde gelmiş ve altı ay müddetle bütün vahiyler rüyada vuku bulmuştur. Bir hadiste yirmi üç yıllık vahiy müddeti içerisindeki altı aylık zaman dilimi kastedilerek *"Müminin sadık rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden biridir"* buyurulmuş ve *"Sadık ve sâlih rüya vahiy cümlesindendir"* denilerek rahmânî rüyanın vahiy derecesinde mübarek bir telkin niteliği taşıdığına işaret edilmiştir (Buhârî, "Ta'bîr", 1-5; Müslim, "Rü'yâ", 3-9; Ebû Dâvûd, "Salât", 148; "Edeb", 88). Hadis kitaplarında konuyla ilgili özel başlıklar açılarak Resûl-i Ekrem'in rüyalarına genişçe yer verilmiştir.

İslâm bilginleri, âyetlerdeki sınırlı bilgilerden, özellikle de Hz. Peygamber'in rüya ile ilgili açıklamalarından hareketle, ayrıca kişisel tecrübe ve

bilgilerinin de yardımıyla rüyanın mahiyeti, çeşitleri ve yorumu konusunda zengin bir bilgi birikimi ve literatür oluşturmuşlardır. İslâmî kaynaklarda üç türlü rüyanın bulunduğu ifade edilir. 1. Rahmânî rüya. Buna rüyâ-yı sâdıka, rüyâ-yı sâliha veya sadece "rüya" da denir. Bu tür rüyalar Allah tarafından doğrudan doğruya melekler vasıtasıyla gelen hak telkinlerdir. Hz. Peygamber bunu müjdeleyiciler anlamında "mübeşşirât" diye isimlendirip nübüvvetin kırk altıda biri (1/46) olarak nitelendirmiş, nübüvvetin bitiminden sonra da mübeşşirâtın devam edeceğini bildirmiştir (Buhârî, "Ta'bîr", 5; Tirmizî, "Rü'yâ", 2-3; İbn Mâce, "Ta'bîr", 1). Bu tür rüyalar insanlar için yol gösterici ve ışık tutucudur. 2. Şeytânî rüya. Şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarından doğan karışık hayaller, yalan ve bâtıl düşler, insanı kötülüğe sevkeden telkinlerdir. Bunları anlatmak ve tabir ettirmek tavsiye edilmez. 3. Nefsânî rüya. Nefsin hayal ve kuruntuları, uyku esnasındaki dış etkiler ve günlük meşgalelere ilişkin rüyalardır. Rüyada görülen şeyin kısa bir zaman önce uyanık olarak idrak edilmiş olup sûretinin hayalde devam etmesi, üzerinde önceden düşünülen veya gelecekte vukuu beklenen türden olması, üşüyen kişinin kar, harareti olan kişinin ateş görmesi gibi mizaç değişikliği ile bağlantılı olması bunun örnekleri olarak sayılabilir.

İslâm bilginleri insanın içinde bulunduğu iç ve dış şartlardan kaynaklanan nefsânî rüyanın psikolojik ve fizyolojik şartlarla ilgili olabileceğini kabul etmekte ve peygamberlerin gördüğü sadık rüyaları vahiy kapsamında olduğu için tartışma dışı tutmaktadır. Peygamberler dışında kalan kişilerin gördükleri sâlih rüyaların kaynağı konusunda ise şu görüşler ileri sürülmektedir: Mu'tezile kelâmcıları uyku halinde idrak olamayacağını ileri sürerek rüyada görülenlerin hayal olduğunu iddia ederken, kelâmcıların çoğunluğu bunları mâna âleminden rü'yet âlemine semboller şeklinde indirilen "ilham" olarak değerlendirmektedir. İslâm filozofları rüyaları hayal âleminden ortak duyuya düşen sûretlerin izlenimleri olarak nitelendirmekte, tasavvuf ehli ise ruhun uykuda misal âlemini seyretmesi ve bu esnada gördüklerini uyanınca hatırlaması şeklinde açıklamaktadır.

Son iki yüzyıl içinde psikoloji, fizyoloji, metabiyoloji gibi modern bilim dallarında önemli gelişmeler kaydedilmiş, bu dönemde rüyanın mahiyeti, kaynağı, içeriği ve süresi gibi konularda yoğunlaşan bilim adamı ve araştırmaların sayısı da bir hayli artmıştır. Bununla birlikte rüyalar deney ve gözleme konu olmadığı ve herkes kişisel tecrübe ve duyumundan yola çıkarak bir tahminde bulunduğu için modern bilimin açıklamaları sınırlı kalmaktadır. Çünkü netice itibariyle rüya da, Allah'ın en güzel şekilde yarattığını beyan ettiği insanın, üzerindeki sır perdesi henüz açılmamış gizemli bir dünyası

görünümündedir. Bunun için de bu konuda kişisel izlenimlerle, bir de âyet ve hadislerin verdiği sınırlı bilgilerle yetinmek durumundayız.

İslâm dünyasında da Batı'da da bilginlerin rüyanın kaynağı ve mahiyeti konusuna özel ilgi duyduğu ve bu konuda bazı açıklamalar yapmaya hatta teoriler geliştirmeye çalıştığı, esasen insan merkezli bilimsel araştırmaların her geçen gün daha bir önem kazandığı doğrudur. Ancak geniş halk kesimleri öteden beri rüyanın mahiyetinden çok yorumuyla, yani görülen rüyanın gerçek ve günlük hayatla ilgisinin ne olabileceği konusuyla ilgilenmiştir. Rüya sözlü olarak değil sembollerle görülmektedir. Her varlık ve olay rüyada bir sembol ile ifade edildiğinden, rüyaların yorumu da bu sembollere göre yapılmaktadır. Bu işe de rüyada görülen olayların yorumlanması anlamında **rüya tabiri** denilir. Zamanla rüya tabiri özel bir uğraşı alanı olmuş, bunu konu alan ve "tabirnâme" denilen kitaplar telif edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de rüyaların yorumu "ta'bîrü'r-rü'yâ" (Yûsuf 12/43), "te'vîlü'r-rü'yâ" (Yûsuf 12/100), "te'vîlü'l-ahlâm" (Yûsuf 12/44), "te'vîlü'l-ehâdîs" (Yûsuf 12/6, 21) ve "iftâ" kelimesinin türevleri ile (Yûsuf 12/43, 46) ifade edilmekte, Hz. Yûsuf'a rüyaların yorumunun öğretildiği (Yûsuf 12/6, 21), Hz. İbrâhim, Hz. Ya'kūb ve Hz. Yûsuf'un gördükleri rüyaları tabir ederek bu yorum ışığında hareket ettikleri bildirilmektedir (Yûsuf 12/4-6; es-Sâffât 37/102). Kaynaklarda Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra "Rüya gören var mı?" diye sorduğu, varsa tabir ettiği kaydedilmekte (Buhârî, "Ta'bîr", 47; Ebû Dâvûd, "Îmân", 10, Dârimî, "Rü'yâ", 13), eğer kendisi rüya görmüşse anlattığı, ashaptan biri veya kendisinin tabir ettiği, görülen güzel rüyaları anlatıp tabir ettirilmesini hoş karşıladığı, kötü rüyaların anlatılması veya tabir ettirilmesini ise istemediği belirtilmektedir. Sahâbe ve sonraki dönem âlimleri arasında isabetli rüya tabirleriyle meşhur olmuş birçok şahıs vardır.

Peygamberimiz'in rüya meselesiyle ilgili olarak üzerinde durduğu bir husus da, kişinin gerçekte görmediği halde, sanki rüya görmüş gibi birtakım şeyler anlatmasıdır. Resûl-i Ekrem bu işin çok yanlış olduğunu hatta bazı rivayetlere nazaran kişinin imanının eksikliği veya yokluğu anlamına geleceğini ifade etmiştir. İslâm bilginleri görülen bir rüyanın her önüne gelene, hele hele kötümser kimselere anlatılıp, onlara tabir ettirilmesinin yanlışlığı üzerinde durmuşlardır. Rüya tabirine ilişkin olarak söylenecek ilk sözün, rüyayı gören kişinin ruhunda meydana getireceği etkinin önemini kavramış olan bilginlerimiz, rüyanın iyimser, her şeyi hayra yoran kimselere tabir ettirilmesinin uygun olduğunu belirtmişlerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak,

"Bir rüya gördüm" diye söze başlayan kişiye, duyan kişi ya da kişilerin hemen "Hayırlara gelsin" temennisinde bulunmaları âdeti yerleşmiştir.

Rüya, özellikle onu gören şahsı ilgilendiren bir hadisedir. Bu sebeple gördüğü rüyanın yorumunu en iyi yapabilecek olan da o şahsın kendisi olmalıdır. Başkasının gördüğü bir rüyayı tabir etmek de kolay değildir. Tabircinin, uyku esnasında görülen sembolleri ve işaretleri ayırt edip, bir karîne ile onlarla o şahsın gerçek dünyası arasında ilgi kurması ve onlardan bu yönde bir anlam çıkarması gerekmektedir. Öte yandan her bir rüyanın ve sembolün, rüyayı gören şahsın konumuyla sıkı ilişkisi bulunduğundan bu konuda kategorik ve genellemeci yorumlar da isabetli olmaz. Bu itibarla, günümüzde "rüya tabirleri" adıyla yayımlanan kitapların içeriğinin, rüyanın gerçek mânasıyla pek ilgisi yoktur. Bu sebeple rüyanın tabiri, bir bakıma tahmin ve temenni niteliğindedir. Daha sonra gerçekleşen olaylar yapılan rüya tabirine uygun düşerse isabetli bir tabirden, değilse tabirin isabetsiz oluşundan söz edilerek konu kapanır.

Böyle olunca rüyayı, keşif ve sezgi gibi vasıtalarla birlikte ilham kapsamında mütalaa etmek, ancak ilhamın objektif bir delil değil sadece o şahsı ilgilendiren bir delil olabileceğini unutmamak gerekir. Özetle belirtmek gerekirse, peygamberlerin gördüğü veya tabir ettiği rüyalar dışında kalan rüya ve tabir kesin bilgi ifade etmez. Bu sebeple rüyalarla dinî hükmü belirlemek veya geçersiz kılmak ve buna göre de hayatı yönlendirmek câiz değildir. Rüya gibi rüyanın yorumu da rüyayı gören şahsı ilgilendirdiğinden başkalarının bu yorumu esas alarak onun üzerine hüküm bina etmesi uygun olmaz.

E) Hastalık ve Tedavi

Yeryüzündeki diğer canlılara göre üstün meziyetlerle yaratılan, düşünme ve iman etme kabiliyetiyle donatılan ve bunun tabii bir neticesi olarak birtakım sorumluluklara muhatap insan, bu yönüyle en şerefli bir varlık olarak anılır. Fakat bedenî ve fizikî varlığı itibariyle Allah'ın yeryüzünde kurduğu tabii ve fıtrî düzene tâbidir. Bu bakımdan insan, bazan çok dayanıksız, zayıf ve kısa ömürlüdür. Hastalık, sakatlık ve ölüm, diğer canlılarda olduğu gibi insanda da belli dünyevî ve tabii sebeplere bağlanmıştır. Bununla birlikte İslâm, hastalık, sakatlık, fakirlik, deprem, yangın, sel gibi bir açıdan olumsuz ve üzücü sayılabilecek bu durumları metanetle karşılamayı, bunlarla mücadele etmeyi, gerekli bütün önlemler almayı, sonuçta ise bunu Allah'ın bir imtihanı bilip sabretmeyi telkin eder (el-Bakara 2/155; el-Mülk 67/2).

Hastalık, insanın beden ve ruh sağlığını bozan bir haldir, tedavi ise bu halin giderilmesi, yani hastanın yeniden sıhhate kavuşması için maddî-mânevî her türlü çareye başvurulmasıdır. Hastalık ve sakatlıkla mücadele ve gerekli tedavi yollarına başvurmak hem insanın tabii yapısının gereği hem de dinin emir ve tavsiyesidir. Hz. Peygamber, *"Allah hem derdi hem de devayı göndermiş, her hastalığa bir çare yaratmıştır. Tedavi olun, ancak tedavide haramı kullanmayın"* (Ebû Dâvûd, "Tıb", 11) buyurmuştur. Bu itibarla bir dert ve hastalıktan kurtulmaya çalışmak, hem tevekküle hem de hakiki şifa verenin Allah olduğu hakikatine aykırı düşmez.

Hastalığın maddî ve mânevî birçok sebebi bulunabildiği gibi buna paralel olarak maddî, ruhî ve mânevî birçok tedavi yöntemi vardır. Modern bilimin ilerlemesiyle yeni yeni tedavi imkân ve usulleri de ortaya çıkmaktadır. Hastalıkla mücadele ve tedavi esasen tıp biliminin konusu olmakla birlikte tedavide alkollü maddelerin kullanımı, dinî metinlerin okunması ve dua ile tedavi usulü, mahremiyet gibi açılardan dinî öğreti ve değer hükmünü de ilgilendirmektedir. Tedavi bu yönleriyle fıkıh kitaplarında ele alınmış ve bu konularda İslâm bilginleri belli görüş ve eğilimler ortaya koymuşlardır.

a) Haram Maddelerle Tedavi

Haram maddeler denince özellikle alkollü ve uyuşturucu maddeler kastedilir. Fıkıh kitaplarında alkollü ilâç ile tedavi denilince, şarap ve şarap benzeri sarhoş edici içeceklerin tedavide kullanılması kastedilir. Ancak bugün, toz ve hap şeklinde veya damara enjekte edilebilen uyuşturucular da vardır. Bu sebeple, bu tür maddelerin doktor tavsiyesi olmadan alınması, dozajı ve alınış amacı da konumuz açısından aynı şekilde önem arzetmektedir. Bu maddeler alkol gibi hem tedavi hem de keyif maddesi olarak kullanılabildiğinden, haram madde ile tedavi konusundaki tartışmalar bu ikinci grup maddelerle tedaviyi de ilgilendirmektedir.

Yenilmesi ve içilmesi haram olan maddelerle tedavi konusunda İslâm âlimlerince ortaya konan görüşleri üç eğilim halinde özetlemek mümkündür:

a) İslâm âlimlerinin bir kısmı, haram maddelerle tedaviyi câiz görmezler. İçki içmenin mubah sayıldığı ve yaygın bir âdet haline gelmiş olduğu Câhiliye dönemi Arap toplumunda, içki ilâç olarak da kullanılmaktaydı. İslâm geldikten sonra içki yasağının yanı sıra, Resûlullah tarafından içki ile tedavinin de yasak olduğu bildirildi. Nitekim Târık b. Süveyd el-Câfî'den nakledilen bir hadise göre, bir adam Hz. Peygamber'e şarabın hükmünü sordu. Resûlullah ise şarabın haram olduğunu ifade etti. Soruyu soran şahıs, "Biz

onu tedavi için kullanıyoruz" deyince; Hz. Peygamber, *"O, ilâç değil, hastalıktır"* buyurdu (Müslim, "Eşribe", 3; Ebû Dâvûd, "Tıb", 11). Özellikle, şarap ile tedavi olmayı yasaklayan, onun ilâç olmayıp hastalık olduğunu açıklayan pek çok hadis vardır. İşte bu hadisleri esas alanlar, bunlarla tedavinin câiz olmadığı kanaatindedirler.

Bu görüşün sahiplerine göre haram olan yiyecek ve içeceklerle tedavi câiz değildir. Hanbelîler bu görüştedir. Bu görüş sahiplerinin, hastalık halini, haramları mubah kılan bir zaruret olarak kabul etmediği ve dolayısıyla açlık yüzünden darda kalıp murdar hayvan yiyen kişiyle ilgili hükmü bu duruma uygulamayı isabetli görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu gruptaki bazı bilginler, iki durumu ayırt etmek üzere şöyle derler: Açlık yüzünden dara düşmüş kimse, zarureti giderecek -haram kılınmış yiyeceklerden başka- bir şey bulamamaktadır. Halbuki hastalık böyle değildir; çünkü hastalığı tedavi için tek çare bu yiyecek ve içecekleri kullanmak değildir, birçok ilâç vardır.

b) İslâm âlimlerinin bir kısmı ise yenilip içilmesi haram maddelerle tedaviyi kural olarak câiz görür. Bu grubu Zâhirî fakihleri teşkil eder. Zâhirîler'e göre haram kılınmış şeylerle tedavi câizdir. Zâhirî hukukçu İbn Hazm şöyle der: Şarap darda kalan ve zaruret haline düşen için mubahtır. Susuzluğu gidermek, tedavi olmak veya boğulmayı önlemek için şarap içen kimseye ceza uygulanmaz. Çünkü tedavi zaruret hallerinden biridir. Zaruretler ise haram olan şeyleri mubah kılar. İbn Hazm, "Câiz değildir" diyenlerin dayandığı hadisleri ayrı ayrı ele almış, bir kısmının zayıf olduğunu ileri sürmüş, bir kısmına da şöyle bir açıklama getirmiştir: Zaruret halinde tedavi maksadıyla haram kılınmış şeyleri içmek mubah olduğuna göre, bunlar "necis" (dinen pis sayılan) maddeler kapsamı dışına çıkmış demektir.

c) İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise haramla tedaviyi belli şartlarla câiz görmektedir. Ancak her bir grup helâl oluş için farklı ön şart ve kayıt ileri sürmektedir. Bu grupta ağırlıklı olarak Hanefîler ve Şâfiîler yer alır. Onlara göre, haram ile tedavi olmanın cevazı, kesin olarak şifa vereceğinin bilinmesine, hiç değilse iyileşmenin kuvvetle muhtemel olmasına bağlıdır. Şifa vereceği kesin olarak bilinmiyorsa tedavi amaçlı haram yiyecek ve içecekler kullanılamaz. İlâç da gıda maddeleri gibi hayatın zaruri ihtiyacıdır, darda kalan kimse haram ile tedavi görebilir. Resûl-i Ekrem erkeklere ipek giymeyi yasakladığı halde cilt hastalığı dolayısıyla bazı sahâbîlere izin vermiştir (Buhârî, "Libâs", 29; "Cihâd", 91). Haram oluşun delili olarak gösterilen hadis, helâl ilâcın bulunduğu normal duruma göredir. Helâl maddeyle tedavi imkânı olmadığında, tedaviyi sağlayacak ilâç mubah ilâç haline gelir ve hadisin kapsamına girmez.

Özet olarak ifade etmek gerekirse, İslâm bilginleri, uzman bir tabibin hayatî bir tehlikeden ancak yiyip içilmesi haram madde içeren bir ilâçla kurtulunabileceğini ve bunun alternatifinin de bulunmadığını bildirmesi halinde, bu ilâçla tedavinin câiz olduğu hususunda fikir birliği içindedirler. Bu şekilde bir hayatî tehlikenin bulunmadığı durumlarda ise bir grup bilgin haram madde ile tedaviyi câiz görmemekte ise de, çoğunluk bu konuda daha müsamahalı düşünmekte, belli şartlarla haram maddeyle tedaviyi câiz görmektedir. Bunun için aranan iki temel şart ise, alternatif helâl bir ilâcın bulunmaması ile ehliyetli bir doktorun teşhis ve önerisinin bulunmasıdır.

Fıkıhçıların tartıştıkları konu şarap, idrar vb. nesnelerin tedavi için doğrudan alınması ve kullanılmasıdır. Bu maddelerin ilâç yapımında kullanılması durumunda "karışma ve değişme yoluyla pis ve haram olan nesnelerin hükümlerinin değişeceği" kuralı da devreye girecektir.

b) Okuyarak Tedavi

Hastalıkların maddî olduğu kadar mânevî sebepleri de vardır. Hz. Peygamber, *"Göz değmesi (nazar) gerçektir"* (Buhârî, "Tıb", 36; Ebû Dâvûd, "Tıb", 38, 79) diyerek hastalığın mânevî bir sebebine işaret etmiştir. Günümüzde zihnî ve ruhî hastalıkların maddî sebepleri yanında mânevî sebepleri de araştırılıp, hastalar her iki yönüyle tedavi edilmeye çalışılmaktadır. Telkin ve mûsiki ile tedavi öteden beri uygulanan ve iyi sonuçlar alınan bir yöntemdir. Kişilerin Allah'a bağlılıkları, gerçek şifayı O'nun vereceğine güvenleri, ruh sağlıklarının ve morallerinin yerinde oluşu maddî hastalıkların tedavisinde bile ayrı bir önem taşımaktadır. Ülkemizde hastahanelerde isteyen, ihtiyaç duyan hastaları mânevî yönden rahatlatmak, onlara moral destek sağlamak, ruhî dirençlerini arttırmak üzere din görevlilerinin bulunmasının uygun olacağı yönündeki henüz pratize edilmemiş düşünceler bu bakımdan anlamlı ve yerindedir.

Yine moral durumun önemi sebebiyledir ki tıbbî tedavi imkânının bulunmadığı durumlarda veya ona yardımcı bir unsur olarak insanlar dinin üstün yapıcı tesirinden yararlandırılmış, dinî metinler ve dualar okunarak tedavi edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte okuma ile tedavinin mahiyet ve gayesi iyi bilinmediğinde tıbbî tedaviye alternatif bir tedavi olarak algılanma veya ehliyetsiz ve çıkarcı kimseler tarafından kötüye kullanılma ihtimali de yok değildir.

Okumak suretiyle tedavi Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından yapılmış, câiz ve etkili olduğu görülmüştür. Sahih hadis kitaplarında bu nevi tedavide

daha ziyade Fâtiha, İhlâs, Felâk ve Nâs sûreleriyle bazı duaların okunduğu rivayet edilmektedir. Bu sûre ve duaların, nazar değmesi gibi mânevî sebeplere dayalı hastalıklara da, belli durumlarda yılan ve akrep sokması gibi maddî sebepli hastalıklara da okunduğu ve netice alındığı bildirilmektedir. Okuma ile tedavinin câiz olabilmesi için; okunanın âyet, hadis veya mânası anlaşılan bir dua olması, şifa verenin yalnız Allah olduğunun bilinmesi, gayri meşrû bir maksada hizmet etmemesi, tıbbî tedavinin önünü kapatmaması gibi şartlar ileri sürülür.

Sebebi bilinmeyen veya tedavi edilemeyen hastalıklarla karşılaşan insanların içine düştüğü çaresizlik ve çırpınış hali, bu dönemde onları ve yakınlarını normal zamanda pek de mâkul olmayan bazı arayışlara sevkedebilir. Bunlar arasında sihir, nazarlık, at nalı ve kafası kullanma, meşrû olmayan şekil ve metinleri içeren muska takma, kurşun dökme, tütsü yapma sayılabilir. Modern tıp biliminin gelişmediği, yeni ilâç ve tedavi yöntemlerinin keşfedilmediği dönemlerde daha sık görülen bu durumun yeni birçok hastalık türünün ortaya çıktığı günümüzde de belli ölçüde devam ettiği bilinmektedir. Bunların tıbbî açıdan bir faydasının olmadığı gibi bâtıl inanç olmaları sebebiyle dinen doğru da bulunmamıştır. Hz. Peygamber nazarlık kullanmayı menetmiş, bu gibi şeyleri asan kimselerin biatlarını kabul etmemişti (Nesâî, "Zînet", 17; İbn Mâce, "Tıb", 39). Çünkü Resûl-i Ekrem hastalıkların sebeplerinin bulunduğunu ve tedavi edilebileceğini belirtmiş, gerçek sebeplere tutunmayı tavsiye etmiştir. O'nun uygulamasında okuyarak tedavi, alternatif bir tıbbî tedavi değil, buna imkân bulunmadığında veya tıbbî tedavi sonuçsuz kaldığında başvurulacak yardımcı ve ilâve bir yöntem niteliğindedir.

Tedavisi yapılamadığı için çaresizlik içinde çırpınan veya maddî sebeplerle tıbben tedavi imkânı bulamayan insanların bu sıkıntılı durumunu fırsat bilip onlara nazarlık, muska takan, tütsü yapan ve böylece onların umutlarından çıkar sağlayan kimseler, âdeta bir insanlık suçu derecesinde ağır ve yüz kızartıcı bir suç işlemiş olmaktadırlar. Bu tür fırsatçıların dar gelirli ve dindar muhitlerde kolayca tutunabilmesi, biraz bu muhitlerdeki sefalet derecesindeki ekonomik sıkıntıyla, biraz da yeterli düzeyde dinî bilgisi bulunmayan kimselerin dinî değerlere bağlılığının çok kolay istismar edilebilmekte oluşuyla alâkalıdır. Böyle olunca devletin sağlık politikasını iyileştirip ihtiyaç sahiplerinin ücretsiz tedavisine ve sağlık sigortasının genelleşmesine, ayrıca insanların yeterince ve doğru şekilde dinî eğitimine imkân hazırlaması kaçınılmaz olmaktadır.

c) Organ Nakli

Hastalık ve tedavi konusunda kamuoyunun genel dinî telakkisini belki de en çok meşgul eden meselelerden birisi organ naklidir. Günümüzde organ nakli konusu, alternatifsiz bir tedavi yöntemi olması yüzünden tıp ilminin önemli bir uğraşısı olduğu gibi, organı veren ve alan iki tarafın da insan olması ve insan uzvu üzerinde tasarruf yapılmasını gerektirmesi sebebiyle konu din, hukuk ve ahlâkı da yakından ilgilendirmektedir. Burada sadece konunun dinî öğreti ve telakkiyi ilgilendiren kısmı üzerinde durulacaktır.

Kısa bir tarihçe vermek gerekirse, yaklaşık XVI. yüzyılda başlayan oto-organ nakli giderek geliştirilmiş, XIX. yüzyılda insandan insana doku ve organ nakline başlanmış, önceleri deri, damar, kas nakli şeklinde başlayan bu tedavi yöntemi giderek geliştirilerek kalp, karaciğer, böbrek, kemik iliği, kornea gibi hayatî organların nakli aşamasına gelinmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bunda da başarılı sonuçlar alınmaya başlanmıştır. Artık organ nakli günümüzde, diğer ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de binlerce ölümcül hasta için bir ışık ve yaşama ümidinin kaynağı durumundadır. Ancak, insandan insana organ nakli böylesine önemli bir tedavi yöntemi olmasının yanı sıra, bazı dinî ve hukukî sorunları da beraberinde getirmiş ve konu değişik çevrelerde farklı açılardan tartışılmaya başlanmıştır.

Organ naklinin İslâm'ın prensip ve amaçlarıyla ilişkisini kurarken konu iki ayrı açıdan ele alınabilir. Birincisi, organ naklinin itikadî (inanç esasları) ve uhrevî (âhiret hayatına ilişkin sonuçları) açıdan değerlendirilmesi. İkincisi de, organ naklinin İslâm hukukunun ilke ve gayeleri açısından incelenip câiz olup olmadığının araştırılması.

1. İtikadî ve Uhrevî Açıdan

Organ naklinin itikadî ve uhrevî açıdan değerlendirilmesi, bunun cismanî haşir inancıyla, organların sorumluluğu ve kıyamet günü şahitliği meselesiyle ve genel olarak dinî sorumluluk esaslarıyla bağdaşıp bağdaşmayacağı gibi tartışmaların açılmasını ve bu konularda belli bir sonuca varılmasını gerekli kılmaktadır.

Ehl-i sünnet bilginlerinin ve kelâmcıların çoğunluğu, âhirette haşrin cismanî olacağı, insanın ruh ve bedeniyle birlikte diriltilip böylece haşrolacağı, hesaba çekileceği, ceza veya ödüle muhatap olacağı görüşündedir. Kur'an âyetleri de bu görüşü doğrular mahiyettedir (bk. Tâhâ 20/55; el-Hac 22/5, 7; en-Nûr 24/20; Yâsîn 36/78-79; el-Kıyâme 75/3-4). Âhirette haşrın cismanî (bedenî) olacağı inancının, organ naklinin tereddütle karşılanmasında kısmen

de olsa etkisi vardır. Ancak konu yakından incelendiğinde organ naklinin cismanî haşirle doğrudan ilişkisi, daha doğrusu organ naklinin cismanî haşir inancını zedeleyen bir yönü bulunmadığı, nakledilecek organın tekrar asıl sahibine döneceği ifade edilebilir. Nitekim organların toprakta çürümesi, yanıp kül olması, hayvanlar tarafından parçalanıp yenmesi de onun tekrar asıl sahibinde haşrolunmasına engel değildir. Gerçekten Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Kıyâme 75/3-4) âhirette insanın bütün uzuvlarının en ince ayrıntıya kadar toplanacağı ifade edilir. Bu ve benzeri delillerden yola çıkan İslâm bilginleri de herkesin aslî parçalarının kendisiyle haşrolacağı görüşündedirler.

Takma organın yeni sahibinde sevap veya günah işleyen bir kişinin cüzünü oluşturması da tamamen bu yeni sahibiyle alâkalı bir meseledir. Çünkü sorumlulukta aslolan iradedir, sorumlusu da o organları kullanan şahıstır.

Kıyamet gününde organların şahitliği meselesine gelince, bu husustaki âyet ve hadisler organların âhirette lisân-ı hâl ile konuşacağı şeklinde anlaşılabileceği gibi, Allah'ın huzurunda insanın hiçbir mazeret ileri sürme ve yalan beyanda bulunma imkânının olmayacağı, her şeyin apaçık ortada olacağı anlamında da yorumlanabilir. Bu konudaki âyetler (en-Nûr 24/24; Fussılet 41/19, 21, 22) gerçek anlamında alınsa bile yine organ nakline engel bir delil teşkil etmez. Zira her şey Allah'ın bilgisi dahilindedir ve organlar her bir bedende bulundukları süre içinde olup bitene şahitlik edebilirler.

Konuya genel olarak dinî sorumluluk esasları açısından bakıldığında ise, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, duygu, düşünce, akıl, inanç gibi mânevî, ruhî özellikler, organların biyolojik yapısına bağlı olmadığından, organ nakliyle kişilik transferi olmamaktadır. Diğer taraftan, dikkatten uzak tutulmaması gereken bir husus, İslâm dininin, cinsi, milliyeti, rengi, dini, konumu ne olursa olsun her insana insan olarak baktığı ve eşit bir yaşama hakkı tanımış olduğudur. Şu halde organ veren kimsenin veya organ verilen şahsın fâsık yahut gayri müslim olması gibi şahsî durumlarından ötürü diğer tarafın dinen sorumlu olabileceğinin ileri sürülmesi de isabetli olmaz. İslâm tedaviye önem vermiş, her insana tedavi olmada eşit haklar tanımış, bir insana hayat vermeyi bütün insanlığa hayat verme mesabesinde görmüştür (el-Mâide 5/3). Buna göre, organ nakli açısından müslüman ile gayri müslim, dindar ile fâsık ayırımı yapılması doğru olmaz. Kaldı ki doğruya hidayet eden de, eceli takdir eden de Allah'tır. Sorumlulukta herkesin kendi hür iradesi esastır. Bu sebeple, müslüman veya dindar olmayana organ vermenin, onun günah işlemesine yardımcı olmak veya ömrünü uzatmak olarak değerlendirilmesi İslâm'ın bu konudaki genel esasları ile bağdaşmaz.

2. İslâm Hukuk Prensipleri Açısından

İslâm hukuku açısından organ naklinin hükmüne, câiz olup olmadığına gelince; çağımızda güncelleşen bu mesele hakkında gerek naslarda gerek klasik fıkıh kitaplarında açık bir ifadenin bulunmayacağı açıktır. Kur'an ve Sünnet gerekli gördüğü bazı konularda ayrıntılı hükümler koymakla beraber, genelde her hukukî olaya ayrıntıyla inmeyip, bütün devir ve dönemlerde ortaya çıkabilecek problemler için geçerli birtakım ilke ve ölçüler koymakla yetinmiştir. Bu, Kur'an ve Sünnet'in kıyamete kadar müslümanlar için kaynak ve ölçü olmasının tabii sonucudur. Klasik fıkıh kitapları da, Kur'an ve Sünnet ışığında kendi devirlerinin problemlerini çözmüş, müslümanlara günlük yaşayışları için kılavuzluk etmiş, onlara yardımcı olmuştur. Bu duruma göre, günümüzdeki organ naklinin hükmünü, nasların ve İslâm hukukçularının benzeri olaylar karşısında gösterdiği tavıra ve gözettiği gayeye bakarak kavramak mümkündür.

Kur'an'da (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/119, 145) ve hadislerde (*Müsned*, V, 96, 218; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 36) insan hayatını tehdit eden bir açlık ve zaruret halinde haram fiillerin mubah hale geleceği ve günahın kalkacağı bildirilmiştir. İslâm ölüye değer vermekle birlikte, insana ve hayata daha çok değer vermiş, hayatı korumayı dinin beş temel maksadından biri saymıştır.

İslâm hukukçuları da hayatı tehdit eden açlık zarureti karşısında kalan kimsenin ölü insan eti bile yiyebileceğini, tedavi maksadıyla haram ve necis şeyleri kullanabileceğini, kemik, diş, kan gibi insan parçalarıyla tedavi olabileceğini, yavruyu kurtarmak için ölen annenin karnının yarılabileceğini, yutulmuş mücevher gibi değerli bir malı çıkarmak için ölünün karnının açılabileceğini belirtmişlerdir. İslâm hukukçularının bu ve benzeri fetvaları günümüzdeki organ nakline bir hayli ışık tutmaktadır. Ancak bu gibi durumlarda belirtilen çözümleri benimsemeyen fakihler de vardır.

Çağdaş İslâm bilginleri ve fetva kuruluşları, ölüden (kadavra) tedavi maksadıyla organ alınmasına ve hastaya nakledilmesine, çeşitli gerekçelere istinaden cevaz vermişlerdir. Bu cümleden olarak, ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu daha önceki kararlarının yanı sıra 03.03. 1980 tarih ve 396/13 sayılı kararı ile, belli şartların bulunması halinde ölüden diriye organ naklinin câiz olduğuna fetva vermiştir. Aynı şekilde Küveyt Evkaf ve Din İşleri Başkanlığı'na bağlı Fetva Kurulu'nun 24. 12. 1979 tarih ve 132/79 sayılı, 14.09.1981 tarih ve 87/81 sayılı kararları ile, Suudi Arabistan'da faaliyet gösteren Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin

ve Mısır'daki Ezher Fetva Kurulu'nun kararları ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11.02.1988 tarih ve 4/1 sayılı kararı da bu yönde olup, bu kararda ölüden organ nakli belli şartlarla câiz görülmektedir. Çağdaş İslâm bilginlerinin büyük bir kısmı da ferdî olarak bu paralelde fetva vermiştir.

Yukarıda işaret edilen kurullar ve şahıslar, ölüden diriye organ naklinin câiz olabilmesi için şu şartların bulunması gerektiğini belirtirler:

1. Organ naklinde zaruretin bulunması,

2. Konunun uzmanlarında hastanın bu tedavi ile iyileşeceğine dair güçlü bir kanaatin oluşmuş bulunması,

3. Ölümünden önce kendisinin veya ölümünden sonra mirasçılarının onayının alınmış olması,

4.Tıbbî ve hukukî ölümün kesinleşmiş olması,

5. Organın bir ücret ve menfaat karşılığında verilmemiş olması,

6. Alıcının da buna razı olması.

Söz konusu kurullar ve bilginler, ölüden organ nakline fetva verirken genellikle, zaruret halinde haramı işlemeye, necis ve haramla tedavi olmaya ruhsat veren nasları ve bunlardan kaynaklanan fıkhî kuralları ve ictihadları delil olarak göstermektedirler. Ayrıca, zaruretteki kimsenin ölü insan etinden yiyebilmesi, deve idrarıyla tedavi olabilmesi, ipek ve altın kullanabilmesi, insan vücuduna ölünün kemiğinin veya dişinin takılabilmesi, cenini kurtarmak için ölü annesinin karnının yarılabilmesi, annenin hayatını kurtarabilmek için karnındaki ölmüş ceninin parçalanarak çıkarılabilmesi gibi ruhsat hükümlerini örnek göstererek bunların gerekçelerini esas almaktadırlar.

Ölüden organ naklini câiz görmeyen bazı çağdaş bilginler ise, insan ölüsünün saygınlığını ve dokunulmazlığını, *"Ölünün kemiğini kırmak, diri iken kemiğini kırmak gibidir"* meâlindeki hadisi (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 60; *el-Muvatta'*, "Cenâiz", 45), cismanî haşir ve organların şahitliği inancını, hilkati (aslî yaratılış) bozmanın câiz olmaması ilkesini gerekçe göstermektedir. Ancak bu görüşün ve dayanaklarının, İslâm'ın yukarıda zikredilen ilke ve gayeleri karşısında daha zayıf kaldığı açıktır.

Diriden diriye organ naklinin hükmüne gelince; bazı çağdaş İslâm bilginleri ve fetva kurulları belli şartlarla buna da cevaz vermişlerdir. Bu cümleden olarak Küveyt Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı'na bağlı Küveyt Fetva Kurulu'nun 24.12.1979 tarih ve 132/79 sayılı kararında Suudi Arabistan'daki

Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 19-28 Ocak 1985 tarihinde Mekke'de düzenlenen VIII. Dönem Toplantısı'nda alınan kararlarda ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11.02.1988 tarih ve 4/1 sayılı 20.03.1990 tarih ve 6/5-8 sayılı kararlarında diriden diriye organ nakli, belli şartlarla câiz görülmüştür. Bunun cevazı için ileri sürülen şartlar ise şunlardır:

1. Zaruretin bulunması,

2. Vericinin izin ve rızâsının bulunması,

3. Organın alınmasının, vericinin hayatını ve sağlığını bozmayacak olması ve bu durumun tıbbî raporla belgelendirilmesi,

4. Konunun uzmanlarında operasyon ve tedavinin başarılı olacağına dair güçlü bir kanaat oluşmuş bulunması,

5. Yeterli tıbbî ve teknik şartların bulunması,

6. Organ vermenin ücret veya belli bir menfaat karşılığı olmaması.

Bu fetvanın dinî dayanağı olarak yukarıda zikredilen deliller, özellikle *"Kim bir insana hayat verirse, bütün insanlara hayat vermiş gibidir"* (el-Mâide 5/32) ve *"İyilik ve takvâ üzere yardımlaşınız"* (el-Mâide 5/2) meâlindeki âyetler ile yardımlaşmayı, dayanışmayı, fedakârlığı, zararı önleyip faydalıyı hâkim kılmayı emir ve tavsiye eden hadisler gösterilmektedir.

Diriden diriye organ naklini câiz görmeyen çağdaş İslâm bilginlerinin sayısı, ölüden organ nakli konusundakine göre biraz daha fazladır. Bu görüşün sahipleri gerekçe olarak da, insanın kendi organlarına mâlik olmadığını ve onlar üzerinde tasarruf yapma hakkının bulunmadığını, insanın saygıdeğer ve dokunulmaz olduğunu, organ naklinin hilkati (aslî yaratılış) değiştirdiğini, iki taraf için de denk bir tehlike teşkil ettiğinden bunun zararın zararla giderilmesi kabilinden olduğunu ileri sürmektedirler.

Ancak, diriden alınan her organ ve dokunun aynı sonucu doğurmadığı ve aynı derecede hayati tehlike, sağlık bozukluğu veya görünüm çirkinliği meydana getirmediği açıktır. Vericiyi riske sokmadığı, sağlığını veya görünümünü bozmadığı takdirde, tıbbî verileri esas almak ve organ nakline -zarureten başvurulan alternatifsiz bir tedavi yöntemi olduğu sürece- olumlu bakmak, herhalde İslâmî prensiplerle ve dinî hükümlerin amaçlarıyla daha uyumlu bir tavır olacaktır.

Öte yandan, kişiye kendi vücudundan organ veya doku nakli meselesi önemli tereddütlere yol açmamış; İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olan

İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11.02.1988 tarih ve 4/1 sayılı kararında, sağladığı yarar, getireceği zarardan fazla olmak, biyolojik veya psikolojik açıdan kişiyi sıkıntıya sokan bir kusur veya rahatsızlığın giderilmesi amacına yönelik bulunmak şartıyla bu tür tıbbî operasyonların câiz olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık aynı kararda, kişinin hayatiyetine son veren, yine hayatiyetine son vermese de vücudun temel fonksiyonlarından birini tamamen sona erdiren organ yahut organların alınması yoluyla diriden diriye organ naklinin câiz olmadığı vurgulanmıştır.

Hayatı, ölümü ve ölüm ötesini tabii birer hadise ve kademe olarak tanıtıp anlamlı hale getiren İslâm dininin dünyada insanların fert ve toplum olarak sağlık, huzur ve güven içinde yaşamasına önem verdiği, bunu sağlayıcı tedbirlerin bir kısmını emrettiği, bir kısmını da insanların çaba ve inisiyatiflerine bırakıp ilke olarak teşvik ettiği bilinmektedir. Böyle olunca müslüman toplumların, yeni bir tedavi yöntemi olan organ nakli konusunda başlangıçta mütereddit davranması, hatta toplumsal refleksle karşı bir tavır sergilemesi ve bu konuda birtakım dinî gerekçeler üretmesi mâkul karşılanabilir. Bu tarz bir direnç, geleneksel toplumların her bir yenilik karşısında dağılıp parçalanmasını önleyici ve toplumsal yapıyı koruyucu bir sigorta işlevi de görmektedir. Ancak, organ naklinin artık alternatifsiz bir tedavi yöntemi olarak insanları hayata döndürdüğü görüldükten sonra bu tereddütlerin ve çekimser tavrın terkedilmesi, hatta bu yönde ciddi adımların atılması, kamuoyu oluşturulması ve bunu sağlayacak kurumların kurulması gerekir. İnsan hayatına çok değer veren bir dinin mensubu olan müslümanların bu konuda dünyaya öncülük ve örneklik etmesi bile beklenir.

F) Hayvanlar

Hayvanlarla ilgili dinî hükümlerin önemli bir bölümü etlerinin yenip yenmeyeceği, kesimi ve avlanma usulüyle ilgili olup bu konu daha önce ele alınmıştı. Ancak hayvanların günlük hayatımızda önemli bir yer işgal ettiği, dünyayı âdeta onlarla paylaştığımız, bu sebeple hayvanlara karşı da bazı sorumluluklarımızın olduğu bir gerçektir. İlk dönemlerden itibaren fıkıh kültüründe hayvanlara karşı şefkatli davranma, hayvanların evde bakım ve beslenmesi, köpek ve kuş besleme gibi konuların ele alınıp tartışıldığı görülür. Teknolojinin ve şehirleşmenin tabiat ve hayvanlar aleyhine sonuçlanacak şekilde gelişip birçok hayvan türünün hızla tükendiği, çevre bilincinin yeterince gelişmediği günümüzde konu ayrı bir önem kazanmıştır.

a) Hayvan Hakları

Allah Teâlâ, diğer yeryüzü nimetleri gibi hayvanları da insanın hizmetine vermiş, onlardan çeşitli şekillerde faydalanmayı helâl kılmış, buna karşılık da yeryüzündeki bütün mahlûkata karşı adaletli ve ölçülü davranmayı, hayvanlara merhamet ve şefkat gösterilmesini emretmiştir. Hz. Peygamber de, *"Merhamet edene Allah da merhamet eder; siz yerdekine merhamet edin ki gökteki de size merhamet etsin"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 58) buyurmuş, günahkâr bir kişinin çok susamış bir köpeğe zor şartlar altında su temin ettiği için Allah tarafından bağışlandığını (Buhârî, "Şirb", 9; "Mezâlim", 23), bir kediyi hapsederek açlıktan ve susuzluktan ölmesine yol açan bir kadının da bu yüzden cehennemlik olduğunu (Müslim, "Selâm", 151-152; "Tevbe", 25) bildirmiştir. Yine Resûl-i Ekrem, hayvanlara şefkatle davranılmasını emretmiş (Müslim, "Birr", 79; Ebû Dâvûd, "Edeb", 10), hayvanlarını aç bırakan ve onlara eziyet eden kimseleri ayrı ayrı uyarmış (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44), hatta sağma esnasında memelerinin incinmemesi ve çizilmemesi için sağım işini yapan kimselerin tırnaklarını kesmelerini istemiştir (Kettânî, *et-Terâtîb*, II, 369). Ayrıca Hz. Peygamber'in, yavruları alındığı için ıstırap içinde kanat çırpan bir kuşu görünce bunu yapanları uyardığını ve yavrularının geri verilmesini emrettiğini (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112), canlı hayvanın atış hedefi yapılmasını yasakladığını, başkalarınınki ile karışmaması gibi düşüncelerle hayvanların damgalanmasını, hayvanlar arasında dövüş ve güreş tertip edilmesini, zevk için avlanılmasını, hatta hayvanlara kötü söz söylenmesini değişik üslûplarla yasaklayıp kınadığını (Buhârî, "Zebâih", 25; Müslim, "Birr", 80; "Libâs", 106-112; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Nesâî, "Edâhî", 42) biliyoruz.

Gerek bu konudaki âyet ve hadisler, gerekse İslâm'ın telkin ettiği genel ahlâkî ilkeler ve davranış bilinci sebebiyledir ki, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren uygulamada ve literatürde, hayvanlara iyi davranılması, onlara eziyet edilmemesi, aç ve susuz bırakılmaması, güçlerinin üzerinde yük taşıtılmaması, eğlence için dövüştürülmemesi, yavrularının alınmaması gibi hayvan haklarını korumaya yönelik bir dizi emir ve tâlimatın verildiği, bazı idarî tedbirlerin alındığı, aksine davrananların uyarıldığı veya cezalandırıldığı bilinmektedir. Özellikle Osmanlılar döneminde sahipsiz hayvanların bakım ve korunmasının devlet tarafından sağlandığı, bu amaçla vakıflar kurulduğu da burada hatırlanabilir. Hayvan haklarının korunmasında genelde emir bi'l-ma'rûf çerçevesinde toplumsal sağduyunun payı bulunduğu gibi ileri dönemlerde muhtesipler de bu konuda özel bir görev üstlenmişlerdir.

İslâm'ın insana yüklediği sorumluluk ve davranış bilinci, dinî eğitim ve görgü, onun hayvanlara ve bütün mahlûkata karşı dengeli, merhametli ve adaletli davranmasını gerektirir. Günümüzde ölçüsüz avlanma ve tüketimin tabii dengeyi altüst ettiği, birçok hayvan türünün yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı, boğa, deve ve horoz güreşlerinin eğlence aracı olduğu, hayvanların tabii ortamlarından alınıp daracık kafeslere hapsedilerek seyirlik hale getirildiği gibi örnekler göz önüne alınırsa, İslâm'ın telkin ettiği bu şefkat ve merhamet ortamına hayvan hakları açısından da ihtiyaç vardır.

b) Hayvan Besleme

Hz. Peygamber döneminde bazı sahâbîlerin evlerinde kanarya veya serçe cinsinden kuş beslediği bilinmektedir (Buhârî, "Edeb", 81, 112; Müslim, "Edeb", 30). Yine Resûl-i Ekrem'in evinde vahşî hayvan beslediği, yalnızlıktan yakınan bir sahâbîye de güvercin veya horoz beslemesini tavsiye ettiği rivayet edilir (*Müsned*, VI, 112; Heysemî, IV, 67). Fakihler bu rivayetlerden hareketle, eziyet etmemek, aç ve susuz bırakmamak kaydıyla kafeste kuş beslenmesini câiz görmüşlerdir. Ayrıca o dönemde evlerde kedi beslendiği de bilinmektedir. Bu sebeple, köpek ve domuz gibi hakkında özel bir yasak bulunmadıkça ve yukarıda temas edilen hayvan hakları ihlâl edilmediği, çevre için rahatsızlık ve kirlilik teşkil etmediği sürece evde hayvan beslemenin kural olarak câiz sayıldığı anlaşılmaktadır.

c) Köpek

Köpek, gerek evcilliği ve sıcak kanlılığı, gerekse bazı özel kabiliyetleri sebebiyle insanoğlunun yeryüzünde en çok yararlandığı hayvanlar arasında yer alır. Ancak dinî literatürde, insanla olan yakın ilişkisi sebebiyle köpeğin beslenmesi, kullanılması, artığı ve salyasının dinî hükmü, köpeğin verdiği zararlardan sorumluluk gibi konular ayrı ayrı ele alınmış, bu konuda bir kısmı Kur'an ve Sünnet'ten, çoğu da İslâm bilginlerinin yorum, kültür ve tecrübelerinden kaynaklanan birtakım hüküm ve görüşler ortaya konmuştur. Bu hükümlerden bir kısmına, hayvanların etinin yenip yenmemesi ve avlanma konuları ele alınırken temas edilmişti.

Kur'an'da bütün iyi ve temiz şeylerin helâl kılındığı ifade edildikten sonra eğitilmiş avcı hayvanlar kullanılarak yakalanan avların helâl olduğuna temas edilmekte (el-Mâide 5/4), İslâm bilginleri de köpeğin avcı hayvan olarak kullanılmasının câiz olduğunda görüş birliği içinde bulunmaktadırlar. Ancak bunun için, köpeğin avlanma konusunda eğitilmiş olması, avlanması

kastıyla salıverilmesi, tutmuş olduğu avı ondan yemeksizin sahibine getirmiş ve avı boğarak değil de yaralayarak öldürmüş olması gibi şartların arandığını daha önce görmüştük.

İslâm bilginleri, avlanmanın yanı sıra ihtiyaç duyulan diğer alanlarda kullanılmak üzere köpek beslenmesinin câiz olduğu, ihtiyaç olmadığı halde evde köpek beslenmesinin ise doğru olmadığı görüşündedirler. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber ziraat veya hayvancılık faaliyeti ya da ev bekletme veya av gibi bir sebep olmaksızın köpek besleyen kimsenin sevabından hergün bir miktar eksileceğini bildirmiş (Buhârî, "Hars", 3; "Zebâih", 6), içinde köpek bulunan eve meleklerin girmeyeceğini ifade etmiştir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 7,17; Müslim, "Libâs", 81-84). Bu hadislerden hareketle, başta Şâfiîler olmak üzere bazı fakihler, ihtiyaç yokken evde köpek beslemenin haram olduğu görüşüne sahip olmuşlardır. İslâm bilginlerinin çoğunluğu köpeğin artığının necis olduğu, yaladığı kabın da yedi defa, Ebû Hanîfe ise üç defa yıkanması gerektiği görüşündedir. Bu görüşlerle bağlantılı olarak köpeğin satışının ve bu satıştan elde edilen paradan yararlanmanın câiz olup olmadığı da tartışılmıştır. Hanefîler ve bir grup İslâm bilgini, kendisinden yararlanılması şer'an serbest olan köpeğin alım satımını ve satışından elde edilecek paradan istifadeyi câiz görürler.

İslâm hukuk doktrininde, hayvanların kendiliğinden verdiği zararların tazmini gerektirmediği ilke olarak benimsenmişse de, saldırgan köpeklerin başkalarına zarar ve ziyan vermemesi için, sahiplerinin gerekli önlemleri almasının gerektiği açıktır. Bu hayvanların ısırması, saldırması sonucu meydana gelen zararlardan, kusur ve ihmallerinin bulunması oranınca sahipleri sorumlu tutulurlar.

İslâm dini çevreyi, tabii güzellikleri korumayı, hayvanlar da dahil bütün canlılara karşı sevgi ve merhametle davranmayı emretmiş, hayvanların boş yere öldürülmesini yasaklamış, ancak insan sağlığına, temizliğe ve koruyucu hekimliğe de ayrı bir önem vermiştir. Köpeğin ihtiyaç halinde beslenmesine müsaade edilmesi, fakat ev içinde süs köpeği olarak beslenmesinin hoş karşılanmaması bu anlayışın sonucudur. Müslümanların kültür tarihinde, geliri aç kalan hayvanları doyurmaya tahsis edilmiş vakıf örnekleri vardır. Fakat bugün insan ilişkilerinin, aile içi ve akrabalar arası bağların oldukça zayıflayıp ferdiyetçi, maddeci ve bencil bir yaşama tarzının hâkim olduğu Batı toplumlarında ve bu yaşam tarzının etkisi veya özentisi içinde olan bazı müslüman kesimlerde, böyle bir amaçla değil, evde süs ve eğlence olarak köpek besleme âdeti hızla yaygınlaşmaktadır. Köpek sevgisi ve köpek

üzerinde odaklaşan ilgi bir bakıma, insanların diğer acımasızlıklarını, bencillik ve sevgisizliklerini örten veya gölgeleyen ve kişilere sınıfsal ve kültürel avantaj sağlayan sembolik bir davranış halini almıştır. Doğal çevreden ve tabii-insanî ihtiyaçlardan uzak bir şehirleşme, bireyselleşme ve kimsesizleşme de bu tür kötü âdetlerin bilinçsiz bir şekilde yayılmasını hızlandırıcı bir ortam oluşturmaktadır. İlk bakışta hayvan sevgisinin bir uzantısı gibi algılanabilecek bu âdet, esasında gerek insan sağlığı gerek ev içi ve çevre temizliği gerekse maddî imkânların israf edilmesi açısından önemli sakıncalar taşıdığı gibi, insanın sevgi ve ilgisini yanlış noktalarda yoğunlaştırarak insan ilişkilerinin de zaafa uğratmaktadır. Köpeğin, kuduz hastalığına yakalanma ve onu bulaştırma açısından hayvanlar arasında ilk sırayı işgal ettiği, tüyü, salyası ve pisliğiyle de birçok hastalığın yayılmasında etkin rol oynadığı göz önünde bulundurulunca, İslâm'ın ihtiyaç olmaksızın zevk ve süs için evde köpek beslemeyi yasaklamasının, köpeğin salya ve artığının necis olduğunu bildirmesinin hikmeti daha iyi anlaşılmaktadır.

d) Sunî Tohumlama

Son yüzyıl içinde bilim ve teknolojide alınan mesafeler, özellikle gen mühendisliği, veterinerlik ve tıp bilimlerindeki hızlı gelişmeler hayvan ve insanların tabii yollar dışında, birtakım hâricî bilimsel müdahalelerle döllendirilmeleri imkânını gündeme getirmiş, buna paralel olarak da belli bir talep ve pazar oluşmuştur. Bu bağlamda sunî ilkāh yani yapay döllenme, erkeğin spermiyle kadının yumurtasının tabii birleşme dışı yollarla döllendirilmesi yöntemini ifade etmektedir. Erkek ve kadının sunî yollarla döllendirilmesi "tüp bebek" başlığı altında daha önce ele alınmış olduğundan burada, sunî tohumlama tabiriyle, örfteki kullanıma da uygun şekilde, erkek ve dişi hayvanın sunî yollarla döllendirilmesi ifade edilecek ve bu konu hakkında açıklama yapılacaktır.

Cinsel yasak, mahremiyet ve ayıp gibi kavram ve değerler sadece insana özgü olduğundan, hayvanların gerek kolayca döllenmesini gerekse nesillerinin ıslahını temin maksadıyla sunî tohumlama yöntemine başvurulması kural olarak câiz görülür. Fıkıh kültüründe bu konudaki tartışma, ücretli tohumlama ve ücret ödemenin gebelik şartına bağlanması durumlarıdır.

Hz. Peygamber'in, tohumluk erkek hayvanın dişiye aşması karşılığında para alınmasını yasakladığı yönündeki hadislere (Buhârî, "İcâre", 21; Müslim, "Müsâkāt", 3; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 42), İslâm hukukçularınca farklı açıklamalar getirilmişse de bu konuda vârit olan hadisleri, Resûlullah'ın

akidlerin garar içermemesine ve gerçekleşmesi kesin olmayan sonuçlara bağlanmamasına verdiği önemin bir uzantısı olarak görmek de mümkündür. Bu sebepledir ki, başta İmam Mâlik olmak üzere birçok fakih, erkek hayvanın dişi hayvana ücret karşılığı çekilmesini veya bu sebeple ücret ödenmesini câiz görmekte, fakat akdin hayvanın gebe kalması şartına bağlanmasını ise câiz görmemektedir.

Ücretli ve şartlı sunî tohumlama konusuyla ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe yer alan tartışmalardan hareketle, sunî tohumlama için ücret talep edilmesi ve ödenmesinin câiz olduğu, ancak akdin veya ücretin hayvanın gebe kalması şartına bağlanmasının doğru ve geçerli olmaması gerektiği söylenebilir. Bu işin profesyonellik çerçevesinde icrası ve bilimsel verilere göre gebe bırakma ihtimalinin çok kuvvetli olmasına binaen, ücret ödeyen tarafın hakkını koruyucu bazı önlemlerin alınması da hakkaniyete aykırı olmaz.

IX. ŞAHIS ve MAL ALEYHİNE İŞLENEN TEMEL SUÇLAR

İslâm dininde ve fıkıh kültüründeki haram ve helâl, câiz ve câiz değil kavramlarının, hayvanların etinin yenip yenmemesinden sunî tohumlamaya kadar birçok yönü ve açılımı bulunmaktadır. Buraya kadar ele alınan konuların bir yönüyle toplumsal hayatı, ağırlıklı olarak da bireysel tercih ve davranışları ilgilendirdiği söylenebilir. Halbuki İslâm dininin fert ve toplum hayatını bir bütün olarak ele aldığını, bunun için de her iki alana ilişkin emir ve tavsiyelerinin bulunduğu biliyoruz. Çünkü ferdin mutluluğu huzurlu, güvenli ve düzenli bir toplumsal hayat içinde mümkün olduğu gibi, toplumda kamu ve hukuk düzeninin sağlanabilmesinin yolu da insan unsurunun yetişkinliğinden gelmektedir. Bu itibarla dinin fert ve toplum hayatına ilişkin emredici ve düzenleyici hükümlerinden önemli bir kısmı da sosyal ve siyasal hayatı, toplumdaki ticarî ve hukukî ilişkileri, insanlar arası münasebetleri sağlıklı, güvenli ve huzurlu bir zemine oturtmaya mâtuftur. İleri bölümlerde İslâm dini ve müslüman toplumların geleneği açısından sosyal ve siyasal hayat, toplumdaki hukukî ve ticarî ilişkiler ve ahlâkî değerler ele alınacaktır. Burada ise haram ve helâllerin daha çok toplumsal hayata dönük bir vechesi olan, şahıs ve mal aleyhinde işlenen ve din tarafından da yasaklanan temel suçlar konusuna, ceza hukuku açısından değil de dinî ahkâm açısından temas edilecektir.

A) Öldürme

İslâm dini, insanı yaratılanların en değerlisi ve üstünü, insan hayatının korunmasını da dinin temel amaçlarından biri saymıştır. Kur'an'da haksız

yere bir cana kıyanın bütün insanları öldürmüş gibi ağır bir suç işlediği, bir insanın hayatını kurtarmanın da bütün insanlara hayat verme gibi yüce ve değerli bir davranış olduğu ifade edilir (el-Mâide 5/32). Bunun için de İslâm'da adam öldürme (cinayet) büyük günahlardan birini teşkil eder. Haksız yere ve kasten mümin bir kimseyi öldürenin, -yakınlarının talebine bağlı olarak- dünyada kısasen öldürüleceği (el-Bakara 2/178; el-İsrâ 17/33), âhirette de ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı, Allah'ın gazap ve lânetine uğrayacağı bildirilmiştir (en-Nisâ 4/93).

Vedâ haccında Hz. Peygamber bütün müslümanlara hitaben, *"Bu gün, bu ay ve bu belde nasıl kutsal ve masûn ise, canlarınız, mallarınız ve ırzlarınız da öylesine masûndur (toplumun sorumluluğu ve hukukun güvencesi altındadır)"* buyurarak (Buhârî, "İlim", 37, "Hac", 132, Müslim, "Hac", 147), insanın yaşama hakkının dokunulmazlığını belirtmiştir. Bir başka hadiste de *"Yedi helâk edici şeyden sakınınız. Bunlardan biri de, haklı durumlar müstesna, Allah'ın haram kıldığı bir cana kıymaktır"* buyurmuştur (Buhârî, "Vesâyâ", 23; "Tıb", 48; "Hudûd", 44; Müslim, "Îmân", 144; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 10).

Bir hadiste ölüm cezası sınırlandırılmış, sadece üç suçlu için ölüm cezasının verilebileceği belirtilmiştir. Bunlar da irtidad, evlinin zinası ve kasten adam öldürmedir (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1). Hz. Peygamber'in bu açıklaması, insan hayatını korumanın dinde ne kadar önemli görüldüğünü ifade etmesi yönüyle dikkat çekicidir. Bu yüzdendir ki, İslâm hukukçuları arasında, bu ağır suçlardan birini işlemediği sürece eşkıyaya, suçlu ve isyankâra, hilekâr ve hırsıza ölüm cezasının uygulanmasının doğru olmayacağı, devlet başkanına veya kanun koyucuya bu yönde bir takdir hakkı vermenin yanlış olacağı görüşü ağırlık kazanmıştır. İnsan hayatının dokunulmazlığı böyle bir sınırlamayı gerekli kılmaktadır. İslâm'ın kasten adam öldüren kimseye kısas cezasını öngörmesi de yine insan hayatına verdiği değerle açıklanır.

İslâm dininde, savaş halinde bile müslüman savaşçıların düşmanı öldürme hakkı çok sınırlı tutulmuş, kadın, çocuk, din adamı, yaşlı kimseler gibi savaşa bilfiil katılmayanların öldürülmesi yasaklanmış, savaş esirlerinin yaşama hakkı korunmuştur. Fiilî savaş durumu veya bir cezanın infazı, meşrû müdafaa gibi hukuka uygunluk hallerinin bu yasak dışında kaldığı açıktır. Zina suçu işlerken yakalanan suçlunun veya bir cinayet işleyen kimsenin suç mağdurlarınca öldürülmesi değil, suçlunun devlet eliyle, objektif ve âdil yargılama sonucu cezalandırılması ilkesi benimsenmiştir. Bütün bunlar insan hayatına verilen değerin bir başka açıdan ifadesidir.

İslâm'ın gerek dinî ve ahlâkî zeminde gerekse hukuk düzeni planında aldığı tedbirlere rağmen bir kimsenin suç işlediği sabit olmuşsa, o takdirde hem suçlunun cezalandırılması, hem suç mağdurunun haklarının korunması, hem de toplum vicdanının tatmin edilip suçun tekrar işlenmesinin önlenmesine yönelik bir cezalandırma öngörülerek hak ve hakkaniyete dayalı bir ceza adaleti benimsenmiştir. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak, kasten öldürmelerde, öldürülen kimsenin yakınlarının da istemesi şartıyla, katilin kısasen öldürülmesi esastır (el-Bakara 2/178-179; el-Mâide 5/45). Kısas istenmez veya mümkün olmazsa ölenin kan bedeli demek olan diyet ödenir. Hataen öldürmelerde de kural olarak ölenin mirasçılarına diyet ödemesi yapılır (en-Nisâ 4/92). Hataen öldürmelerde suçlunun kefâret ödemekle yükümlü tutulması ise, bir yönüyle toplum yararını, bir yönüyle de nefis terbiyesini sağlamayı amaçlar. Yakınını öldüren kimsenin ek bir cezaî müeyyide olarak o şahsın mirasından mahrum edilmesi, mirasa konma amacıyla cinayet işlenmesini başlangıçta önlemeyi hedef almaktadır.

Kasten adam öldüren kimse dinen âsi ve fâsık sayılır. İslâm âlimleri katilin tövbesinin, Allah'ın dilemesine bağlı olarak, kabul edilebileceğini ifade ederken, suçun günah ve ağırlığından ziyade katile, şayet kısasen öldürülmemişse kendini ıslah edip o andan itibaren iyi bir insan olma şansını vermeyi göz önünde bulundurmuşlardır. Katilin Allah katındaki konum ve âkıbeti ise, günahların bağışlanmasına ilişkin âyetlerin genel ifadesinden anlaşıldığına göre (en-Nisâ 4/48, 116; ez-Zümer 39/53), tamamıyla Allah'ın dilemesine ve bağışlamasına kalmış bir konudur.

B) Kan Davası

Aile veya yakın çevreden biri öldürüldüğünde, katile veya yakınlarına karşı, ölenin yakınlarınca öç alma duygusuyla ve misilleme şeklinde karşılıklı cinayetlerin sürdürülmesinin genel adı olan **kan davası**, kamu düzen ve güvenliğinin tam sağlanamadığı geleneksel toplumlarda, bir de cezalandırma adaletinin yeterince işlemediği ve tatminkâr olmadığı toplumlarda sıkça karşılaşılan bir olgudur. Hatta akrabalık ve soy bağlarının güçlü olduğu, buna ilâveten, suçluyu gerektiği şekilde cezalandırıcı kamu otoritesinin veya yasal düzenlemelerin bulunmadığı toplumlarda kan davası, sosyal bir olgu olmanın ötesinde ahlâkî bir ödev olarak da görülür.

Kan davası, İslâm öncesi Arap toplumunda da çok yaygındı. Aile veya kabile üyelerinden biri öldürüldüğünde onun kanının yerde bırakılmaması, öcünün alınması sosyal ve ahlâkî bir değer taşıyor, şerefli ve onurlu bir görev

sayılıyordu. Bu yüzden de, bu ve benzeri toplumlarda kan davasının şahsî intikam çerçevesini ve aile sınırlarını aşarak kabileler arası bir düşmanlığa dönüştüğü ve iki taraf için de ağır kayıplara yol açan kabile ve bölgeler arası savaşlara neden olduğu sıkça görülürdü.

İslâm dini, adam öldürme ve yaralama suçlarının kasten işlenmesi halinde ölenin yakınına veya suç mağduruna kısas yahut kan bedeli ve sakatlık tazminatı, hata ile işlenmesi halinde de sadece diyet isteme hakkı tanımıştır. Öte yandan suçu belirlemeyi, suçluyu yargılamayı ve cezalandırmayı devlet tekeline almış, bu konuda âdil, objektif ve tarafsız yargılama ilkeleri getirmiş, suçta ve cezada kanunîlik, eşitlik ve objektiflik ilkelerini sıkı sıkıya korumuştur. Bu önemli gelişmeler, hem suç mağdurunun hakkını koruyucu, suçluyu âdil ve yeterli şekilde cezalandırıcı hem de mâşerî vicdanı tatmin edici bir ceza adaletini getirdiğinden, İslâm toplumlarında kan davalarının önlenmesinde de etkin derecede rol oynamıştır. Kasten işlenen cinayetlerde suçluya uygulanacak bedenî veya malî cezayı belirlemede, ölenin yakınlarına veya müessir fiil sonucu sakat kalan kimse olarak tanımlanabilecek suç mağduruna, seçim veya söz hakkı tanınmasının da bu olumlu sonuçta önemli payı olmuştur.

Batı hukukunda insan hayatına ve sağlığına karşı işlenen suçlar tamamıyla kamu düzenini ihlâl ve kamu davası mahiyetinde görüldüğü, suçlunun cezalandırılması veya affedilmesi konusunda tek yetkili merci olarak devlet tanındığı, suç mağduruna bu konuda herhangi bir söz hakkı tanınmadığı için, cinayetlerde suç mağdurlarının hakkı büyük ölçüde ihlâl edilmeye başlanmıştır. Halbuki bir cinayette, öncelikli olarak mağdur olan, maddeten ve mânen yıkıma uğrayan, öldürülen kimsenin yakınlarıdır. "Ateş düştüğü yeri yakar" atasözümüz bu gerçeği vurgulayıcı niteliktedir. Ölenin yakınları için hukukun tanıdığı tazminat hakkı ise çok sınırlı kalmakta, hele suçlunun birkaç yıl hapis cezasıyla cezalandırılması veya rastgele çıkacak bir af kanunuyla affedilmesi halinde, alınacak tazminat da anlamını yitirmektedir. Bu durum haliyle kişileri, devletin ve kanunun vermediği cezayı şahsen verme ve suçludan şahsen intikam alma gibi bir yanlışlığa sevketmektedir. Suç mağduru, şahsen intikam almakla kendini hem savcı hem hâkim hem de infazcı yerine koymakta, böyle bir durum da bir yandan hukuk düzeninin ihlâline ve maksadı aşan ölçüsüz tepkilere, diğer yandan sonu gelmez karşı cinayetlerin başlamasına ve suçsuz kimselerin haksız yere öldürülmesine yol açmaktadır. Halbuki hukuk güvenliğinin lüzum ve önemini benimseyen her hukuk düzeninde suçlunun âdil, objektif ve tarafsız delil ve ölçülere göre devlet tarafından yargılanması esastır.

İslâm dininin ilke ve hükümleri, hiçbir kan davasını haklı görmez. Ancak toplumda kan davasının önlenmesi için, halkın eğitilmesi, hukuk düzenine, devletin kanunlarına ve tarafsız mahkemelere güvenmesi ne kadar gerekli ise, devletin ve kanun koyucunun da cinayetleri suç mağdurunu ve mâşerî vicdanı tatmin edici ölçüde cezalandırması, bu konuda suç mağdurlarının haklarını gözeten âdil ve hakkaniyeti gözeten bir yargılama ve cezalandırma politikası izlemesi de o kadar önemlidir.

C) İntihar

Yaratılanlar arasında şerefli bir yere sahip olan insanın yaşama hakkı da, Allah tarafından lutfedilmiş en temel haktır. Dünyaya yaratanını tanıma ve O'nun gösterdiği çizgide hayatını sürdürme amacıyla gönderilen insanın, dünyaya gelmesi de dünyadan ayrılması da elinde ve yetkisinde olmayıp bu durum ilâhî iradenin ve düzenin bir parçasını teşkil eder. İnsanın elinde olan, yaşadığı sürece yaratanını tanıma ve O'na kulluk etme ve böylece O'nun katındaki değerini artırmadır.

İslâm düşüncesine göre temel haklar, kişilerin özleri itibariyle sahip olduğu ve üzerinde her türlü tasarruf yetkilerinin bulunduğu haklar olmayıp, Allah'ın insanlara bahşettiği ve belli kayıt ve şartlarla kullanımını insana devrettiği birer emanet hükmündedir. Yaşama hakkı da böyledir. İslâm inancı rengi, ırkı ve sosyal konumu ne olursa olsun her insanın hayatını dokunulmaz bir değer olarak kabul edip insan hayatına yönelik her türlü saldırı ve tehlikeyi en etkili şekilde önlemeye çalışır. Savaş, adam öldürme, isyan ve ihtilâl, evlinin zinası gibi toplumsal düzeni kökünden sarsacak olumsuz gelişmeler olmadığı sürece insanların yaşama hakkına müdahaleyi doğru bulmaz. İslâm'da inançsızlığın (küfür) tek başına savaş ve ölüm sebebi sayılmaması da bu anlayışın sonucudur. Bu nedenledir ki İslâm, kişilere yaşama haklarını kendi elleriyle yok etme demek olan intihar hakkını da vermemiş, bunu büyük günahlar arasında saymış, inancı ve ameli ne olursa olsun bu kimselerin sırf intihar etmiş olması sebebiyle âhirette büyük bir cezaya çarptırılacağını bildirmiştir.

Kur'an'da bir kimseye hayat vermenin âdeta bütün insanlara hayat verme gibi yüce bir davranış, bir cana kıymanın da âdeta bütün insanları öldürme gibi ağır bir suç ve günah olduğu belirtilir (el-Mâide 5/32). Âyetin bu ifadesine hangi sebeple olursa olsun intihar etmek isteyenler de dahil görünmektedir. Hz. Peygamber de konuyla ilgili olarak uçurumdan atlayarak, zehir içerek veya öldürücü bir aletle kendini öldüren kimsenin cehenneme

gireceğini ve sürekli olarak orada kalacağını buyurarak (Buhârî, "Tıb", 56) birkaç örnek üzerinde intiharın büyük günah olduğuna ve acı sonuçlarına dikkat çekmiştir. Çünkü sıkıntılara göğüs germek, acıya ve kedere karşı sabır göstermek, şartlar ne derece kötü olursa olsun Allah'a olan inanç ve güveni yitirmemek müslümanın temel karakteri ve ilkesi olmalıdır. Üstelik bu yolda gösterilen sabır ve mücadelenin Allah katında büyük bir ecri ve değeri vardır. Kur'an'da hayatta karşılaşılan sıkıntı ve problemlerin birer sınav aracı olduğu, bunlara karşı sabır ve metanet gösterildiğinde iyi müslüman olunacağı sıkça hatırlatılır (el-Bakara 2/155,177; el-Hac 22/35). Öte yandan Allah'ın belli bir amaç doğrultusunda kullanması için insana verdiği yaşama hakkına insanın müdahale etmeye ve bu konuda kendini yetkili görmeye hakkı olmadığı gibi, büyük bir nankörlük olarak da değerlendirilir.

Bütün bu gerekçeler sebebiyle İslâm bilginleri intiharı büyük günahlar arasında saymışlar, intihar edenin ölüm sonrası hayattaki durumunu gerçekte sadece Allah'ın bileceğini ifade etmelerine rağmen bu konuda da bazı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Kişinin, ölüme yol açan bazı kusurlu davranışları yapmasının intihar yasağı çerçevesine girip girmediği de yine İslâm bilginleri arasında sıkça tartışılan bir konudur. Kişinin hayatını sürdürecek ölçüde yeme ve içmesi farz olup, bundan kaçınarak "ölüm orucu" tutması intihar hükmünde görülmüştür. Çünkü ölüme yol açabilecek bir açlık tehlikesinde İslâm, haram gıdaların bile yenilip içilmesine müsaade ederek insan hayatını korumayı ve kurtarmayı esas almıştır. Kişinin içinde bulunduğu tehlikeden kurtulmak için çaba sarfetmeyerek ölümü istemesi de bir bakıma intihar sayılmıştır. Buna karşılık tek başına düşman saflarına saldırmada olduğu gibi, kendini ölme ihtimali yüksek olan bir tehlikeye atması, başka birini zorla, parayla veya rica ile kendini öldürmeye ikna etmesi gibi durumların, ölen şahıs açısından intihar sayılıp aynı derecede haram ve günah olup olmadığı ise tartışmalıdır. Ancak bu tür davranışların fâil açısından haram ve cinayet sayılacağı açıktır. Bu sebeple umutsuz ve acı çeken hastanın tıbbî müdahalenin bir parçası olarak öldürülmesi de (ötanazi) dinî prensipler açısından tasvip edilemez.

İslâm bilginleri intihar eden müslümanın, intiharı sebebiyle âhirette çok çetin ve şiddetli bir azap göreceğini, hatta cehennemde ebedî olarak kalacağını ifade etseler de, intihar edenin imandan çıktığını ve kâfir olduğunu söylememişlerdir. Çünkü iman ve küfür davranış bozukluğuyla değil inanç ve düşünce ile alâkalıdır. İntihar edenin inanç durumu ise kendisi ile Allah arasındaki bir meseledir. İntihar eden müslüman, diğer müslüman cenazelerinde

olduğu gibi yıkanır, kefenlenir, cenaze namazı kılınır ve müslüman mezarlığına gömülür. İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Çünkü kelime-i tevhidi söyleyen herkese yaşadığı sürece, öldüğünde, mezara gömülünceye kadarki işlemlerde müslüman muamelesi yapmak, bundan ötesini Allah'a havale etmek gerekir. Bazı İslâm bilginleri ise, Hz. Peygamber'in intihar eden bir kimsenin cenaze namazını kıldırmayışından (Müslim, "Cenâiz", 37) hareketle, intihar eden kimsenin cenaze namazını devlet başkanının kıldırmayacağı fakat halktan birinin kıldırabileceği görüşündedir. Resûlullah'ın bu uygulaması, tıpkı borçlu olarak ölenlerin cenaze namazını kıldırmayışında olduğu gibi, müslümanları konunun hassasiyeti hakkında uyarmaya ve eğitmeye yönelik bir önlem ve yöntem olarak değerlendirilebilir.

İslâm insana yaratılışı, yaşama amacı ve hayat sonrası âlem hakkında doyurucu, tutarlı ve bütünlük taşıyan bir inanç ve bilgi sunduğu, hayatın acı ve tatlı her yönüne ayrı bir anlam vererek müslümanın bilgi ve iradesini bu yönde hazırlayıp eğittiği için, müslüman toplumlarda intihar olayları yok denecek kadar azdır. Ancak İslâm bilinç ve inancının zayıfladığı, İslâm'ın insanla ve dünya hayatıyla ilgili temel mesajının iyi kavranamadığı kesimlerde, cinsel bunalım, aşk, ihanet, yoksulluk, işsizlik, sakatlık, yakınını kaybetme gibi olaylar insanların yıkılmasına, hayata küsmesine ve neticede intiharlara kolayca yol açabilmektedir. İçki ve uyuşturucu madde kullanımı da intiharları kolaylaştırıcı bir ortam oluşturmaktadır. Hayatın da, insanlar arası ilişkilerin acımasız bir maddî çıkar kavgasına dönüştüğü, dinin insanı yönlendirme ve eğitme gücünün iyice zayıfladığı, çoğu zaman da insanı hayata bağlayan değer ve amaçların anlamını yitirdiği Batı toplumlarında intiharın oranı müslüman toplumlara göre bir hayli yüksektir. İntiharların Batı'da bilgisiz halk kesiminden ziyade entelektüel çevrede daha yaygın olması da konunun eğitim ve kültürden çok inançla ilişkili olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

D) İffet ve Namusa Saldırı

İffet denince, insanın arzularının baskısına karşı koyarak, Allah ve insanlar nezdinde kendisini küçük düşürücü davranışlardan sakınmasını sağlayan ahlâkî erdem ve yetişkinlik kastedilir. Irz da, genel anlamıyla insanın ve yakın çevresinin şeref ve itibar kaynağı olan, mânevî kişiliğini oluşturan değerler bütününü, özel ve dar anlamıyla ise cinsiyet alanındaki iffet ve namusunu ifade eder.

İslâm dininde her iki anlamıyla da iffet ve namus, kişilerin en temel haklarından olup, bunlara yapılan saldırılar suç ve günah sayılarak dünyevî ve uhrevî müeyyidelere konu edilmiştir. İslâm'da zinanın ve zinaya götüren yolların yasaklanması, örtünmeyle ilgili emir ve düzenlemeler esasen hem kişilerin iffet ve namuslarını hem de toplumsal ahlâkı korumaya mâtuf tedbirlerdir. Dinin zina yasağı ve bu konudaki koruyucu tedbirleri daha önce ele alındığından burada kişilerin iffet ve namusuna dil uzatma (kazf) suçuna temas edilecektir.

Dinî ve ahlâkî yönden günah sayılan davranışlar, hukuk düzeni tarafından da belli derecede cezalandırılarak topluma kıvamını veren bu üç kurum arasında sağlam bir bağlantının kurulması gerekir. Bu sebepledir ki İslâm hukukunda iffet ve namusun önemi, aile kurumunun kutsallığı sebebiyle "zina iftirası" ağır bir suç sayılmış, Kur'an ve Sünnet'te cezası (hadd-i kazif) seksen celde (sopa) olarak belirtilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulur: *"Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir"* (en-Nûr 24/4). Buna göre zina iftirası suçu, iffetli bir kimseye zina isnat edilip, zina suçunun ispat şartı olan dört şahidin getirilememesi halinde söz konusu olur.

İslâm hukukunda, özellikle vazgeçilmez değerlerin (zarûriyyât) korunmasına yönelik olarak ağır cezalar tertip edilmiş olan zina gibi suçların ispatında objektif kriterler kullanılmış ve suçlar belli bir aleniyet kazanmadan cezaî takibata uğratılmamıştır. Bu tutum aile kurumunun yıpratılmasını, insanların iffet ve namusunun kolayca kirletilmesini önleyen ciddi bir önlemdir. Gerçekten insanlar ırz ve namus konusunda çok hassas olduğundan, diğer bir ifadeyle insanların iffeti lekesiz, temiz ve beyaz bir zemine benzediğinden, bu alanda yapılan her dedikodu fevkalâde etkili olur ve bu dedikodulara konu olan şahıs açısından telâfisi imkânsız mağduriyetler doğar. İslâm bu tür dedikodulara fırsat vermemek, şüphe ve zanna dayalı hüküm vermeyi önlemek için böylesine ağır bir isnatta bulunulabilmeyi sıkı ispat şartlarına bağlamış, kesin delille ispat edilmenin mümkün olmadığı durumlarda susulmasını, şahsî kanaat ve bilgilerin gizli tutulmasını istemiştir.

Namus ve iffeti hedef alan zina iftirası dışında kalan diğer bühtân ve iftiralar da Kur'an ve Sünnet'te yasaklanmış, kınanmış ve mesuliyeti gerektireceği ifade edilmiş ise de herhangi bir ceza şekli öngörülmemiş, bu konuda

gerekli tedbirleri almak toplumların inisiyatifine bırakılmıştır. Böyle olunca her bir toplumun, huzur ve bütünlüğünü koruyabilmek için kendi dönemlerinin ve toplumlarının şartlarına da uygun bazı hukukî düzenlemelere gitmeleri ve değişik çözümler geliştirmeleri mümkün ve gereklidir. Zira dürüst kimseleri yıpratıcı, toplumsal huzuru bozucu dedikoduların, yalan yanlış haber ve iftiraların önlenmesini, sadece dinin ve sosyal ahlâkın yaptırım usulüne bırakmak doğru olmaz. Hukuk düzeninin de bu konuda destekleyici birtakım önlemler alması daima büyük önem taşır.

E) Kişilik Haklarına Saldırı

Bir kimsenin ve ailesinin başkalarınca saygı duyulması beklenen ve gereken mânevî kişiliği, şeref ve haysiyeti dinî literatürde **ırz** terimiyle ifade edilir ve bu insanın temel haklarından birini teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde hem kişinin kendi mânevî kişiliğini koruyup geliştirmesi, hem de başkalarının mânevî kişiliğine, şeref ve haysiyetine saygılı olması emredilir. Meselâ Hucurât sûresinin 10-13. âyetlerinde şöyle buyurulur: *"Müminler ancak kardeştir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki esirgenesiniz. Ey müminler, bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kendi kendinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ne kötü bir isimdir. Kim de tövbe etmezse işte onlar zalimlerdir. Ey iman edenler, zannın çoğundan kaçının. Çünkü bazı zanlar vardır ki günahtır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Birbirinizi çekiştirmeyin. Biriniz ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? (Elbette hoşlanmaz) tiksinirsiniz. O halde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok esirgeyicidir. Ey insanlar, doğrusu biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır."*

Hz. Peygamber de insanların kişilik haklarına saygılı olmayı sıkça öğütlemiş, aykırı davrananları sert bir şekilde kınamış, kul hakkı ihlâlinin, hakkı ihlâl edilen affetmedikçe kimse tarafından affedilemeyeceğini belirtmiştir. Meselâ Vedâ hutbesi adıyla bilinen tarihî konuşmasının bir yerinde, *"Ey insanlar, sizin kanlarınız, mallarınız, kişilikleriniz (ırz) rabbinize kavuşuncaya kadar birbirinize haramdır (dokunulmazdır, toplumun sorumluluğu ve hukukun güvencesi altındadır)"* buyurmuş (Buhârî, "Hac", 132; "Hudûd", 9), bir

başka hadiste de insanın üç temel dokunulmaz hakkı olarak hayat hakkı, mülkiyet hakkı ve mânevî kişilik hakkı söz konusu edilmiştir (Müslim, "Birr", 32; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35).

İslâm'ın insanın dünya ve âhirette mutlu olmasını hedef aldığı, emir ve yasakları da bu gayeyi sağlamaya mâtuf olduğu, toplumsal huzur ve barışı kurmanın yolunun da insanların birbirine saygılı olmasından geçtiği unutulmamalıdır. Zina iftirası ve kişilik haklarına yapılan diğer saldırılar hakkında Kur'an'da yapılan açıklamalar, toplumları kişilik haklarına yapılan haksız saldırıları önleyici tedbirleri alma konusunda duyarlılığa ve göreve çağıran örneklendirmelerdir. Çünkü, kişilik haklarına saygı duyulmasının dinî bir vecîbe, bu hakka yapılan haksız saldırının haram ve günah olması olayın dinî ve ahlâkî boyutu olup bu yeterli olmaz. Hukuk düzeninin de buna paralel bir politika izlemesi gerekir. Öte yandan, toplu yayın imkân ve araçlarının arttığı, insanların çok kolay bir şekilde iftira ve karalama kampanyasının kurbanı olabildiği, tekziplerin ve karşı yayınların yetersiz kaldığı günümüzde kişilik haklarına yapılan saldırıların önlenmesi de, mağdurun haklarının korunması da ayrı bir önem kazanmıştır. Hatta bu konuda mağdurun ihlâl edilen kişilik hakkının telâfisi çoğu defa imkânsız olduğundan haksız saldırıları önleyici tedbirler daha bir önem kazanmıştır.

F) Sarhoşluk

Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Ey iman edenler! İçki (hamr), kumar, putlar, şans okları şeytan işi birer pisliktir. O halde bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz"* (el-Mâide 5/90) buyurularak şarabın içilmesi haram kılınmış, Kur'an'ın bu hükmünden ve Hz. Peygamber'in özel açıklamalarından sarhoş edici diğer içki türlerinin de bu haramın kapsamında olduğu anlaşılmıştır. Konunun içki türlerinin haramlığıyla ilgili fıkhî boyutu daha önce ele alınmıştı. Sarhoşluğun hukukî sonuçları ise, sarhoşluğun mubah veya haram yolla oluşuna göre farklılık arzeder.

Dinen haram kılınan sarhoşluk, bilerek ve isteyerek içki içme suretiyle sarhoş olmadır, yani iradî sarhoşluktur. Bazı ilâçların veya meşrû olan bazı içecek ve yiyeceklerin alınması, zorlanarak içki içirilmesi yahut da susuzluktan ölecek dereceye gelip başka içecek bulamayan kimsenin içki içmesi durumunda meydana gelen sarhoşluk ise mubah yolla sarhoşluk olarak nitelendirilir. Bu yoldan sarhoş olan kişiler, uyuyan ve baygınlara uygulanan hükümlere tâbidirler. Kendilerine bedenî ceza uygulanamayacağı gibi, boşama, alım satım gibi tasarrufları da geçerli olmaz. Ancak başkalarına

verdikleri zararları tazmin ile mükellef tutulurlar. Çünkü tazminat, yaptıkları fiillerin cezası değil, verdikleri zararların bedel ve karşılığıdır; bu konudaki hükümler vücûb ehliyetine dayandırılmaktadır.

Bile bile içki ve benzeri maddeler alınarak meydana gelen sarhoşluk ise dinî literatürde "haram yolla sarhoşluk" olarak adlandırılır. Bu nevi sarhoşluk eda ehliyetini ortadan kaldırmaz. Bu yoldan sarhoş olan kişi şer'î hükümlerle yükümlü olduğu için dinî vecîbelerini vaktinde yerine getirmediğinden ötürü günahkâr olur. Alım satım gibi hukukî tasarrufları geçerlidir. Çünkü kendi iradesi dışında aklî melekelerini kullanma imkânını yitirmiş değildir, aksine kendi isyankâr davranışı ile hitabı anlama kabiliyeti geçici olarak ortadan kalkmıştır. İşte bu yüzden haram olan bu fiili işlemekten menetmek ve işleyeni cezalandırmak için ibadetleri vaktinden sonraya bırakmasının günahına katlanma ve namaz, oruç gibi kazâsı mümkün olan ibadetleri kazâ etme yükümlülüğü uhdesinde bırakılmıştır. Bu yoldan sarhoş olan kişi, adam öldürme, zina gibi bedenî cezayı gerektiren bir suç işlediğinde, sarhoş olması bu cezaları düşürmez ve sarhoşluk, suçlunun cezalandırılmasında hafifletici bir sebep kabul edilmez. Bu görüş Hanefîler başta olmak üzere, ekseri Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler tarafından benimsenmiştir.

Dört mezhebe mensup bir kısım İslâm hukukçuları ise, geçerli bir irade bulunmadığını ileri sürerek sarhoşun sözlü tasarruflarının geçersiz sayılması gerektiğini savunmuşlardır. Hz. Osman, Ömer b. Abdülazîz gibi bazı sahâbe ve tâbiîn müctehidleri ile Tahâvî ve Müzenî, İbn Kayyim gibi fakihler sarhoşun sözlü tasarrufları içinde özellikle boşamasının geçersiz olacağı kanaatindedir. Zira sarhoşun boşama beyanının geçerli sayılması sarhoştan çok onun eşini ve aile efradını cezalandırma anlamı taşır. Bu görüş Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den de rivayet edilmiştir. Öte yandan, ilk dönem müctehidlerinden Osman el-Bettî ve Zâhirî mezhebi fakihlerine göre, sarhoş, temyiz kudretinden yoksun olduğu için sözlü tasarruflarına hukukî sonuç bağlanamayacağı gibi suç sayılan fiilleri için bedenî cezaya da çarptırılamaz. Kendisine sadece içki içme cezası uygulanır.

Bu sebeple de İslâm hukukunda içkinin kötülüğü konusunda insanları bilgilendirme ve toplumda alenî sarhoşluğu önleme yönünde bir dizi tedbirden söz edilmiştir. Şarap içenlerin veya diğer içkileri içip sarhoş olanların bu fiilleri belli ölçüde aleniyet kazandığında bazı hukukî ve cezaî yaptırımlara muhatap olmaları da bu tedbirler arasındadır. Ancak fıkıh bilginleri sarhoşluk için öngörülen hukukî ve cezaî yaptırımların, sarhoşluğun hangi derecesinde uygulanması gerektiği konusunda farklı görüş ve ölçüler ileri sürmüşlerdir.

İslâm dininin içkiyi yasaklamasının birçok yarar ve hikmeti vardır. İlgili âyette de ifade edildiği gibi, sarhoşluk insanlar arası ilişkileri bozmakta, toplumda kin ve düşmanlığı, hayasızlığı körüklemekte, aklî dengeyi bozarak insanların iradelerini zayıflatmakta, onur ve kişiliğini zedelemekte, sonu gelmez bir bağımlılığın içine sürüklemektedir. Konuyu sadece yasal tedbir ve cezalarla önlemenin imkânsızlığı ortadadır. İnsanları içki içmeye sevkeden ortam ve şartların, bilgisizlik ve eğitimsizliğin, sosyal ve ekonomik sıkıntıların iyileştirilmesi, insanlara ayıp ve günah kavramlarının öğretilmesi, içki içmenin normal, hatta çağdaş ve entelektüel bir tercih olduğu şeklindeki ön kabul ve propagandaya karşı mücadele verilmesi, birey kadar toplum ve devletin de bu konuda ciddi ve kararlı bir politika izlemesi ve dinî öğretinin desteğini yanına alması şeklinde sıralanabilecek bir dizi tedbir ve çaba içkiyle mücadelede vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.

G) Hırsızlık

"Başkasına ait bir malı korunduğu yerden sahibinin bilgisi dışında gizlice almak" demek olan **hırsızlık**, mala ve mülkiyet hakkına karşı işlenen temel suçlardan biridir. Alın terinden ve meşrû kazançtan doğan servetin korunması İslâm'ın temel ilkeleri arasındadır. İslâm emeği ve mülkiyeti kutsal saymış, mülkiyete haksız olarak el uzatmayı cezalandırmıştır. Bu itibarla bütün ilâhî dinlerde ve hukuk düzenlerinde olduğu gibi İslâm'da da hırsızlık hem hukuk düzeni açısından suç, hem de dinen ve ahlâken büyük günah ve ayıp sayılmıştır.

Kur'an'da, *"Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin"* (el-Mâide 5/38) buyurulur. Hz. Peygamber'in tatbikatı da bu yönde olmuştur. Ceza Kur'an'da açıkça zikredildiği, Hz. Peygamber tarafından da böylece uygulandığı için İslâm ceza hukukunda hırsızlık had suçları arasında, uygulanacak ceza da (hadd-i serika) had cezaları arasında yer alır. Ancak İslâm hukukçuları suç ve cezada kanunîliği, adalet ve hakkaniyeti temin gayesiyle hırsızlık suçunun hangi şartlarda işlenmiş sayılacağı, cezanın uygulanabilme şartları, tekerrür, zorlama ve af gibi durumların cezaya etkisi konularını ayrı ayrı tartışmışlar ve bu konuda zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur. Özetle, hırsızlık suçunun tam oluşması için açlık, zaruret, zorlama gibi, hırsızlık suçunu işlemeyi kısmen veya tamamen mâzur gösterecek bir mazeretin bulunmaması, suçun bilerek ve istenerek işlenmesi, fâilin cezaî ehliyetinin bulunması, çalınan malın hukuken koruma altında olması ve belli bir miktardan fazla olması gibi şartlar aranmıştır.

İslâm hukukunda cezalar, suçu önlemek için gerekli ön tedbirler alındıktan sonra uygulanma imkânı bulan nihaî ve zorunlu müdahale niteliğindedir. Buna göre, İslâm'ın temel amacının, bazı kimseleri cezalandırmak değil, aksine hırsızlık suçunun işlenmesine imkân bırakmayacak önlemleri almak, iktisadî ve sosyal gelişmeyi ve dengeyi sağlamak, insanları eğitmek ve yönlendirmek olduğu burada tekrar hatırlanmalıdır. Toplumda bütün bu çabaların başarılı olması, dinî eğitim ve öğretimin, toplumun genel ahlâkî değerlerinin, buna ilâve olarak yasal düzenlemelerin ve izlenen resmî politikanın birbiriyle uyumlu olması vazgeçilmez bir önem taşır.

H) Gasp ve Yağma

İslâm'ın koruduğu ve dokunulmaz saydığı mülkiyet hakkına karşı işlenen haksız fiillerden biri de gasptır. **Gasp**, başkasına ait bir malı zor kullanarak alma demektir. Bu yönüyle hırsızlıktan ayrılır. Hanefî doktrininde gasp, daha geniş ve teknik bir açıklamayla, "Taşınabilir, hukukî ve ekonomik değeri bulunan bir mal üzerinde, sahibinden izinsiz olarak alenen ve kuvvete dayanarak haksız zilyedlik kurmak" şeklinde ifade edilmektedir.

Dinin ve hukukunun korunmasını ilke edindiği ve emrettiği beş temel değer arasında mülkiyet hakkı da bulunmaktadır. Bir hadislerinde Hz. Peygamber, *"Malı uğruna ölen şehiddir"* (*Müsned*, II, 221-222) diyerek, mülkiyet hakkının değerini ve bu hakkın korunmasının kutsallığını oldukça veciz bir şekilde ifade etmiştir. Hangi şekillerde olursa olsun mülkiyet hakkına yapılan tecavüz yasaklanmış ve bu tecavüze uhrevî ceza yanında bir de dünyevî ceza takdir edilmiştir.

Diğer birçok suçta olduğu gibi gasbın da, biri uhrevî diğeri dünyevî olmak üzere iki hükmü vardır. Gasbın uhrevî hükmü, günah işlemiş olmak ve bu yüzden cezayı hak etmektir. Çünkü, gasp bilerek yapılan bir mâsiyettir ve mâsiyet cezalandırılma sebebidir. Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Kim bir karış toprak gasbederse, Allah kıyamet gününde onu yedi kat yerden kafasına geçirir"* (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 2; Müslim, "Müsâkāt", 30; Tirmizî, "Bey'at", 21) buyurmuştur.

Gasbın dünyevî hükmü de, genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Prensip olarak, haksız şekilde ele geçirilen bir şeyin, mümkün mertebe aynen iade edilmesi gerekir. Eğer gasbedilen malda şeklen ve hükmen veya sadece hükmen bir değişiklik olmuşsa artık malın iadesi imkânı ortadan kalkar ve tazmin (ödeme, ödetme) cihetine gidilir. Tazmin, malın durumuna göre, mislini veya kıymetini ödemek suretiyle yapılır. Gasbeden şahıs gasbedilen

malın telef olduğunu ispat etse bile tazmin etme sorumluluğundan kurtulamaz. Gasbedilen malın sel veya deprem felâketinde telef olması böyledir.

Gasbedilen mal tazmin ettirilirken, gasp ile ödeme zamanı arasındaki geçen sürenin hangi noktasının dikkate alınacağı hususu doktrinde tartışmalıdır. Çoğunluk Hanefîler'e göre, ödemede, malın gasbın ilk yapıldığı zaman ve yerdeki değeri dikkate alınır ve ödenecek tazminat buna göre belirlenir. Şâfiîler'e göre ise, gasp ile tazmin süresi arasında malın ulaştığı en yüksek piyasa değeri dikkate alınır ve tazmin buna göre yaptırılır.

Bu arada, gasp süresi içerisinde maldaki artışların da mal sahibine iade edilmesi gerektiği genelde kabul edilmekle birlikte, bu süre zarfında gasbedilen malın potansiyel yararının, yani gasbeden kişi fiilen bu menfaatten istifade etmiş olsun veya olmasın mahrum kalınan yararın tazmin konusu olup olmayacağı tartışılmıştır. Hanefîler prensip olarak menfaatin tazmini cihetine gitmezken, Mâlikîler, gasbedenin fiilen bundan istifade etmiş olması şartıyla emsal menfaatin tazmin ettirileceğini ileri sürmüşlerdir. Şâfiîler ise, gasbedenin istifade edip etmemesine bakmaksızın malın menfaatinin tazmin ettirileceği görüşündedirler.

Gāsıbın, gasbettiği malı aynen iade etmesi veya o malı tazmin etmesi hiçbir surette onu uhrevî sorumluluktan kurtaramaz. Çünkü, gasbeden hem bir yasağı çiğnemiş hem de toplumsal bir suç işlemiştir. Kural olarak, mal her insan için değerlidir ve herkesin malı korunmaya lâyıktır. Toplum fertlerinin birbirlerinin mallarına göz dikmesi ve onu meşrû olmayan yollarla ele geçirmeye çalışması, fertlerin ve dolayısıyla toplumun huzurunu kaçırır. Gasbeden kişi, aldığı malı ödemekle, mal sahibinin hakkını belki yerine getirmiş olur; fakat bu hareketiyle toplum düzenini zedelemiş olacağı da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu yüzden toplumların mülkiyet hakkına yapılan bu tür saldırıları cezalandıracak yasal düzenlemelere gitmesi gerekli olduğu kadar kaçınılmazdır da.

Günümüzde kamu arazilerinin, özellikle ormanlık alanların, vakıf mallarının, kimsesiz ve güçsüz kimselerin arazilerinin Allah ve âhiret korkusu olmayan, dinî hassasiyeti, kanun ve kul hakkı telakkisi ve insanlardan utanma duygusu bulunmayan kimselerce açıktan açığa gasbedildiği, bunlardan büyük gelirler elde edildiği ve bu kimselerin çeşitli siyasal ve toplumsal zaaflar sebebiyle gerektiği şekilde takibata uğramadığı da bir gerçektir. Bu şekilde ele geçirilen mallar fıkhen hiçbir zaman gasbedenin mülkiyetine geçmediği, daima mesuliyeti ve utancı mûcip bir davranış olarak görüldüğü gibi, fakihler gasbedilen arazide kılınan namazın câiz olup olmadığını bile

tartışmışlardır. Dinî hassasiyetin yitirilmesine ilâve olarak kamu otoritesinin zaaf ve çelişki içinde olması da bu gasp ve yağmanın kamu düzenini bozacak, şehirleşmeyi ve çevre düzenini, hatta toplum sağlığını tehdit edecek düzeye varmasına yol açmaktadır.

I) Haksız Fiil

Haksız fiil denince, hukuka aykırı olarak bir kimsenin şahsına veya mal varlığına zarar veren fiil kastedilir. Şahsa yani bir kimsenin canına ve vücut bütünlüğüne yönelik olanlar, daha önce ifade edildiği gibi, hem büyük günahlardan sayılmış hem de ağır suçlar arasında görülerek bazı maddî müeyyidelerle cezalandırılmıştır.

Mala yönelik haksız fiillerin başında, bir kimsenin malını gizlice almak demek olan hırsızlık, zorla almak demek olan gasp ve eşkıyalık gelir. "Başkasının malını hukuka aykırı biçimde tahrip etmek" demek olan **itlâf** da bir diğer haksız fiil örneğidir. Başka konular üzerinde yeterince durulduğu için burada sadece itlâftan ana hatlarıyla söz edilecektir.

Başkasının malına haksızlıkla zarar vermek dinen günah, ahlâken ayıp, hukuken de suçtur. Kamu güvenliğini ve düzenini bozduğu için dünyada, dinin bir emrinin ve kul hakkının ihlâli olduğundan âhirette ağır bir sorumluluğu gerektirir. Başkasının malına dolaylı zarar verme, meselâ küçük çocukların ve hayvanların zarar vermesi, hatta kuyu, inşaat vb. sebebiyle meydana gelen zararlar da itlâf kapsamındadır. Zarara uğayan mâsum olduğu sürece, zarara doğrudan veya dolaylı şekilde zarar veren bu zararı ödemekle yükümlüdür. Meselâ küçük çocuğun velisi, hayvanın sahibi, kuyunun sahibi, belli durumlarda işçinin işvereni bunların sebep olduğu zararı öderler. Esnaf ve sanatkârlar da, müşterinin malını koruyup gözetmekle mükellef olup, doğrudan kusurları olsun veya olmasın, müşterinin malına ulaşan zararı tazmin etmekle yükümlüdürler.

Malın tazmininde mislî mallar, yani ölçü ve tartıya tâbi mallar misliyle, değilse kıymetiyle ödenir.

Haksız fiil ve sonuçları konusunda İslâm hukukçularının ana hatlarıyla ifade edilen bu görüşleri, toplumsal huzur, güven ve barış ortamının kurulabilmesi ve korunması, kul hakkı ihlâllerinin önlenmesi açısından uyulması gerekli tesbit ve önerilerdir.

J) Haksız İktisap

Toplumsal huzuru ve güvenliği tehdit eden bir diğer yanlış davranış da haksız iktisaptır. Bu tabirle, hukukî bir sebebe dayanmadan bir şahsın mal varlığının başkası aleyhine çoğalması kastedilir.

İslâm hukuku şahıslar arası hukukî ve medenî ilişkilerde rızâ pensibine büyük önem vermiş, izni ve rızâsı bulunmadan bir kimsenin malında tasarrufta bulunmayı, ondan kazanç sağlamayı yasaklamıştır. Meşrû bir sebebe dayanmaksızın bir mal edinme sadece yasaklanmakla kalmamış, Hz. Peygamber tarafından, *"Hiçbiriniz kardeşinin herhangi bir malını ciddi olarak veya şaka yoluyla almasın. Biriniz arkadaşının bir değneğini bile alsa onu iade etsin"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 93; Tirmizî, "Fiten", 3), *"Bir şeyi alan el, onu hak sahibine vermediği sürece tazminle mükelleftir"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 90) buyurarak haksız şekilde iktisap edilen şeylerin hak sahibine iadesi de istenmiştir.

İslâm hukukçularının üzerinde durduğu haksız iktisap türleri olarak; borç olmayan bir şeyin ödenmesi, başkası adına zarureten yapılan ödemeler, meselâ ortak malı veya başkasının malını korumak için yapılan ödemeler, akid olmadan ve bir ücret kararlaştırılmadan bir kimseyi çalıştırma, evinde oturma, arazisini ekip biçme, iki malın birbirine karışması veya bitişmesi gibi örnekler sayılabilir. Bu ve benzeri durumlarda başkasının malını veya yararını hukukî bir sebep bulunmadan iktisap eden kimsenin, aldığı şeyi hak sahibine iade etmesi dinî ve hukukî bir borçtur. Bu şekilde malı eksilen kimsenin de bunu talep hakkı vardır. Böyle durumlarda yargı daha çok zâhirî delillere göre hareket ettiği için, mağdur taraf çoğu zaman yargı yoluna gidemez veya hakkını ispat edemez. Fakat malına haksız kazanç karıştığına inanan kimsenin, yargı kararına bakmaksızın bu hakkı sahibine iade etmesi gerekir. Bile bile bunu yapmazsa, başlangıçta olmasa bile sonuçta gāsıp hükmünü alır, malına haram karıştırmış olur.

Onbeşinci Bölüm

Aile Hayatı

I. İLKE ve AMAÇLAR

Kur'ân-ı Kerîm, erkek ve kadının bu dünyadaki yalnızlığının karşı cins ile giderildiğini belirtmektedir: *"Size onlar sayesinde veya onlarla huzur ve sükûnete ermeniz için kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet halketmesi O'nun kudretinin alâmetlerindendir. Bunda düşünen bir topluluk için işaretler vardır"* (er-Rûm 30/21). Fakat bu rahatlama ve sükûnet bulmayı sadece cinsel ihtiyacın karşılanması ve zevk alma anlamında değerlendirmek uygun değildir. Böyle bir yaklaşım, insanın ruhî ve mânevî boyutlarının ihmal edilerek sadece bedenî ihtiyaçlarıyla tanıtılması anlamına gelir. Evlenme ve aile hayatı eşlerin hem düzenli ve meşrû tarzda cinsel ihtiyaçlarını karşılamasına hem de birbirlerine maddî ve mânevî destek olarak hayat arkadaşlığı kurmasına vesile olduğundan çok yönlü yarar ve hikmetler taşır. Âyette de bu farklı yönlere işaret vardır. Her iki yön ile irtibatı bulunan üçüncü bir nokta ise, aile hayatını bütün canlıların tabiatlarında saklı bulunan "neslini devam ettirme" güdüsünü en tabii ve mâkul biçimde karşılıyor olmasıdır. İşte evlilik kurumunu ve aile hayatını, bu üç yönün meşrû ve mâruf, yani dinin ve aklın yadırgamadığı ilkeler ve kurallar çerçevesinde karşılanması şeklinde değerlendirmek gerekir. Meşrû bir evlilik içerisinde insan

bu üç ihtiyacını da karşılama imkânını elde eder. Evlenen taraflar, bu sayede kendi hayatlarıyla ilgili olarak cinsel arzu ve ihtiyaçlarını ve mânevî huzur, sükûn ile dayanışma ve paylaşım ihtiyacını karşıladıkları gibi, bütün canlıların fıtrî özeliği olan nesli devam ettirme eğilimlerini de gerçekleştirmiş olurlar. Bu sebeple de evlilik kurumu, kısaca değinilen bu üç yönlü arzu ve isteklerin insanlık onuruna uygun tarzda ve meşrû bir şekilde tatmini amacına yönelik olarak tarih boyunca değişik din, kültür ve medeniyetlerde -farklı şekil ve kurallarla da olsa- tanınan ve toplumun çekirdeği olarak varlığını koruyan bir kurum olmuştur.

İslâm dini evlilik kurumuna ilişkin düzenlemeler yaparken, öncelikle evliliğin anılan bu üç yönünü dikkate almış ve bunun meşrû ve mâruf dairede nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin belirlemeler getirmiştir. Zina yasağı ve bunun suç telakki edilerek ağır cezalara çarptırılması, aynı şekilde iffeti lekelemeye yönelik iftiranın aynı zamanda suç sayılıp buna da dünyevî ceza tertip edilmesi bu yönde atılan adımların en köklüsüdür. Bu suretle gayri meşrû ve nikâhsız beraberlikler çirkin görülmüş ve evlenme teşvik edilmiştir. Bundan sonraki adım, evlenmeye ilişkin bazı sınırlama ve kayıtların getirilmesidir. Bu arada evlenilmesi haram olan kadınlar (muharremât) Kur'an'da ayrıntılı olarak sayılmış ve aile hayatına ilişkin bazı hükümler sevkedilmiştir. Bununla birlikte Kur'an âyetlerinin aile hayatına ve aile içi ilişkilere yönelik düzenlemeleri hukukî nitelikler de taşımakla birlikte daha çok dinî ve ahlâkî boyuttadır.

Kur'an insanları evliliğe teşvik eder, evliliğin çeşitli fayda ve hikmetlerine işaret eder (en-Nisâ 4/3, 24; en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21), evliliği kocanın karısına verdiği "sağlam bir teminat" olarak nitelendirir (en-Nisâ 4/21), kadının kocası kocanın da karısı üzerinde birtakım haklarının bulunduğunu bildirmekle birlikte (el-Bakara 2/228, 233; en-Nisâ 4/4, 20-21; et-Talâk 65/7) bu hakların ne olduğu konusunda ayrıntıya girmek yerine "mâruf" ölçütünü getirir. Mâruf ilâhî beyan yanında, İslâm toplumunun anlayış, ihtiyaç ve geleneği çerçevesinde oluşan, gerektiğinde değişen ve gelişen bir ölçüttür. Evet, Kur'an prensip itibariyle erkeklere kadınlarla iyi geçinmeyi tavsiye ederek (en-Nisâ 4/19), evlilik bağının korunmasında kocaya daha ağır bir sorumluluk yükler (en-Nisâ 4/34). Taraflar arasında geçimsizlik olduğunda da taraflara sabır ve hoşgörüyü öğütler (en-Nisâ 4/19, 34), topluma da hakemler vasıtasıyla eşlerin arasını bulma görevi yükler (en-Nisâ 4/35). Geçinme imkânı yoksa güzellikle ayrılmayı, karşılıklı olarak haklara saygı göstermeyi ister (et-Talâk 65/1-2, 6-7).

Görüldüğü kadarıyla Kur'an, aile hayatını karşılıklı anlayış ve olgunlukla yürütülecek insanî bir müessese saydığından aile fertlerinin hak ve görevlerini net çizgilerle belirtmemiş, evliliğin hukukî çatısı ve sonuçları üzerinde ayrıntıya girmemiş, her zaman olduğu gibi bu konuda da taraflarda temel insanî ve ahlâkî erdemlerin oluşmasını, kişilerin Allah'tan çekinir, kuldan utanır bir sorumluluk bilincine ulaşmasını aile hayatının sağlam kurulması ve iyi işlemesi için vazgeçilmez bir ön şart olarak tanıtmıştır. Gerçekten de insanî ve hukukî ilişkilerin sağlıklı bir çizgide seyredebilmesi ancak böyle sağlam bir zeminde mümkün olabilir. Çünkü toplum ve hukuk düzeni tarafların arasına alışveriş, ödünç, kiralama gibi borç ilişkilerinde pek giremediğine, aksaklıklara ancak dışa aksettiğinde muttali olup müdahale edebildiğine göre, evlilik gibi kendine has insanî yönleri, gizlilik ve mahremiyetleri bulunan bir müesseseyi dıştan müdahale ile iyileştirme âdeta imkânsızdır ve çoğu zaman da geç kalmış bir müdahale olduğundan sonuçsuz kalır.

Burada önemli olan, problemi doğduktan ve aleniyet kazandıktan sonra çözmek değil, o problemin doğmasına fırsat vermemek veya ilk kademelerde sıkıntıyı giderebilmektir. Bu da doğrudan doğruya tarafların şahsiyetleriyle, insanî ve ahlâkî meziyetlerinin gelişmişliğiyle alâkalı bir meseledir. Bunun için de Kur'an ve Sünnet'in aile hayatına ilişkin belirleme ve önerilerinde yönü hukukî olaya değil taraflaradır, onların bu sorumluluğu üstlenebilecek ve dengeli şekilde götürebilecek yeterli kıvama kavuşmasıdır. Bu gerçekleştikten sonra hukukî kurallar, ilişkilerin şekil yönü fazla önem taşımayabilir. Tarih boyunca İslâm toplumlarında aile hayatına ilişkin hukukî kurallar ve toplumsal telakkiler ne yönde gelişirse gelişsin aile hayatının genelde sağlam temeller üzerine kurulmuş ve sağlıklı bir işleyiş göstermiş olmasının temelinde de bu yatar.

İslâm hukukçuları kadın-erkek ilişkisinin, fıtrî ve doğal ihtiyaç boyutlarını Kur'an'da çerçevesi çizilen ve esasen bu ihtiyaçların temiz ve nezih bir şekilde karşılanmasını hedefleyen ahlâk ilkelerine uygun olarak çeşitli hukukî düzenlemeler yapmışlar, evlenme ve boşanmayı, aile fertlerinin karşılıklı hak ve görevlerini, konunun toplumu ve hukuk düzenini ilgilendiren yönlerini en ince ayrıntısına kadar belirlemeye çalışan bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir. Onların bu düzenlemeleri yaparken konuyla ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alan emir ve tavsiyelerin yanı sıra içinde yaşadıkları toplumun örf, âdet ve telakkilerini de dikkate aldıkları kuşkusuzdur. Bu itibarla klasik doktrinde aile hukukuna ve aile hayatına ilişkin bilgi ve görüşler izlenirken bu noktanın göz önünde tutulması yararlı olur.

Son dönemlerde modern anlayış ve yaklaşımların da etkisiyle evlenme akdinin şekil şartları, evlilikte mal rejimi, aile reisliği, boşama yetkisi gibi konular tartışılmaya, bu konularda klasik fıkıh doktrinindeki görüşlerin veya çağdaş telakki ve uygulamaların değişmez nihaî değer ve hedefler olup olmadığı karşılıklı olarak öne sürülmeye başlanmıştır. Bu tür iddiaların bütün yönleriyle ele alınıp tartışılması ve sonuca bağlanması bu ilmihalin amacını ve hacmini aşar. Bununla birlikte, bu tür konuları soğukkanlı bir şekilde tartışma imkânı bulunduğunu, bunların dinin dogmatik önermeleri olarak değil, temel ilke ve amaçların belli zaman ve zemin şartları içinde gerçekleştirilmesini en güzel bir şekilde sağlamaya yönelik düzenlemeler olduğunu düşünmek mümkün ve belki daha doğrudur. Öte yandan çağdaş toplumların uygulamalarını da tek değer ve ölçü almak insanlığın gelişim ve değişim çizgisini görmezden gelmek, toplumsal realiteye takılıp kalmak, bilim ve dinin, akıl ve düşüncenin bu konularda yapabileceği olumlu katkıyı peşinen inkâr etmek anlamına gelir.

Bundan sonraki başlıklar altında, aile hayatına ilişkin olarak İslâm hukukunun klasik doktrininde yer alan hükümler, kural ve öneriler ele alınacak ve bu bağlamda tarihî sürece ve günümüz problemlerine temas edilecektir. Hemen ifade edelim ki, İslâm hukukunun klasik doktrininde yer alan bu bilgilerin bir kısmı konuyla ilgili bir âyet ve hadisin yorum ve uygulaması, daha büyük bir diğer kısmı da müslüman toplumların tarihsel tecrübesi, uzun bir zaman diliminde oluşan ve içinde bulunulan şartlarla sıkı bağlantısı olan bilgi birikimi (ictihad) niteliğindedir. Bununla birlikte, aralarında kaynak ve mahiyet farkı bulunsa ve bu farkın göz ardı edilmemesi her zaman büyük bir önem taşısa bile her iki grup bilgi müslümanlar nezdinde farklı sebeplerle de olsa daima önemini korumuştur.

II. EVLENME

A) Evlenmenin Önemi

İslâm dini müslümanların evlenip yuva kurmalarına büyük önem verir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Size onlar sayesinde veya onlarla huzur ve sükûnete ermeniz için kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet halketmesi O'nun kudretinin alâmetlerindendir. Bunda düşünen bir topluluk için işaretler vardır"* (er-Rûm 30/21) denmiştir. Bir başka âyet-i kerîmede, *"Sizden bekâr olan kimseleri, köle ve câriyelerinizden uygun olanları*

evlendiriniz. Eğer onlar fakir iseler Allah fazlından onları zenginleştirecektir. Allah (imkânları ve rahmeti) geniş ve (her şeyi) bilendir" (en-Nûr 24/32) buyurulmuştur. Hz. Peygamber de muhtelif hadislerinde müslümanları evlenmeye teşvik etmiştir. Meselâ bir hadîs-i şerifinde, *"Ey gençler sizden evlenmeye güç yetirenler evlensin"* (Buhârî, "Nikâh", 3; Müslim, "Nikâh", 1) buyurmuş, bir başka hadisinde kezâ, *"Peygamberlerin dört sünneti vardır"* demiş ve dördüncü olarak evlenmeyi saymıştır (Tirmizî, "Nikâh", 1; *Müsned*, V, 421). Bu meâlde birçok âyet ve hadis zikredilebilir. Bütün bunlar İslâm'ın genel yaklaşımının kadınla erkeğin birbirinden uzak durması değil, Allah tarafından konulan sınırlar çerçevesinde bir arada yaşanması olduğunu göstermektedir. Allah tarafından konulan sınırlar derken meşrû bir nikâh ilişkisi kastedilmektedir. Bu yönüyle İslâm dini mümkün olduğunca kadınlardan uzak durmayı ve bekâr kalmayı öğütleyen ve ruhbanlığı en büyük dindarlık olarak takdim eden Hıristiyanlık'tan ayrılmaktadır.

Allah Teâlâ yukarıda meâli verilen âyet-i kerîmede kadın ve erkeğin birbiri için yaratıldığını ve bu tür bir yaratılışın Allah'ın kullarına bir lutfu olduğunu bildirmektedir. Bu kadın ve erkeğin birbirinden uzak olmasının değil sağlıklı ve temiz bir zeminde beraber olmasının fıtrata daha uygun olduğunu göstermektedir. Bu en güzel şekilde evlenme ile mümkün olmaktadır. Öte yandan sağlıklı nesiller elde etmek ancak bu nesillerin bir evlilik içinde meydana gelmesi ve anne babanın müşterek ilgi ve sorumluluğu altında büyütülmesi ile mümkündür. Böyle bir birliktelik içinde meydana gelmeyen çocuklar gerek sosyal gerek psikolojik gerekse ahlâkî bakımdan daha problemli olmaktadır. Ayrıca toplumsal ahlâkın korunmasında da kadın-erkek ilişkilerinin bir evlilik zeminine dayanmasının büyük önemi vardır. Evlenmenin mümkün olmadığı çoğu durumda kadın ve erkekler birbirlerinden uzak durmamakta, sadece ilişkilerini gayri meşrû zeminlerde sürdürmekte veya normal olmayan ilişki yollarına sürüklenmektedir.

B) Evlenmenin Mahiyeti ve Yapılışı

Evlenme karı koca arasında birlikte yaşamaya ve karşılıklı yardımlaşmaya imkân veren ve taraflara karşılıklı hak ve ödevler yükleyen bir sözleşmedir. Evlenme akdi diğer akidlerden gerek yapılışı, gerek bu akde gelinceye kadar sürdürülen hazırlıklar, gerekse bu akdin geçerli olabilmesi için maddî ve şeklî hukuk açısından riayet edilmesi gereken şartlar bakımından ayrılmaktadır.

Bu sözleşme her şeyden önce birbirleriyle evlenmeleri dinen ve hukuken mümkün olan kişiler arasında ve iki şahit huzurunda yapılır. Şahitlerin mevcudiyeti bu sözleşmeye açıklık kazandırmak ve evlilik ilişkisini etrafa duyurmak hedefine yöneliktir. Bunun dışında evlilik için herhangi bir şekil şartı aranmamıştır. Bu yönüyle evlilik kilise hukukundaki evlenmelerden ayrılmaktadır. Kilise hukukunda nikâhlar ehliyete ve evlenme engeline yönelik şartlara ilâve olarak mutlaka bir dinî mekânda yani kilisede ve yine görevli bir din adamı tarafından kıyılması gibi şartlar da içerir. Bütün diğer şartlar gerçekleşse bile bu son iki şartın yerine getirilmediği evlilikler geçerli değildir. Dolayısıyla bu tür evliliklerde eşlerin meşrû olarak beraber yaşaması mümkün olmadığı gibi, bu birleşmeler sonunda doğmuş çocukların nesebi de sahih değildir. Bu anlamda olmak üzere kilise hukukunda evlilik dinî bir sözleşmedir.

İslâm hukukunda evlilik Hıristiyanlık'taki mânasında dinî bir sözleşme sayılmaz. Bir diğer ifadeyle nikâhın mutlaka cami gibi bir dinî mekânda yapılması gerekmez. Bu gerekmediği gibi nikâhın mutlaka bir din adamı tarafından kıyılması da gerekmez. Esasen İslâm'da –Hıristiyanlık'ta olduğu gibi– din adamı sınıfı da yoktur. İslâm hukukunun gerek evlenme engellerine, gerek tarafların ehliyetine ve irade beyanlarına, gerekse evliliğin aleniyetine yönelik olarak aradığı şartların gerçekleştiği her türlü evlilik, herhangi bir kişi veya kurumun mârifetiyle olmaksızın sadece tarafların karşılıklı iradeleriyle yapılmış olur. Bununla birlikte tarafların hak ve görevlerinin daha kolay takibi gibi çeşitli sebeplerle evliliklerin kontrol altında tutulmasına ihtiyaç duyulması, evlilik akdinin yetkili kişi veya kurum nezaretinde yapılmasını ve kayıt altına alınmasını gerektirmiştir. Bu bakımdan yeterli şartları taşıyan ve tarafların iradelerinin bulunduğu her türlü evlilik kim tarafından yapılırsa yapılsın geçerlidir. Ülkemizde uygulanmakta olan dinî nikâhlar, yani dinî nikâh veya imam nikâhı adı altında yaygın olarak yapılagelen uygulama esasen dinin veya İslâm hukukunun biri resmî, diğeri dinî iki nikâhı şart koşmasından ileri gelmemektedir; tam tersine bu tür uygulama tarihî ve Cumhuriyet döneminde oluşan hukukî şartlarla ve izlenen politikalarla yakından ilgilidir. Bir yönüyle de evlenmelerde İslâm hukukunun aradığı şartların gerçekleşmesi veya denetlenmesi hedefine yöneliktir. Osmanlı toplumunda da nikâhlar belli bir dönemden sonra devlet kontrolüne alınmaya çalışılmış, bunun için de nikâh kıyma yetkisi kadılara ya da onların özel olarak izin vereceği kimselere devredilmiş ise de bu konuda tam bir başarı sağlanamamış, mahalle imamları kadı kontrolü olmaksızın nikâh kıymaya devam etmişlerdi.

İslâm hukukunun klasik doktrinine göre evlenmenin bir din adamı huzurunda yapılması şart olmadığı gibi resmî bir memur önünde yapılması da dinen gerekli değildir. Ancak evlenmelerin belirli bir disiplin altına alınması, tarafların, varsa veli ve vekillerinin evlenme veya evlendirme ehliyetine sahip olup olmadıklarının bilinmesi, resmî bir memur tarafından yapılan evliliklerin ispat kolaylığı taşıması, doğacak çocuklarının nesebinin daha kolay biçimde sabit olabilmesi, evlenme engelleri varsa bunların bilinmesi ve ortaya çıkması gibi gayelerle oldukça erken dönemlerden itibaren evlenmelerin devlet kontrolünde yapılmasına özen gösterilmiştir. Meselâ Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarından itibaren bir kısım nikâh akidlerinin mahkemelerde bizzat kadılar tarafından kıyıldığı bilinmektedir. Kadıların görevleri arasında nikâh kıymak da daima sayılagelmiştir. Yıldırım Bayezid devrinde mahkemelerde harç alınmaya başlandığında bu harçların miktarı devlet tarafından belirlenmekteydi. Bu harçlar listesinde 12 akçe ile nikâh harcı da vardır. Bu en azından Yıldırım Bayezid döneminden itibaren mahkemelerde nikâh kıyıldığını ve bu nikâhlar karşılığında hâkimlerin belirli bir harç aldıklarını göstermektedir. Mahkemelerde kıyılan nikâhların yoğunluğu devirden devire, şehirden şehire değişiklik arzetmektedir. Bazı şer'iyye sicil defterlerinde çok sayıda nikâh kaydı varken bazı defterlerde bu kayıtlar daha azdır. Gösterilen çabalara rağmen Osmanlı Devleti'nde bütün nikâhlar mahkemelerde kıyılmış değildir. Ancak mahkeme dışındaki nikâhlar da öyle zannedildiği gibi rastgele kıyılmamış, bunun için önce mahkemeden bir izin ve bir izin kâğıdı (izinnâme) almak gerekmiştir. Büyük camilerinin imamları sadece mahkemeden alınan izin üzerine evlenmek isteyen kimseleri evlendirmişlerdir.

Netice olarak devletin evlenecek kimseleri evlenme ehliyeti ve engelleri bakımından kontrol altında tutması ve geçerli bir evliliği sağlayacak aleniyeti temin edip evliliğin dinî-hukukî geçerlilik şartlarını bilen bir görevliye nikâhları kıydırması İslâm'ın ruhuna daha uygun bulunmakta ve nikâh akdiyle eşlere sağlanan hukukî garantileri daha temin edici olmaktadır.

C) Nişanlanma

Evlenmeyi diğer akidlerden ayıran özelliklerden bir tanesi bu akidden önce bir hazırlık döneminin geçirilmesidir. Bütün toplumlarda taraflar nikâhın kıyılmasından önce birbirleriyle bir evlenme arzusu ortaya koymakta, bilâhare kısa veya uzun süren bir hazırlık dönemi geçirmekte ve ardından da evlenip bir araya gelmektedir. Toplumumuzda bu hazırlık dönemi söz kesme ile başlamakta, bunu nişanlanma izlemekte, evlilik daha sonra

gelmektedir. Taraflar bu süreç içinde birbirlerini daha iyi tanımakta, karşılıklı hediyeler alınıp verilmektedir.

Esasen toplumların evlilik telakkilerine ve bu yöndeki örf ve âdetlerine göre değişiklik gösteren nişanlanma uygulaması, evlilik anlayışının farklı olduğu ilk dönem Arap-İslâm toplumlarında pek yaygın değildir. Bununla birlikte sosyal bir vâkıa olan bu dönem özellikle Batı'daki uygulamaların da etkisiyle çağdaş İslâm hukukçuları tarafından da dikkate alınmış ve bu döneme ilişkin bazı esaslar belirlenmiştir. Her şeyden önce şu iki noktayı belirtmek gerekir: 1. Bir evlilik vaadi olan nişanlanma İslâm hukukunda taraflara evlilik mecburiyeti getirmez. Beraberliklerini sürdüremeyeceklerini anlayan nişanlılar her zaman için nişanı bozma hak ve yetkisine sahiptirler. Bu bozulmadan maddî veya mânevî olarak zarar gören tarafın zararının nasıl telâfi edileceği ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. 2. Öte yandan nişanlılık taraflara evliliğin verdiği beraber yaşama hak ve yetkisini vermez. Nikâh akdi yapılmadan nişanlıların, aralarındaki sıcak ilgiye ve ileriye mâtuf iyi niyetli beklentilerine rağmen mahremiyet bakımından âdeta iki yabancı gibi oldukları ve bu mahremiyet sınırlarına dikkat etmeleri gerektiği gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak kendi başlarına karar verebilecek derecede yetişkin ve aklı başında nişanlıların eşya bakmak üzere çarşıda dolaşmaları; konuşmak ve birbirlerini daha yakından tanımak amacıyla herkese açık mekânlarda oturmaları, toplumun bu yönde müsamahasının bulunduğu durumlarda nişanlılık hukuku çerçevesinde mâkul ve meşrû karşılanabilir. Nişanlılık döneminde taraflar arasında örtünme vb. dinî yükümlülüklerin kalkması amacıyla dinî nikâh kıyılması İslâm hukukunun öngördüğü mahiyette bir nikâh olmadığı gibi birçok sakıncayı da beraberinde getirmektedir.

Nişanın bozulması durumunda karşılıklı verilen hediyelerin ve mehire mahsuben yapılan ödemelerin âkıbeti İslâm hukuku bakımından önem kazanmaktadır. Mehir evlenme ile hak kazanılan bir mal olduğundan nişanın bozulması halinde mehire mahsuben verilen mal veya para mevcutsa aynen, harcanmış veya şekil değiştirmiş veyahut telef olmuşsa bedel olarak geri verilmelidir. Hediyelere gelince Hanefî mezhebine göre evlilik öncesinde verilen hediyeler hibe hükümlerine tâbidir; aynen duruyorsa geri verilir, harcanmış veya esaslı ölçüde şekil değiştirmişse iade mecburiyeti yoktur. Bu konuda Mâlikîler'in farklı bir görüşlerinin olduğunu belirtmek gerekir. Eğer nişanı bozan erkek tarafı ise nişanlısına verdiği hediyeleri geri alamaz. Nişan kız tarafından bozulmuşsa erkek verdiği hediyeleri her durumda geri alma hakkına sahiptir. Hediyelerin harcanmış olması, bir şekilde elden çıkmış bulunması bedel olarak tazmin edilmesini engellemez. Çünkü Mâlikîler

bu tür hediyeleri mutlak olarak yapılan bir bağış değil, evlenme şartıyla yapılmış şartlı bir hibe olarak kabul ederler. Evliliğin gerçekleşmemesi durumunda şart gerçekleşmediği için hibenin geri verilmesini benimserler.

Nişanın bozulması yüzünden taraflardan birinin zarar görmesi durumunda bu zararın sebebiyet veren tarafça tazmin edilip edilmeyeceği klasik fıkıh kitaplarında ele alınıp tartışılmış değildir. Çünkü o dönemin sosyal ve dinî yapısı gereği, birbirlerini evlenmeden önce ancak bir veya iki defa görmüş olan nişanlılardan herhangi birisinin ve özellikle kadının nişanın bozulması sebebiyle maddî veya mânevî bir zarara uğraması söz konusu değildi. Öte yandan nişanlanmanın evlilik mecburiyeti getirmemesi, dolayısıyla nişanı bozan kimsenin esasen bir hakkını kullanıyor gibi bir görüntü ortaya koymakta, o zaman da bir hakkın kullanımından doğan zararın neden tazmin edilmesi gerektiği izaha muhtaç olmaktadır. Ancak günümüzün uygulama ve telakkileri ışığında ifade etmek gerekirse, nişanı bozan taraf aynı zamanda karşı taraf için bir zararın meydana gelmesine de sebebiyet vermişse bu zararın tazmin edilmesi gerekir. Çünkü İslâm hukukunun prensiplerine göre haksız yere verilen zararın tazmini şarttır. Meşrû bir hakkın başkasına zarar verecek şekilde kullanılması hakkın kötüye kullanılması demek olduğundan, karşı tarafa verilen zararın giderilmesi sorumluluğunu doğurur. Toplumumuzda bir süre nişanlı kaldıktan sonra nişanın bozulması özellikle kız tarafını büyük ölçüde mağdur etmekte, asılsız dedikodu ve ithamları mucip olmakta, suizanna sebebiyet vermektedir. Bunda nişanlılık süresinin gereğinden uzun tutulmasının ve bu süre içinde mahremiyet sınırlarına dikkat edilmemesinin de payı vardır. Zaten dinin evlilik dışı kadın-erkek ilişkilerine belli kayıt ve sınırlar getirmesi de bu tür hikmetler taşımakta olup hem toplumun genel düzen ve ahlâkını, hem de tarafların kişilik haklarını korumaya mâtuf tedbirler mahiyetindedir.

D) Evlenmenin Unsur ve Şartları

Geçerli bir evliliğin yapılabilmesi o evlilikte birtakım unsur ve şartların bir araya gelmesi ile mümkün olur. Bu unsur ve şartlardan birinin eksik olması evliliğin ya hiç doğmamasına veya eksik doğmasına yol açmaktadır. Bu unsur ve şartları Hanefîler'in kabul ettiği sınıflamaya göre şu alt gruplara ayırarak incelemek gerekir.

a) Unsurları

Evliliğin unsurları denince, evlenme akdini oluşturan temel öğeler kastedilir. Bunlar da evlenecek tarafların varlığı ile onların evlilik akdini kuran irade beyanlarıdır.

1. Taraflar

Geçerli bir evlenmenin olabilmesi için her şeyden önce bu akdin iki tarafının olması gerekir. Bunlar normal olarak evlenecek kadınla erkektir. Taraflar evlenme ehliyetine sahip değillerse belirli şartlarla velileri tarafından da evlendirilebilirler. Hanefîler nikâhın rüknü (unsuru) olarak sadece icap ve kabulü sayarlar, tarafları ayrıca zikretmezler. Bu, icap ve kabulün esasen tarafları da içermesi yüzündendir. Diğer mezhep mensupları ise tarafları da akdin unsurlarından kabul ederler.

2. İrade Beyanı

Taraflar veya yetkili oldukları durumlarda velileri yahut vekilleri iki şahit huzurunda yanlış anlamaya imkân vermeyecek bir tarzda evlenme iradelerini ortaya koyduklarında geçerli olarak evlenmiş olurlar. Bu iradenin yanlış anlamaya imkân vermeyecek bir tarzda ortaya konması için İslâm hukukçuları bazan çok da gerekli görülmeyen bir titizlik göstermişlerdir. Arapça'da şimdiki ve geniş zaman için aynı kipin (muzâri) kullanılması ve bu kip kullanıldığında bir evlilik vaadinin mi, yoksa o anda yapılan bir evlilik sözleşmesinin mi söz konusu olduğunun kesin biçimde bilinmemesi, hukukçuları ihtiyatlı davranmaya sevketmiş, bu sebeple, diğer akitlerde olduğu gibi, nikâh akdinin de geçmiş zaman kipi ile yapılması üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Türkçe'de şimdiki ve geniş zaman için ayrı kipler kullanıldığından böyle bir karışıklığın olması söz konusu değildir. Bundan dolayı ülkemizde bir evlilik vaadini değil de bir evlilik iradesini ortaya koyan şimdiki ve geçmiş zamanla yapılan veya bu kiplerde muhatap olunan bir soruya aynı kiplerle cevap vererek ya da sadece "evet" diyerek akdedilen bir evlenme sözleşmesinin geçerli olduğunu kabul etmek gerekecektir.

b) Kuruluş Şartları

Bu unsurlara ilâve olarak bu unsurlarda bulunması gereken niteliklerle ilgili birtakım şartlar daha aranmıştır ki buna İslâm hukuku literatüründe evlilik akdinin kuruluş (in'ikad) şartları denir. Gerek unsurlara gerekse bu grupta yer alan şartlara riayetsizlik aynı sonucu doğurur; akdi geçersiz kılar (bâtıl).

1. Ehliyet

Nikâha kendisi veya velâyet, vekâlet gibi bir hukukî ilişkiye dayanarak başkası adına katılan, yani evlilik sözleşmesini yapanların tam ehliyetli olması gerekir. Bazı durumlarda eksik ehliyetliler veya ehliyetsizler bizzat

evlenemedikleri halde velileri tarafından evlendirilebilmektedirler. Ancak İslâm hukukçuları arasında bulûğ çağına ulaşmayan kimselerin hiçbir kimse tarafından evlendirilemeyeceği görüşünde olan hukukçular da vardır. İbn Şübrüme bunlardandır. 1917 tarihinde kabul edilen Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi bu görüşü kabul etmiş ve velilerin ancak bulûğun alt sınırına gelmiş kimseleri belirli şartlarla evlendirebilecekleri hükmünü getirmiştir (md. 7).

2. Meclis Birliği

Evlilik birliğini kuran icap ve kabullerin aynı toplantıda ve araya taraflardan birinin bu sözleşmeden vazgeçtiğini gösteren bir hareketi girmeden yapılması gerekmektedir. İşte irade beyanlarının aynı toplantıda ortaya konmasına "meclis birliği" denmektedir.

3. Evlenme Engelinin Olmayışı

Geçerli bir evlilikten bahsedebilmek için karı koca arasında evlilik engelinin olmaması da gerekmektedir. Arada kan veya süt hısımlığı veya sıhrî hısımlık gibi devamlı ya da başkasıyla evli olma, din farkı, üç kere boşanma gibi geçici bir evlenme engelinin mevcut olması durumunda taraflar sürekli olarak veya bu engeller ortadan kalkıncaya kadar birbirleriyle evlenemezler. Herhangi bir evlenme engeli konusunda bir şüphe ve buna bağlı olarak hukukçular arasında bir ihtilâf yoksa bu engele riayet bir in'ikad şartıdır. Kişinin kendi üst ve alt soyuyla yani annesi, kızı, kız torunu ile evlenmesi bu gruba giren bir evlilik engelidir. Haklarında herhangi bir şüphe veya ihtilâf mevcut değildir. Dolayısıyla bu şarta riayetsizlik akdin bâtıl olması sonucunu doğurur.

4. Evliliğin Şartsız Olması

Burada evliliğin şartsız olmasından maksat evlilik akdinde geciktirici (ta'likî) veya bozucu (infisâhî) bir şartın mevcut olmamasıdır. Dolayısıyla "Anne-babamın razı olması şartıyla seninle evleniyorum" gibi bir ta'likî şartın, veya "Velim razı olmazsa bozulması şartıyla evliliği kabul ediyorum" gibi bir bozucu şartın evlilik akdine dahil edilmesi mümkün değildir. Bu şartlarla gerçekleşen evlilikler geçerli olarak yapılmış sayılmazlar.

Ancak geciktirici ve bozucu şartlarla evlilik akdinin yapılmamasına mukabil bazı kayıtlandırıcı şartlarla evlilik akdinin yapılması mümkündür. Ta'likî ve infisâhî şartla kayıtlandırıcı (takyîdî) şart arasındaki en önemli fark

ta'likî ve infisâhî şartta akdin yapılması veya bozulması tarafların iradeleri dışında bir iradeye ya da olaya bağlanırken kayıtlandırıcı şartta ise evlilik tamamen tarafların iradeleriyle belirli kayıtlar altına alınmaktadır. Söz gelimi evlenecek kızın veya erkeğin "Annemin de bizimle beraber oturması şartıyla evlenmeyi kabul ediyorum" demesi kayıtlandırıcı şartla evlenmeye bir örnektir.

Hangi tür kayıtlandırıcı şartın evlilik sözleşmesine dahil edilebileceği konusu İslâm hukukçuları arasında farklı ölçütlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu konuda nisbeten dar bir yorumu benimseyen Hanefî hukukçuları evliliğin mahiyetine ve evlilikle ulaşılmak istenen hedefe aykırı olmayan takyidî şartların ileri sürülebileceği görüşündedir. Her şartı bu açıdan titiz bir değerlendirmeye tâbi tutarken daha geniş bir yorumu benimseyen Hanbelî hukukçuları evlilik akdinin mahiyetine uygun olanların yanı sıra bu mahiyette olmayan, ancak taraflardan birine yarar sağlayan ve açıkça da yasaklanmamış bulunan şartların ileri sürülebileceğini ve tarafları bağlayacağını söylerler. Her iki mezhep hukukçuları arasında en fazla tartışma konusu olan nokta evlenen kadının kocasının tek eşli olmasını şart koşmasının mümkün olup olmadığıdır. Hanefî hukukçuları bu şartın geçerli olmadığını, Allah'ın verdiği bir iznin bu şartla ortadan kaldırmış sayılamayacağını ileri sürmektedirler. Hanbelî hukukçuları ise bu şartın mümkün ve kocayı bağlayıcı olduğunu, çünkü bu şartın geçerli olmadığını ortaya koyan bir nassın mevcut bulunmadığını ve bu şartın kadına yarar sağladığını söylemektedirler. Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi bu konuda Hanbelî mezhebinin görüşünü kabul etmiş ve bu tür bir şartı geçerli kabul etmiştir (md. 38). Koca bu şarta rağmen ikinci defa evlenirse kadın kocasının tek evli kalma şartına riayet etmemesi sebebiyle kendi evliliğini feshettirme konusunda bir seçim hakkına sahiptir. Dilerse mahkemeye başvurur ve evliliğini feshettirir.

c) Geçerlilik Şartları

Evlilik akdinin geçerli (sahih) olarak doğması için aranan şartlardır. Bu şartlara riayetsizliğin sonucu akdin fâsid olarak doğmasıdır. Akdin fâsid olarak doğması ile bâtıl olarak doğması arasında ileride görüleceği üzere önemli farklar vardır.

1. Şahitler

Sıhhat şartlarından en önemlisi evlenmenin şahitler huzurunda yapılmasıdır. Hz. Peygamber'in, *"İki şahit olmadan nikâh câiz olmaz"* (Buhârî,

"Şehâdât", 8) hadisi evlilikteki en önemli şekil şartını getirmektedir. Mâlikîler dışındaki üç mezhep şahitlerin nikâh anında hazır olmasını ararken Mâlikîler şahitlerin mutlaka nikâh anında hazır olmasını gerekli görmezler; nikâhın aleniyete dökülmesi düğün yapılması ve böylece etrafa duyurulması suretiyle de olabilir.

Hanefîler'in dışındaki mezhep hukukçuları, şahitlerin ikisinin de erkek olmasını şart koşarken Hanefîler Bakara sûresinin 282. âyetini yorumlayarak nikâhta da bir erkek ve iki kadının şahitliğini yeterli kabul ederler. Bu konuda mezhepler sahip oldukları metodolojik prensipler ve yaşadıkları sosyal ve kültürel çevrenin etkisiyle şahitler konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlar, ancak bu ictihadlarıyla farklı şekilleri benimseseler bile aslında evlenmenin şüphe edilmeyecek bir aleniyet içinde yapılmış olmasını temin etmek istemişlerdir. Din İşleri Yüksek Kurulu 17/10/2002 tarihli kararı ile kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine denk olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Bu itibarla nikah akdinde sadece iki kadının şahitliği de geçerlidir. Öte yandan şahitlerin müslüman ve aile hukuku bakımından tam ehliyetli olması, yani temyiz gücüne sahip ve ergen (bâliğ) olması da ayrıca gerekmektedir. Ne var ki Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf şahitler konusunda daha farklı bir yorumu benimsemekte ve evlenecek kadın Ehl-i kitap ise şahitlerin de Ehl–i kitap olabileceğini kabul etmektedirler. Şahitlerin dini konusundaki bu farklılık gayri müslimlerin şehâdetlerini yasaklayan doğrudan bir âyet ve hadisin olmaması, başka maksatlarla zikredilen nasların fakihlerin yorumuyla şahitlik için de uygulanması sebebiyledir. Bu yorumlarda hukukçuların içinde bulundukları çevrenin etkisi gözden uzak tutulmamalıdır.

2. Evlenme Engelinin Olmaması

Kalıcı ve birinci derecede önemli evlenme engellerinin evliliği hükümsüz kıldığını ve böyle bir engelin bulunmayışının akdin kuruluş şartı olduğu bilinmektedir. Burada söz konusu olan evlenme engeli ise, haramlığı konusunda şüphe veya hukukçular arasında ihtilâf olan engeldir. Meselâ, bâin talâk iddeti bekleyen kadınla evlenmenin yasak olması bu gruba girmektedir. Bu tür bir evlenme engeline riayet bir sıhhat şartıdır ve riayetsizlik sıhhat şartlarına riayetsizliğin hukukî sonuçlarını doğurur.

3. İkrahın Olmaması

Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre nikâhta herhangi bir cebir ve zorlamanın, bir diğer ifadeyle ikrahın olmaması da bir sıhhat şartıdır. Dolayısıyla ikrahla yapılan akid sıhhat şartlarının eksikliği sebebiyle geçersiz (fâsid) bir akiddir. Hanefîler ise ikrahı iradeyi sakatlayan bir sebep olarak

kabul etmemektedirler. Hanefîler'in dışındakilerin bu konudaki dayanakları, Hz. Peygamber'in, *"Ümmetimden hata, unutma ve yapmaları için cebir ve tazyike mâruz kaldıkları şeylerin sorumluluğu kaldırılmıştır"* (İbn Mâce, "Talâk", 16) hadisidir. Hanefîler ise ikrahın evlenmeye ve boşanmaya etki etmemesi tarzındaki görüşlerini Resûlullah'ın, *"Üç şeyin şakası da ciddidir, ciddisi de ciddidir; nikâh, talâk ve talâktan dönüş"* (Ebû Dâvûd, "Talâk", 9; Tirmizî, "Talâk", 9; İbn Mâce "Talâk", 13) hadisine dayandırmakta ve cebir ve şiddete mâruz kalanı şaka yapan kimseye benzetmektedirler. Ayrıca Hanefîler'e göre cebir ve şiddete mâruz kalanın aslında iradesi sakatlanmış değildir; rızâsı ortadan kalkmış ancak hür seçim imkânı ortadan kalkmamıştır.

Burada Hanefîler'in dışındaki hukukçuların görüşlerinin hukuk tekniği ve sosyal ihtiyaçlara cevap vermesi açısından daha uygun olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde kız kaçırmalarda Hanefî mezhebinin görüşünün uygulanması bazı hukukî ve sosyal problemler çıkarmamış da değildir. Problem uzun asırlar kız kaçırmaya getirilen cezaî tedbirlerle çözülmeye çalışılmıştır. Fakat sonunda Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi gerek zorla yapılan nikâh ve gerekse aynı durumdaki boşanmalar konusunda Hanefî hukukçularının görüşünü terkederek diğer hukukçuların görüşlerini kabul etmek zorunda kalmıştır (md. 57, 105).

4. Evlenmenin Gizlenmemesi

Bu şart sadece Mâlikîler tarafından ileri sürülmüştür. Onlara göre şahitlerle anlaşarak yapılan evlenmenin gizlenmesi ve etrafa duyurulmaması sıhhat şartlarına aykırıdır; dolayısıyla böyle olan nikâhlar geçersizdir. Ne var ki diğer üç mezhep bunu bir sıhhat şartı olarak kabul etmez, şahitlerin duyduğu nikâh artık gizlilik sınırını aşmıştır derler. Ne var ki günümüzde resmî şekil ve kayıt bulunmadığı sürece iki şahidin, özellikle büyük yerleşim merkezlerinde alenîliği sağlamaya yetmeyeceği ortadadır. Fakihlerin çoğunluğunun iki şahidi yeterli görmesi dönemlerinin toplumsal telakkileriyle yakından ilgili olup böyle bir gizliliği tasvip ettikleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu itibarla, ülkemizde iki şahitle fakat gizlilik içinde kıyılan nikâhların taşıdığı sakıncalar göz önüne alındığında Mâlikîler'in bu görüşünün de tamamen yabana atılmaması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

d) Yürürlük Şartları

Evlenmenin hükümlerinin işlerlik ve yürürlük (nefâz) kazanması için aranan şartlardır. Bazan nikâh geçerli olarak akdedildiği halde hükümleri

hemen işlerlik kazanmaz. Meselâ eksik ehliyetlilerin velilerinin iznini almadan yaptıkları evlenme böyledir. Veli icâzet verene kadar bu evlilik normal sonuçlarını doğurmaz. Tam ehliyetli bir kimseyi velisinin evlendirmesi de aynı gruba girer; ancak tam ehliyetli bu işlemi kabul ederse hükümlerini doğurmaya başlar. Genel olarak bizzat evlenecek kimseler tarafından akdedilen evlilik velilerin, veliler tarafından akdedilen evlilik de tarafların izin veya icâzetine muhtaç olduğu durumlarda bu iznin alınması bir nefâz şartı olmaktadır.

e) Bağlayıcılık Şartları

Evliliğin bağlayıcı (lâzım) olması için aranan şartlardır. Evlilik sözleşmesi esas itibariyle bağlayıcıdır, diğer bir ifadeyle lâzım bir akiddir. Taraflardan birisi veya her ikisi evliliği bütün sonuçlarıyla birlikte ortadan kaldıramaz. Ancak boşanmanın farklı bir hukukî işlem olduğu belirtilmelidir. Fakat bazı durumlarda nikâh akdinin bağlayıcı olmadığı, taraflardan birinin bunu feshedebildiği görülmektedir.

Tam ehliyetli bir kadın evlenme akdini velisinden izinsiz yapıyorsa, bir kısım İslâm hukukçusuna göre kocasının kendi konumuna denk, mehrinin de misil mehir, yani kadının konumuna denk olması gerekir. Aksi halde velilerin bu evliliği feshettirme hakları vardır. Öte yandan baba veya babadedesi dışındaki bir velisi tarafından evlendirilen küçüklerin nikâhı, kocası kendisine denk (küfüv) ve mehir de misil mehir olsa bile, bağlayıcı olmayan, yani gayri lâzım bir nikâhtır. Böyle bir durumda bulunan küçükler ergenlik çağına gelince evliliği feshettirebilirler. Bunun için herhangi bir sebep ileri sürmek zorunda da değildirler. Bu durumdaki genç kızların bir seçim hakkından bahsedilir. Buna da bulûğ muhayyerliği (hıyârü'l-bulûğ) denir. İslâm hukukçularının gündeme getirdiği bu şart, genç kızların konumuna ve ailesine denk bir kimseyle evlilik yapmasını, böylece hem evliliğin mâkul bir zeminde kurulmasını hem de tarafların ve ilgililerin haklarını korumayı hedefler.

f) Şartlara Uymamanın Sonucu

Bu unsur ve şartlardan birisine riayet edilmemesi durumunda ihmal veya ihlâl edilen unsur ve şarta göre evliliğin ya tamamen veya bazı yönleriyle geçersiz olması söz konusu olacaktır.

Unsurları, kuruluş (in'ikad) ve geçerlilik (sıhhat) şartları tamam olan evlilik hukuken geçerli (sahih) bir evliliktir. Böyle bir evlilik karı-koca ilişkisinin

helâl olması, mehir, nafaka, evlilikten doğan sıhrî hısımlık ve mahremiyet (hürmet-i musâhere), neseb ve karşılıklı mirasçılık gibi evliliğin bütün sonuçlarını doğurur. Unsurları ve in'ikad şartları tamam olup sıhhat şartlarında eksiklik olan evlilik fâsid evliliktir. Bu tür evlilikte tarafların derhal ayrılmaları gerekir. Fâsid evlilik kendi başına herhangi bir sonuç doğurmaz. Ancak bu evlilikle birlikte fiilî birleşme de (zifaf) vuku bulmuşsa bu evlilikten şu sonuçlar doğar: 1. Mehr-i misil ile müsemmâdan az olanı kadının hak etmesi. 2. Böyle bir birleşmeden doğacak çocukların nesebinin babaya bağlanması. 3. Ayrıldıklarında kadının fesih iddeti beklemesi. 4. Fâsid nikâhla bir araya gelen eşler arasında hürmet-i musâhere denilen sıhrî hısımlıktan doğan evlilik engelinin teşekkülü. Ebû Hanîfe diğer akidlerde yapmış olduğu bâtıl-fâsid akid ayırımını nikâh akdinde de yapmaktadır. Ona göre unsurları veya in'ikad şartlarında eksiklik olan akid bâtıl akiddir. Tarafların derhal ayrılmak zorunda oldukları böyle bir akidden herhangi bir hukukî sonuç doğmaz. Ancak zifaf olmuşsa mehr-i misil gerekir. Unsurları, in'ikad ve sıhhat şartları tamam olan yürürlük şartlarında eksiklik bulunan akde de mevkuf akit denir. Mevkuf akid yetkili kimsenin izin ve icâzet vermesine kadar doğuracağı sonuçlar bakımından fâsid nikâh hükmündedir. Diğer şartları tamam olup, bağlayıcılık (lüzum) şartlarında eksiklik bulunan akde gayri lâzım veya câiz akid denir. Fesih hakkı sahibi bu yönde bir talepte bulunup evliliği feshettirinceye kadar geçerli bir evliliğin bütün sonuçlarını doğurur.

E) Evlenme Ehliyeti

Geçerli bir evlilik yapabilmek için hukuken sahip olunması gereken yeterliliğe evlenme ehliyeti denir. Bütün hukukî işlemlerde olduğu gibi evlenme sözleşmesini başka bir kimsenin iznini almadan yapabilmek için de tam ehliyetli olmak gerekir. Hanefîler'e göre aile hukukunda tam ehliyetli olmak için akıllı ve bâliğ olmak yani temyiz gücüne sahip olarak ergenlik çağına ulaşmak yeterlidir. Bu mezhebe göre kadın olsun erkek olsun bu iki şartı kendisinde toplamış bulunan her şahıs başka bir kimseden izin almaksızın evlenme sözleşmesi yapabilirler. Bu kimselere tam ehliyetli denir. Hanefîler'e göre evlenme ehliyetine sahip olmak için rüşd şart değildir. Bir diğer ifadeyle mal varlığını gerektiği gibi idare edemeyen, gereksiz yere veya gereğinden fazla sarfeden sefihler, diğer hukukî işlemler bakımından eksik ehliyetli sayılırlarsa da aile hukuku bakımından tam ehliyetli kabul edilirler. Ancak sefihlerin eşlerine verdikleri veya vermeyi taahhüt ettikleri mehrin misil bir mehir olması gerekir. Bunun üstündeki miktar bağışlama kabul edi-

lir. Sefihlerin mal varlıklarında mutlak bir azalmaya yol açan bağışlama yapmaları mümkün değildir.

Mâlikîler'e, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre ise tam evlenme ehliyetine sahip olmak için rüşd de şarttır; buna göre sefih aile hukuku bakımından tam ehliyetli değildir. Mâlikîler'e göre velisinin izin veya icâzetiyle evlenebilir; diğer iki mezhep bunu da kabul etmez. Onlara göre sefihi ancak velisi evlendirebilir.

Ergenlik biyolojik bir olgunluğu ifade eder. Bu da insandan insana, bölgeden bölgeye göre değişir. Bu bakımdan herkes için sabit bir ergenlik yaşı belirlemek mümkün değildir. Bu sebeple İslâm hukukçuları ergenlik için genel duruma bakarak bir alt bir de üst sınır belirlemişlerdir. Bu iki sınır arasında kişi ne zaman biyolojik olarak ergen olursa o andan itibaren bâliğ sayılır. Alt sınırdan önce ergenlik iddiası dinlenmez. Üst sınıra ulaşan kimse de ergenliğe ulaşmasa bile bâliğ kabul edilir. Alt sınır kızlarda dokuz, erkeklerde on ikidir. Üst sınır ise Ebû Hanîfe'ye göre kızlarda on yedi, erkeklerde on sekiz, İmam Mâlik'e göre her iki cins için on sekiz, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre yine her iki cins için on beştir.

Hanefîler'e göre tam ehliyet için gerekli olan iki vasıftan birisi eksik olursa eksikliğin türüne göre kişi ya tam ehliyetsiz veya eksik ehliyetli olur. Kişide temyiz gücü henüz gelişmemiş bulunur veya akıl hastalığı gibi bir sebeple hiç bulunmazsa bu kişiler tam ehliyetsizdirler. Bunlar da gayri mümeyyiz küçüklerle akıl hastalarıdır. Temyiz gücü gelişmiş bulunan ancak ergenlik çağına gelmemiş olanlar yani mümeyyiz küçükler ile temyiz gücü tam olarak gelişmemiş bulunan akıl zayıfları ve bunaklar yani ma'tûhlar eksik ehliyetli sayılır. Eksik ehliyetlilerle ehliyetsizler arasında evlenme sözleşmesini yapma bakımından şu fark vardır ki ehliyetsizler hiçbir şekilde böyle bir sözleşmeyi bizzat yapamazlar ise de eksik ehliyetliler ya velilerinin önceden izin veya yapılmış bir evliliğe sonradan icâzet vermesi suretiyle evlenebilirler.

F) Velâyet

Hukuk dilinde **velâyet**, başkaları adına onların rızâları aranmaksızın hukukî işlemde bulunma yetkisini ifade eder. Aile hukukunda velâyet eksik ehliyetli ve ehliyetsizlerin bir yakını tarafından rızâları alınarak veya alınmaksızın evlendirilme yetkisidir. Özellikle Hanefîler'in dışındaki mezheplerde kadınlar, bazı durumlarda rızâları aransa bile, ancak velileri aracılığıyla evlenebildikleri için velâyetin bu alanda özel bir önemi vardır. Bu mezhepler

"Velisiz nikâh olmaz" (Buhârî, "Nikâh", 36; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Tirmizî, 14, 17) hadisini ve benzeri hadisleri mutlak olarak değerlendirmekte ve her durumdaki kadınların -rızâları alınsa bile- sadece velileri aracılığıyla evleneceklerini söylemektedirler. Hanefîler ise bu hadisleri tam ehliyetli olmayan kadınların ancak velileri aracılığıyla evlenebilecekleri şeklinde yorumlamaktadırlar. Hanefîler'de âkıl-bâliğ olan kadın, aynen erkek gibi velisinin aracılığına gerek olmaksızın evlenebilir.

Evlenmede kadınlara velâyet konusuna ait detayların, dinin doğrudan düzenlediği bir mesele olmadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Velâyet konusu, içinde bulundukları şartlara bağımlı olarak kadının insanları tanıma konusundaki tecrübesizliğini telâfi etmeye ve onun haklarını güvence altında tutmaya mâtuf bir tedbir niteliğinde görülebileceği gibi kimlerin hangi sıra ve ölçü dahilinde kadının velisi olacağı hususu da ailenin ve toplumun yapısıyla ve telakkileriyle ilgili görünmektedir. Evlilikte velâyet kurumunun ön plana çıkması, hayat boyu birlikteliği başlatacak olan evlilik akdinin gerekli araştırmalar yapılarak mümkün olduğu ölçüde sağlam temellere oturtulması, telâfi edilmesi ve geri dönülmesi âdeta imkânsız olan hataların önceden görülmesi ve önlenmesi, bir yönüyle de evlenecek tarafların aileleri arasında kaynaşmanın kolay sağlanması gibi hedeflere yöneliktir.

a) Kısımları

Velâyet, velilerin velâyetleri altında bulunan kimseleri onların rızâlarını almaksızın evlendirme yetkisine sahip olup olmamalarına göre ikiye ayrılır: Zorlayıcı velâyet, zorlayıcı olmayan velâyet.

1. Zorlayıcı Velâyet (Velâyet-i İcbâr). Veliye velâyeti altında bulunan kimseyi rızâsını almaksızın evlendirme yetkisi veren velâyettir. Bu tür velâyet altına ehliyetsizler ve eksik ehliyetliler girerler. Bu yetkiye sahip veliler diğer mezheplerde çok sınırlı tutulduğu halde Hanefîler'de çok geniş bir zümreye bu yetki verilmiştir.

2. Zorlayıcı Olmayan Velâyet (Velâyet-i İhtiyâr veya İstihbâb). Veliye velâyet altında bulunan kimseyi ancak onun rızâsıyla evlendirme yetkisi veren velâyettir. Bu velâyet altına bulûğa ermiş kızlar girer. Bu isimlendirme Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un anlayışını yansıtmaktadır. Hanefîler'den İmam Muhammed velâyeti velâyet-i istibdâd ve velâyet-i şirket tarzında ikiye ayırmaktadır. Velâyet-i istibdâd yukarıda tanımı verilen zorlayıcı velâyetten başkası değildir. **Velâyet-i şirket** ifadesiyle ise bulûğa ermiş kızla velisi arasında mevcut olan müşterek velâyet kastedilir. Çünkü İmam Muham-

med'e göre bulûğa ermiş kızlar velilerinin rızâlarını almadan evlenemezler, velileri de rızâlarını almaksızın onları evlendiremez. Bu sebeple aralarında müşterek bir velâyet söz konusu olmaktadır. Zorlayıcı velâyet altına kimlerin gireceği mezheplerce farklı kriterlere göre belirlenmiştir. Hanefîler'de burada dikkate alınacak kriter yaş küçüklüğü, Şâfiîler'ce bekâret yani daha önce evlenmemiş bulunmak, Mâlikîler'e göre her ikisidir.

b) Veliler

Başkalarını evlendirme yetkisine sahip olan velileri iki grupta incelemek gerekir: Hususi veli, umumi veli.

1. Hususi Veli. Velâyeti altında bulunan kimseyi evlendirme yetkisine sahip bulunan akrabalardır. Hukukçuların çoğunluğuna göre bu grupta yer alan veliler asabe sınıfında yer alan akrabalardır. Asabe bir kimsenin araya bir kadın girmeyen bütün erkek akrabaları anlamına gelmektedir. Baba, baba-dede, erkek kardeş, amca, amca oğlu gibi. Bu veliler kendi aralarında mirastaki sıraya göre sıralanırlar; önceki sırada bir veli varken sonra gelen velinin evlendirme yetkisi yoktur. Bu grupta bir akraba mevcut olmazsa velâyet umumi veli konumundaki hâkime geçmektedir. Yalnız Ebû Hanîfe asabe akraba bulunmadığında velâyetin umumi veliye değil, zevi'l-erhâm denilen diğer akrabalara geçtiğini söylemektedir. Bu iki farklı ictihadın hukukçuların içinde yaşadıkları toplumun akrabalık anlayışından etkilendiğini söylemek yanlış olmasa gerek.

Hanefîler ister asabe isterse zevi'l-erhâm grubunda yer alsın bütün hususi velilerin zorlayıcı velâyet yetkisine sahip olduğunu söylemektedirler. Diğerleri ise bu yetkiyi asabe akrabalar arasında çok küçük bir zümreye tanımaktadırlar.

Hususi velinin bu yetkiye sahip olabilmesi için temyiz gücüne sahip olması, ergenlik çağına gelmiş bulunması, ayrıca veli ile velâyeti altında bulunan kimse arasında din farkı gibi mirasçılığa mani bir durumun da olmaması gerekmektedir. Hanefîler ve Mâlikîler'de velinin reşid olması gerekmemektedir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise velinin reşid olmasını da ayrıca aramaktadırlar. Öte yandan Hanefîler'in aksine Mâlikîler'e, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre velinin erkek olması da gerekmektedir.

2. Umumi Veli. Umumi veli devlet başkanı veya hâkimdir. Hususi velinin bulunmadığı veya yetkisini kötüye kullandığı durumlarda hususi velinin yerini umumi veli almaktadır. Umumi velide mirasa ehil olma, yani veli ile velâyet altında bulunan kimsenin aynı dine mensup olması aranmaz.

c) Bulûğ Muhayyerliği

Hanefî mezhebinde çok geniş bir zümreye zorlayıcı velâyet yetkisinin verilmesinin muhtemel zararlarını önlemek düşüncesiyle velisi tarafından evlendirilen kimselere bulûğ muhayyerliği denilen bir seçim hakkı tanınmıştır. Buna göre babası veya baba-dedesi dışındaki bir velisi tarafından küçükken evlendirilen kimseler bulûğa erdiklerinde dilerlerse hâkime başvurup velilerinin yaptığı evliliği feshettirebilirler. Hâkimin feshetmesine kadar evlilik geçerliliğini korur. Baba ve baba-dedesi tarafından evlendirilenlerin yapılan evliliğe itiraz ve dolayısıyla bulûğ muhayyerliği hakkı yoktur.

G) Denklik

İslâm hukuku literatüründe **kefâet** terimiyle ifade edilen denklik ile, evlenecek eşler arasında dinî, iktisadî ve sosyal bakımdan bir denkliğin olması kastedilir. Burada esas itibariyle erkeğin kadına denk olması aranmaktadır. Eşler arasındaki uyumun sağlanmasında taraflar arasında söz konusu alanlar bakımından bir denkliğin, bir yakınlığın mevcut olması şüphesiz önemlidir. Ancak bunun kurulmuş bir evliliği sona erdirme sebebi olarak kabul edilmesi yine de ayrı bir konudur. Bu sebeple hukukçuların önemli bir kısmının kefâeti gerekli görmesine mukabil Kerhî, Sevrî gibi bazı hukukçular kefâeti İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu için reddetmektedir. Esasen Kur'an ve Sünnet'te kefâeti gerektiren bir hüküm de mevcut değildir. Bu kurum hukukçuların daha ziyade evlilikte uyumu sağlamak için kabul ettikleri bir tedbir olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabii bunda sosyal gruplaşmaya ve aristokratik yapılanmaya gereğinden fazla önem veren Arap toplum yapısının da etkisi vardır. Ne var ki kefâeti günümüzde evliliğin devamı bakımından dikkate alınması faydalı görülen bir unsur olarak kabul etmek, ancak nihaî seçimi taraflara bırakmak daha uygun görünmektedir.

Hanefî mezhebinde şu altı noktada kocanın kadına denk olması aranmıştır: Soy, müslüman oluş, dindar oluş, hürriyet, servet ve meslek. Âkıl bâliğ olan kadın velisinin rızâsını dahi almaksızın evlenebilir. Ancak seçmiş olduğu eşinin sayılan altı noktadan ailesine denk olması gerekmektedir. Eğer bu denklik gözetilmemişse velisinin bu evliliğe itiraz ve fesih hakkı vardır. Yalnız bu itirazın çocuk olmadan veya kadın hamile kalmadan yapılması gerekmektedir; daha sonra yapılan fesih talebi dikkate alınmaz. Kefâet şartı Hanefîler'e göre bir lüzum şartıdır. Yani evlilik feshedilinceye kadar bütün muteber sonuçlarını doğurur. Diğer mezheplerde kefâet, genelde sıhhat şartı, bazı durumlarda da nefâz şartı olarak kabul edilmektedir.

H) Evlenme Engelleri

İslâm hukukunda belirli akrabalarla evlenilmesi yasaklanmıştır (en-Nisâ 4/22, 23). Kendileriyle evlenilmesi yasak olan bu kadınlara muharremât denmektedir. Bu yasak bazı kereler devamlıdır; hiçbir hal ve durumda ortadan kalkmaz. Bazan da bu yasak sürelidir; belli sürelerin geçmesi veya bazı durumların gerçekleşmesi halinde bu kimselerle evlenilebilir.

a) Devamlı Evlenme Engelleri

İslâm hukukunda devamlılık arzeden, yani tarafların birbiriyle evlenmesine ebedî olarak engel olan sebeplerdir. Devamlı evlenme engelleri üç grupta toplanır.

1. Kan Hısımlığı. Kan hısımlığı sebebiyle evlenilmesi yasak olan akrabalar dört grupta toplanır. 1. Usul (üst soy hısımları); 2. Fürû (alt soy hısımları); 3. Ana babanın fürûu; 4. Dede ve ninenin sadece çocukları. Buna göre kişinin kendi annesi, ninesi, kızı, kız torunları, kız yeğenleri veya onların kızları, teyze ve halasıyla evlenmesi yasaktır.

2. Sıhrî Hısımlık. Evlenmeden doğan hısımlık sebebiyle kendileriyle evlenilmesi yasak olanlar da keza dört gruptur. 1. Usulün eşleri yani üvey anne ve üvey nine. Üvey ninenin baba veya anne tarafından olması farketmez. 2. Fürûun eşleri, yani gelinler. 3. Eşin usulü, yani kayınvâlide ve eşin her iki taraftan nineleri. 4. Eşin fürûu, yani üvey kızlar veya bu durumda olan kız torunlar. Ancak bu son grupta evlenme engelinin doğması için sadece nikâh yetmemekte, evliliğin zifafla da fiilen başlaması gerekmektedir.

3. Süt Hısımlığı. Çocukla öz annesi dışında kendisine süt veren kadın ve onun belirli derecedeki yakınları arasında meydana gelen hısımlıktır. Süt hısımlığı miras hakkı doğurmazsa da bir evlenme engeli teşkil eder. Bu gruptaki hısımlar da kendileriyle sürekli olarak evlenilmesi yasak olan akrabalar grubunda yer alırlar. Bu yolla evlenilmesi yasak olan hısımlar şunlardır: 1. Süt usul, yani sütanne, baba, sütnine ve dede. 2. Sütfürû, yani süt çocuklar ve torunlar. 3. Sütanne ve babanın neseb ve sütten olan fürûu, yani sütkardeşler ve onların çocukları. 4. Sütdede ve ninenin sadece çocukları ki bunlar süthalalar ve sütteyzeler olmaktadır. 5. Eşin sütannesi ve ninesi. 6. Eşin sütten olan kız çocukları ve kız torunları. Burada söz konusu olan koca eşin süt çocuğu emzirirken evli bulunduğu koca değildir. O zaten süt usul olarak yukarıda zikredildi. Buradaki koca sütanne ile daha sonra evlenmiş bulunan kimsedir. Bu son durumda kız çocuk ve kız torunların ya-

sak olabilmesi için nikâh yetmeyip evliliğin zifafla fiilen başlaması da gerekmektedir. 7. Sütbaba ve dedenin sütanne ve nine olmayan eşleri. Sütanne ve nine süt usul olarak yukarıda zaten zikredildi. 8. Sütten olan fürûun eşleri.

Hukukçuların çoğunluğuna göre çocuğun ilk iki yaş içerisinde emdiği süt az olsun çok olsun süt hısımlığının meydana gelmesi için yeterlidir. İmam Şâfiî ise süt hısımlığının oluşabilmesi için ilk iki yaş içinde beş fâsılalı ve doyurucu emişin şart olduğunu söylemektedir. İki yaşından sonra emmiş olduğu süt müctehidlerin çoğuna göre bu tür bir hısımlık ve evlenme yasağı doğurmaz.

b) Geçici Evlenme Engelleri

Ortadan kalkmaları mümkün olan, bu sebeple de devamlı evlilik engeli oluşturmayan sebepler şunlardır:

1. Başkasının Eşi Olma. Evli olan veya boşanmış veya kocası ölmüş olup da henüz iddet beklemekte bulunan kadınlarla evlenmek yasaktır.

2. İki Akraba ile Birden Evlenme. İslâm hukukunda bir erkeğin belirli şartlarla birden fazla kadınla evlenmesi mümkündür. Ancak bir erkek iki yakın akraba ile aynı anda evli olamaz. Bu ilişkinin akrabalık ilişkisine zarar vereceği düşünülmüştür. Bu yakınlığın ölçüsü iki kadından her birini ayrı ayrı erkek kabul edildiğinde bunların birbirleriyle evlenemeyecek derecede yakın akraba olmalarıdır. Teyze ile yeğen buna örnek gösterilebilir. Çünkü hangisi erkek kabul edilirse edilsin diğeriyle evlenmesi hukuken mümkün değildir. Bu durumda bunların aynı kişinin nikâhında birleşmeleri de söz konusu olamaz.

3. Üç Kere Boşanma. Bir erkek üç boşama ile boşamış olduğu eşi ile tekrar evlenemez. Bakara sûresinin 227. âyetinde, *“Boşanma iki keredir; sonra ya iyilikle tutmak veya güzel bir biçimde bırakmak (gerekir)”* buyurulmuştur. İslâm hukukunda kolay boşanma usulü benimsendiğinden ve kocanın karısını tek taraflı bir irade beyanıyla boşaması mümkün olduğundan bunun kötüye kullanılmasını önlemek için üç boşama ile boşadığı eşiyle tekrar evlenememe gibi bir yasak getirilmiştir. Bu durum boşayan eş için geçici bir evlenme engeli teşkil eder. Bu engelin ortadan kalkması için kadının bir başkasıyla geçerli bir evlilik yapması, bu evliliğin hileli olmaması ve zifaf ile fiilen başlaması daha sonra da boşanma veya ölümle sona ermesi gerekmektedir. Bu durumda artık ilk koca dilerse boşamış olduğu eşiyle onun da rızâsını alarak tekrar evlenebilir.

4. Din Farkı. Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap yani yahudi ve hıristiyan olmayan bir kadınla evlenmesi yasaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Müşrik kadınlarla iman edinceye kadar evlenmeyin..."* (el-Bakara 2/221) buyurulmaktadır. Müşrik Allah'ın birliğine inanmayan, ona ortak koşan kimse demektir. Yahudi ve hıristiyan kadınlarla evlenilebilir (el-Mâide 5/5). Buna mukabil müslüman bir kadının gayri müslim bir erkekle isterse bu erkek Ehl-i kitap olsun evlenmesi dinen mümkün değildir. İslâm hukukçuları bu konudaki görüşlerinin Mâide sûresinin 5 ve Mümtehine sûresinin 10. âyetlerine dayandırmaktadırlar. İslâm hukukçularının bu âyetleri gayri müslim erkeklerle evlenmeyi yasaklayacak biçimde yorumlamaları, Ehl-i kitap da olsa başka bir din mensubuyla evlenmenin kadının ve doğacak çocukların dinini menfi olarak etkilemesi endişesine dayanmaktadır. Ancak tabiatıyla bu engeller geçicidir. Gerek erkeğin gerekse kadının müslüman olarak bu engelleri bertaraf etme imkânı her zaman vardır.

I) Evliliğin Sonuçları

Geçerli bir evliliğin doğurduğu sonuçlar derken bu evlilikten karı ve koca için doğacak hak ve borçlar kastedilmektedir. Evlilikte eşlerin birbirlerine karşılıklı sevgi, saygı ve sadakat borcunun olduğu muhakkaktır. Çocukların bakım ve terbiyesi de eşlerin müşterek borçlarındandır. Bunlar dışında karı ve kocanın evlilikten doğan birtakım hakları daha vardır ki hukuk düzeni daha çok bu haklar ve bunların ifası üzerinde durmaktadır. Tabiatıyla bir taraf için hak olan diğer taraf için borç teşkil etmektedir.

a) Kadının Hakları

1. Mehir

Erkeğin evlenirken karısına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya sair bir mala **mehir** denmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de evlenen erkeğin karısına vermek zorunda olduğu mehirle ilgili olarak müteaddit âyetler vardır (en-Nisâ 4/4, 24). Birçok toplumda evlenme esnasında eşlerden birinin diğerine veya diğerinin ailesine para ya da sair bir mal verme geleneği vardır. Hıristiyanlardaki drahomada olduğu gibi zaman zaman aksi örnekleri görülmekte ise de umumiyetle kadın değil, erkek tarafı evleneceği kızın ailesine bazı hediyeler vermekte ve ödemelerde bulunmaktadır. Eski Türkler'de de bu anlamda olmak üzere **kalın** uygulaması vardır. Kalın evlenecek erkeğin müstakbel karısının ailesine yaptığı ödemeler anlamında kullanılmaktadır. Bu ödemeler mutlaka evlilikten önce yapılırdı. Benzer uygulamaya muh-

telif adlarda (meselâ mehir, dowry) diğer toplumlarda da rastlanmaktadır. Bu yönüne bakarak evlenme akdinin eski dönemlerde bir satım akdi, erkeğin yaptığı edimin de bir satış bedeli olarak kabul edilip edilmediği tartışılmıştır.

İslâm hukukundaki mehir uygulaması da bir yönüyle bu uygulamaya benzemektedir. Ancak yine de aralarında önemli bir fark vardır. İslâm hukukundaki mehir evlenecek kızın ailesine değil, doğrudan kendisine verilmekte veya doğrudan ona borçlu olunmaktadır. Dolayısıyla İslâm hukukunda uygulandığı şekliyle mehirin satış bedeline, evlenmenin de satım akdine benzetilmesi mümkün değildir. Çünkü nikâh akdini satım akdine benzettiğimizde satım bedeli bizzat satımın konusu olan kimseye verilmiş olmaktadır. Öte yandan evlenecek kızın evlenme sözleşmesinin tarafı olduğunda hiç tereddüt yoktur. Bir kimsenin bir akdin hem konusu hem de tarafı olması ve satım bedelini de bizzat alması hukuken mümkün değildir. Üstelik kadın almış olduğu bu mehir karşılığında Hanefîler'e göre herhangi bir çeyiz hazırlamak mecburiyetinde de değildir. Diğer mallarında nasıl tasarruf edebiliyorsa bunda da aynı şekilde tasarruf etme hak ve yetkisine sahiptir. Ayrıca mehir nikâhın şartlarından değil sonuçlarından biridir; nikâh esnasında belirtilmemiş bile olsa, hatta verilmeyeceği şart edilmiş bile bulunsa yine evlenen kadın mehire hak kazanır. Mehirin belirlenmemiş bulunması evlenmenin geçerliliğine halel getirmez. Bu yönüyle de mehir satım bedelinden ayrılmaktadır. Çünkü bir satım akdinde satım bedeli sonuç değil o akdin sıhhat şartlarından biridir. Satım bedeli belirlenmediğinde akid fâsid olur.

İslâm dünyasının önemli bir kısmında uygulanma imkânı bulan Hanefî görüşünü dikkate alırsak İslâm hukukunda mehirin kadını hem evliliğe ısındırmak hem de ona belli bir malî güç kazandırmak düşüncesiyle getirilmiş olduğunu söylememiz gerekir. Özellikle kocanın sahip olduğu tek taraflı irade beyanıyla boşama yetkisini kötüye kullanması durumunda kadın böyle bir malî imkâna fazlasıyla ihtiyaç duyacaktır. Boşanma hakkının suistimal edildiği bölgelerde mehir miktarının yüksek tutularak bu suistimale belirli ölçüde engel olunması da mehirin kadına ve evlilik birliğine kazandırdığı bir başka avantaj olmaktadır.

Mehirin mahiyeti ve çeyiz konusunda Mâlikîler Hanefîler'den farklı düşünmekte ve mehiri âdeta evliliğin kuruluş harcamalarına kocanın önceden yapmış olduğu bir ödeme olarak kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre kadın almış olduğu mehir karşılığında ve onunla orantılı bir çeyiz hazırlamak mecburiyetindedir.

Mehir olarak her türlü mal veya parasal değeri olan her türlü menfaat tesbit edilebilir. Mehirin en az miktarı Hanefîler'e göre 10 (ilk asırda 10 dirhem

yaklaşık iki koyun bedeli idi), Mâlikîler'e göre ise 3 dirhem gümüştür. Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre ise mehirin bir alt sınırı yoktur, tıpkı bir üst sınırı olmadığı gibi. Mehirin üst sınırının olmadığı konusunda Hanefî ve Mâlikîler de diğer iki mezhep gibi düşünmektedir. Hz. Ömer kendi halifeliği döneminde evlilikleri kolaylaştırmak için mehire üst sınır getirmek istemiş, fakat bir kadının *"Onlara kantarla vermiş olsanız da hiçbir şeyi geri almayın"* (en-Nisâ 4/20) âyetini delil getirmesi karşısında bu düşüncesinden vazgeçmiştir.

Mehir nikâh anında belirlenip belirlenmemesine göre ikiye ayrılmaktadır. Eğer nikâh anında belirlenmişse buna **mehr-i müsemmâ**, belirlenmemişse buna da **mehr-i misil** denir. Misil mehir evlenen kızın akrabaları arasında her bakımdan kendi konumundaki kızlara ödenen mehir demektir. Bir anlamda rayiç mehir olmaktadır. Evlilik sırasında mehir belirlenmemişse veya bir sebeple belirlenen mehir geçersiz sayılırsa o zaman evlenen kadın misil mehire hak kazanır. Mehir, ödenme zamanına göre de **muaccel** veya **müeccel** mehir diye ikiye ayrılmaktadır. Muaccel mehir evlilik anında peşin olarak ödenen mehir demektir. Ödenmesi sonraya bırakılan mehire de veresiye mehir anlamında müeccel mehir denmektedir. Ödenmesi sonraya bırakılan mehir için bir ödeme zamanı belirlenmişse o zaman ödenir. Ancak genellikle yapıldığı üzere bir vade belirtilmemişse mehirin vadesi boşanma anında veya taraflardan birinin ölmesi durumunda gelmiş kabul edilir.

Sahih bir evliliğin ardından mehirin ödenmesinin gerekli olması, bir başka ifadeyle mehir borcunun doğması için ya evlenen kadın zifaf için hazır olmalı ve aralarında sahih halvet vuku bulmalı veya taraflardan birisi nikâhtan sonra ve zifaf veya sahih halvetten önce ölmüş bulunmalıdır. Sahih halvet eşlerin izni olmadan kimsenin giremeyeceği, erkek ve kadının, kimsenin göremeyeceği, uğrayıp rahatsız edemeyeceği bir mekânda baş başa olmaları anlamına gelmekte ve bazı bakımdan zifafla aynı hukukî sonuçları doğurmaktadır. Nikâh akdi yapıldıktan sonra, fakat zifaf veya sahih halvetten önce bir ayrılık vuku bulursa ayrılığa kimin sebep olduğuna bakılır. Eğer ayrılığa erkek sebep olmuşsa mehirin yarısını karısına ödemelidir. Ayrılığa kadın sebep olmuşsa veya erkek velisinin kendisi adına yapmış olduğu evliliği bulûğ muhayyerliği denilen seçim hakkını kullanarak bozmuşsa eski karısına mehir adına herhangi bir ödeme yapması gerekmez.

2. Nafaka

Evlilik içinde kadının her türlü normal masrafı kocaya aittir. Kur'ân-ı Kerîm'de (et-Talâk 65/6) ve Hz. Peygamber'in hadislerinde nafakanın kocaya

ait olduğu, erkeğin yediğinden karısına da yedirmesi, giydiğinden giydirmesi açıkça belirtilmiştir. Kocanın karısının nafakasını karşılamakla yükümlü olması için zengin olması gerekmediği gibi kadının fakir olması da gerekmez. Kadın zengin de olsa masrafları kocaya aittir.

Karı kocanın oturacakları evin temini, döşenip tefriş edilmesi kocaya aittir. İslâm toplumlarındaki örf ve âdetler genellikle kadına yeni evine belirli bir çeyiz getirmesi mecburiyetini getirmiştir. Ancak özellikle Hanefîler'ce kadının dinen ve hukuken buna mecbur olmadığı bilinmelidir. Bunun dışında kocanın karşılamakla yükümlü olduğu diğer masrafların kapsamı ve seviyesi daha çok örfe ve karı kocanın sosyal konumuna göre belirlenmektedir. Meselâ sosyal ve malî konumu hizmetçi tutmayı gerektirdiği durumlarda koca yiyecek, giyecek, mesken masraflarına ilâve olarak evine bir de hizmetçi tutmak mecburiyetindedir.

Nafakanın normal yerine getirilme şekli kocanın evinin her türlü masraflarını üstlenmesidir. Kocanın bu görevini yerine getirmediği durumlarda kadın mahkemeye başvurarak kendisine nafaka takdir ettirebilir. Nafakanın miktarını tesbitte karı kocanın malî ve sosyal konumları birlikte dikkate alınır. Yalnız kocanın konumu dikkate alınır diyen hukukçular da vardır. Takdir edildiği halde karısının nafakasını ödemeyen kocanın bu borcu zorla icra yoluyla tahsil edilir. Hatta gücü yettiği halde nafaka borcunu ödemeyen kocayı ödemeye zorlamak için hapsetmek dahi mümkündür. Ancak koca fakirse bu durumda ödemeye zorlamak için hapsetmek âdil olmadığı ve pratik bir yararı da dokunmayacağı için fakir kocaya hapis cezası verilmez. Kur'an'da borçlunun darlık içinde olması halinde eli genişleyinceye kadar ona mühlet verilmesi tavsiye edilir (el-Bakara 2/280).

Hanefîler'e göre hâkim tarafından nafaka takdiri sadece miktarının belirlenmesi bakımından değil, nafaka borcunun kuvvetli bir borç haline gelmesi bakımdan önemlidir. Eğer karı koca nafaka borcu ve miktarı üzerinde anlaşmamışlarsa veya hâkim tarafından takdir edilmemişse taraflardan birinin ölümü ile, boşanma ile veya kadının "nâşize" duruma düşmesi ile bu borç düşer. Kadının nâşize olması evlilik hukukuna riayet etmemesi ve kocasının rızâsını almadan evini terketmesi anlamına gelmektedir. Nâşize durumdaki kadının o andan itibaren esasen nafaka hakkı yoktur. Her üç halde de geriye dönük bir nafaka talebinin mümkün olmaması, mahkemeye başvurulmadığına göre nafakanın ödenmekte olduğu var sayımına dayanmaktadır. Hâkim tarafından nafaka takdir edilmesi ödenmiş olma faraziyesini ortadan kaldırmaktadır. Diğer üç mezhebe göre ise nafaka hâkimin takdirine

muhtaç olmaksızın kuvvetli bir borç olarak doğar; ancak ödenmekle veya ibrâ ile düşer.

Eşin ihtiyaçlarının normal yollardan karşılanmaması durumunda mahkemece nafaka takdir edilmesi her zaman kadının problemini çözmemektedir. Kocasının nafaka borcunu eda etmemesi sebebiyle kadının ayrıca bir boşanma hakkının bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Hanefî hukukçular bu durumda kadının bir boşanma hakkının var olduğunu kabul etmezler. Diğer mezheplerde ise ileride görüleceği üzere kadının belirli şartlarla boşanma hakkı bulunmaktadır.

b) Kocanın Hakları

Kocanın karısı üzerinde –mirası dışında- herhangi bir malî hakkı bulunmamaktadır. Karı kocanın birbirlerine karşı sevgi ve saygı ile davranması her iki tarafın birbirine karşı karşılıklı borçlarındandır.

Kadının ev işlerini yapması kocasına karşı bir borcu mudur sorusu dönemlere, sosyal yapıya, kadının ev dışında çalışıp çalışmamasına göre çözümlenecek bir meseledir. Burada bütün dönemlere, bütün bölgelere ve bütün ailelere yönelik değişmez bir kuralın konması söz konusu değildir. Belki her dönemde ailenin, sosyal çevrenin durumuna göre bunu belirlemek söz konusu olacaktır. Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya bir öğüt olarak evin içindeki işlerin kızına, dışarıdaki işlerin damadı Ali'ye ait olacağını söylemesi bize genel davranış biçimini belirlemede yardımcı olabilir. Buna göre çalışmayan kadının evin işlerini mâkul sınırlar içinde yerine getirmesi normal eşlik görevleri arasında sayılmak gerekir. Genel olarak vazife paylaşımında yaratılıştan gelen özellik ve farklılıkların da öncelik için bir ölçü olduğu söylenebilir.

J) Değerlendirme

İslâm hukukunun klasik doktrininde evlenme akdinin yapılışı, unsur ve şartları, sağladığı haklar ve getirdiği yükümlülükler konusunda yer alan bilgi, hüküm ve öneriler netice itibariyle kadın ve erkeğin insanlık onuruna, dinin emir ve tavsiyelerine, toplumsal sağduyunun ölçü ve beklentilerine uygun biçimde birlikteliğini hedefleyen, ailenin sağlam temeller üzerine kurulmasını gaye edinen, muhtemel sakıncaları ve hak ihlâllerini önlemeye çalışan bir dizi düzenleme niteliğindedir. Bu zengin bilgi birikiminin Kur'an ve hadislerde yer alan hükümlerle, İslâm hukukçularının bu hükümleri anlayış ve yorumlayış tarzlarıyla, sosyal şart ve telakkilerle ayrı ayrı ilgisi vardır.

Fıkıh olayların sadece hukukî yönünü değil müslüman fert ve toplumun dünya görüşünü, yaşayış biçimini ve ilişkilerini, kültür ve geleneğini de temsil ettiğinden bu bilgiler hukuk düzenine yansımasa bile müslüman açısından anlamlıdır ve bir değer taşır.

Aile hukuku alanı esasen ferdî hayatı ve tercihleri ilgilendirmekte ve özel hukuk çerçevesinde kalmaktadır. Bu yargı İslâm hukuk doktrininin oluşum dönemleri için daha çok geçerlidir. Ancak, şehirleşmenin ve nüfus hareketlerinin arttığı, toplumsal hayatın karmaşık bir hal aldığı, dinî sorumluluk bilincinin azalıp insan ilişkilerinde hak ihlâllerinin çoğaldığı, bireysel özgürlük ve ferdiyetçiliğin ön plana çıktığı çağımızda aile hayatına yönelik toplumsal iyileştirme ve yasal düzenleme projeleri gündeme gelmiş ve gerekli görülmeye başlamıştır. Bu sebeple de İslâm hukukçularının özel hukuk ilişkisi ve bireysel tercih çerçevesinde gördüğü birçok ailevî problem hâlihazır İslâm ülkelerinde yasal düzenlemeye konu edilmiş ve zaman zaman kamu yetkilileri de devreye sokularak çözülmeye çalışılmıştır. Osmanlı'nın orta dönemlerinde başlayan nikâhın bizzat kadılar veya kadı kontrolünde din adamları tarafından kıyılması çabaları, Tanzimat döneminde nikâhta tescilin ve devlet kontrolünün sağlanmasına yönelik mevzuat ve son dönemde çıkarılan 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi bu sürecin habercisi olan gelişmelerdir.

Günümüzde evliliğin yapılışından aile içi hak ve sorumlulukların yasal güvencelere kavuşturulmasına, çok evliliğin belirli esaslara bağlanmasından boşanmalarda eşler dışında üçüncü şahısların devreye sokulmasına kadar belli alanlarda toplumsal iyileştirme projelerinin gündeme geldiği ve bazı yasal düzenlemelerin yapıldığı bilinmektedir. Yapılanlar arasında gerek içerik gerekse kanunlaştırma tekniği ve politikası olarak tenkit edilecek yönler bulunsa da böyle bir çabaya günümüzde ihtiyaç vardır ve buna ilke olarak sıcak bakmak gerekir. İslâm hukukçularının özellikle son yüzyılda bu konuda bazı yeni hukukî tedbirleri ve çözüm arayışlarını dile getirmesi de böyle bir sosyal gerçekliğe dayanmaktadır. Çünkü bu tür konuların yasal güvenceden ve kamu desteğinden uzak olarak tarafların dinî ve vicdanî sorumluluklarına bırakılması bazan yeterli olsa bile çoğu zaman zayıf, bilgisiz ve tedbirsiz kimselerin kaderinin güçlü tarafın insafına bırakılması anlamına gelmektedir. Hukukun ve kamu düzeninin görevi ise güçsüzü, hakkının ihlâl edilmesi muhtemel olan kimseleri korumaktır. Bu konuda izlenecek en isabetli tutum, bir yöntem ve imkânın fıkhın klasik doktrininde mevcut olmasını, insanların da bu bilgilere dinin değişmez kutsal hükümleri gözüyle bakmasını onları yeterli güvence veya alın yazısı saymasını fırsat bilip ondan yararlanmaya kalkmak yerine toplumsal sağduyunun onayladığı mâruf ve hukukî sınırlar

içinde çözüm aramak, bu alanda bir yanlışlık varsa onun iyileştirmeye ve düzeltmeye çalışmak olmalıdır. Bireylerin bu zeminden çıkıp Allah karşısında hesap verecek olmayı yegâne müeyyide saymaları toplumsal düzeni ve ilgili kişilerin haklarını ihlâl edebileceği gibi insanların din hakkında suizana kapılmasına ve çeşitli ithamlarda bulunmasına da kolayca yol açabilecektir. Kul ile Allah arasında kalan bireysel tercih ve davranışlarda kişilerin Allah'a karşı sorumluluğu (diyanî hüküm) ön planda olsa bile sosyal yönü bulunan ve kul hakkına da taalluk eden insan ilişkilerinde daha objektif ve genel (kazâî) kriterlere, toplumsal sağduyunun (mâruf) onaylayacağı çözümlere yönelmek gerekecektir.

Yasal müdahale ve düzenleme her zaman için yeterli güvence teşkil etmediği ve istenen iyileşmeyi sağlamadığı, toplumsal kabul bölgeden bölgeye değiştiği ve konu bir yönüyle de insan unsurunun yetişkinliği ve sorumluluk bilinciyle alâkalı olduğu için toplumumuzda sadece fıkıh kuralları gözetilerek yapılan ve yürütülen evlilikler hakkında genelleme yapmak ve kategorik bir yaklaşımda bulunmak doğru olmaz. Ancak İslâm hukukçularının klasik literatürde yer alan görüşlerinin buraya kadar söylenenler ışığında yeniden değerlendirilmesi, özellikle de iki şahitle yapılan ve dinî nikâh olarak adlandırılan işlemin, nişanda yapılan fakat evlilikten çok örtünme vb. dinî sınırlamaları kaldırmayı amaçlayan nikâhların ve gizlice yapılan ve yürütülen ikinci evliliklerin bu söylenenler ışığında gözden geçirilmesi de vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.

III. EVLİLİK BİRLİĞİNİN SONA ERMESİ

İslâm hukukunda evlilik birliğinin sona ermesi bazan akiddeki bir bozukluktan bazan da eşlerin evlilik birliğini yürütmekte zorlanmalarından, yürütmek istememelerinden kaynaklanır. Buna göre evliliğin sona ermesinin değişik usul ve şekilleri vardır. Burada İslâm hukukunun klasik doktrinine göre evlilik birliğini sona erdiren sebep ve durumlara özetle temas edeceğiz.

A) Fesih

Fesih, evlilik birliğinin akid anında var olan veya sonradan meydana gelen bir eksiklik sebebiyle bozulmasıdır. Sıhhat şartlarından birisinin eksik oluşu akid anındaki bir bozukluğu, tarafların bir arada yaşamalarının dinen mümkün olmaması akidden sonraki bir bozukluğu ifade eder. Meselâ şahitsiz evlenme akid anındaki bir bozukluktur, eşlerden birinin dinden çıkmış olması da (irtidad) akidden sonra meydana gelen dinen beraber yaşamayı

imkânsız kılan bir haldir. Talâk, yani boşama ise evlilik birliğine eşlerden birisi veya her ikisi tarafından son verilmesidir. Bu son verme bazan tek taraflı bir irade beyanı ile bazan iki tarafın anlaşmasıyla bazan da mahkeme kararıyla olur. Her bir şeklin kendine has usulü ve sonuçları vardır.

Evliliğin fesih veya talâkla sona ermesinin farklı hukukî sonuçları bulunmaktadır. Fesih evlilik birliğine derhal son verir. Talâka gelince, bâin talâk bu birliğe kocanın tek taraflı iradesi ile geri dönemeyeceği şekilde son verirse de ric'î talâk iddetin bitimine kadar kocaya geri dönüş imkânı vermektedir. İddet bitince evlilik bağı tamamen çözülmüş olur. Fesih ile kocanın kullanacağı talâk sayısı azalmış olmaz. Her bir talâk ise kocanın sahip olduğu üç talâk hakkını azaltır. Zifaftan önce meydana gelen fesihlerde kadına mehir vermek gerekmediği halde, aynı durumda talâk gerçekleşirse belirli şartlarla belirlenen mehirin yarısı veya müt'a denilen gönül alıcı bir hediye vermek gerekir.

B) Boşama

İslâm hukukunda **talâk** kelimesi hem tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşamayı, hem tarafların anlaşarak evlilik birliğine son vermelerini hem de mahkeme kararıyla meydana gelen boşanmayı içerir. Esasen meydana geliş şekilleri farklı olmakla birlikte her üç boşanma türü de müşterek hükümlere sahiptir. Bununla birlikte talâk sözcüğü ile genellikle tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşamalar kastedilir. Kadının malî bir ödeme yapması veya malî bir hakkından feragat etmesi suretiyle tarafların anlaşarak evlilik birliğine son vermelerine hul' veya muhâlea, mahkeme kararıyla meydana gelen boşanmaya da tefrik denir.

İslâm dininde ailenin özel bir yeri olmasına ve müslümanlar gerek Kur'ân-ı Kerîm'de ve gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde evlenmeye, yuva kurmaya özendirilmelerine rağmen İslâm hukukunda kolay boşanma yolu seçilmiş ve eşlerin ve özellikle kocanın çoğu defa mahkemeye başvurmaksızın boşanmalarına imkân tanınmıştır. Hele kilise hukukunda olduğu gibi eşlerin boşanmalarının yasaklanması hiç düşünülmemiştir. İlk bakışta bu çelişki gibi görünürse de böyle değildir. İslâm eşlerin bir ömür boyu beraber yaşamalarını arzu etmiş, ancak bunu boşanmaları yasaklamak veya zorlaştırmak yoluyla gerçekleştirmeyi asla düşünmemiştir. Çünkü boşanmanın zorlaştırılması yolunda getirilen tedbirler insanları evlenmeye karşı isteksiz davranmaya itmekte, zorla bir arada tutuluyormuş düşüncesi eşler arasındaki sevgi ve bağlılığı kısa sürede tüketmektedir. Tam tersine İslâm insanların

sürdüremeyeceklerini düşündükleri evlilikten kolayca kurtulma imkânını getirmiştir. Ancak bu kolaylığın gerekli veya zorunlu olmadığı halde uygulamaya yansımasını önlemek için dolaylı bazı dinî ve hukukî tedbirler almaktan da geri durmamıştır.

Her şeyden önce sebepsiz boşanmalar dinen hoş görülmemiş fakat haklı bir sebebin varlığı durumunda helâl ve câiz kabul edilmiştir. Hz. Peygamber hadîs-i şeriflerinde, *"Allah katında en sevilmeyen helâl boşanmadır"* (Ebû Dâvûd, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1) buyurmuştur. Öte yandan boşanıp tekrar evlenmeler suistimal edilmesin diye boşamaya âzami bir sınır getirilmiş, ayrı ayrı veya beraberce karısını üç defa boşayan kimsenin iki taraf isteseler bile kadın bir üçüncü şahısla hileli olmayan bir evlilik yapmadıkça ve bu evlilik ölüm veya boşama ile sona ermedikçe tekrar bir araya gelmelerine imkân tanınmamıştır. Öte yandan özellikle kocaların boşama haklarını suistimal ettikleri durumlarda mehirin ödenmesi sonraya bırakılan kısmı (mehr-i müeccel) yüksek tutularak boşanmalara belirli bir sınır getirilmiştir. Dinî bir anlayış ve terbiye içinde şekillenen toplumun da sebepsiz boşanmaları hoş karşılamaması İslâm toplumlarında boşanmaların daima sınırlı olması sonucunu doğurmuş, hukuken var olan boşama kolaylığı hiçbir zaman uygulamaya yansımamıştır. Bugün İslâm toplumlarında karşılaştığımız boşanma oranlarının dünya ortalamasının hayli altında olması bunun bir başka kanıtıdır.

a) Boşamanın Şartları

1. Kocaya Ait Şartlar

a) Tek taraflı irade beyanı ile boşama esas itibariyle kocanın hakkıdır. Bu itibarla boşayan kimsenin koca olması gerekir. Koca bu hakkı bizzat kullanabileceği gibi diğer hukukî işlemlerde olduğu gibi vekili aracılığıyla da kullanabilir. Koca sahip olduğu bu yetkiyi karısına da verebilir. Buna tefvîz-i talâk denir. Bu yetki evlilik anında kadına devredilebileceği gibi daha sonra da verebilir. Bu yetkiye sahip olan kadın yetkinin kendine veriliş şekline göre ya o anda veya dilediği zaman evlilik birliğine tek taraflı bir beyanla son verebilir. Koca vermiş olduğu bu yetkiyi geri alamaz. Ancak kendisinin boşama yetkisinin devam ettiğinde de kuşku yoktur. Sonuç itibariyle böyle bir yetki verilmesi durumunda karı koca her ikisi de evlilik birliğini diledikleri an sona erdirebilirler.

b) Kocanın tam ehliyetli, yani âkıl bâliğ olması gerekir. Akıl hastası, mümeyyiz küçük gibi eksik ehliyetliler ve ehliyetsizlerin boşama ehliyetleri

yoktur. Bunlar belirli şartlarla velileri tarafından evlendirilebilirlerse de velilerin bu evliliği sona erdirme yetkisi yoktur. Hanefîler'de aile hukuku bakımından tam ehliyetli kabul edilen sefih evlenme ehliyetine sahip olduğu gibi boşama ehliyetine de sahiptir. Hanefîler'in sefihin boşaması hakkındaki bu görüşü diğer mezheplerce de kabul edilmiştir.

Burada İslâm hukukçuları arasında boşama ehliyeti bakımından tartışmalı olanlar sarhoşlarla ikrah altında eşlerini istemeyerek boşayanlardır. Sarhoşun durumu iki farklı şekilde ele alınıp incelenmiştir. Sarhoşluk verici maddeyi bilmeyerek veya zorla alanlarla ilâç gibi bir madde içinde meşrû bir şekilde alanlar bir grupta, bilerek ve isteyerek keyif verici bir madde olarak alanlar bir başka grupta değerlendirilmiştir. İslâm hukukçularının tamamı birinci gruptakilerin dinen ve hukuken sorumlu tutulmayacak bir durumda olduklarını ve bu sebeple bunların hukukî ve cezaî ehliyetlerinin bulunmadığını kabul etmektedirler. Buna göre bu grupta yer alan bir kimsenin eşini boşaması geçerli değildir.

Tartışmalı olan ikinci gruptakilerin durumudur. Hukukçuların ekserisine özellikle Hanefîler'e, İmam Mâlik ve Şâfiî'ye, Şa'bî, Evzaî ve Saîd b. Müseyyeb'e göre sarhoşun eda (fiil) ehliyeti tamdır; bunun sonucu olarak da boşaması geçerlidir. Hz. Osman, Ömer b. Abdülazîz, Hanefîler'den Tahâvî ve Kerhî, Şâfiîler'den Müzenî ve Hanbelîler'in bir görüşüne göre sarhoşluğun nasıl meydana geldiği değil, doğurduğu sonuçlar önemlidir. Dolayısıyla normal düşünme kabiliyetini kaybeden sarhoşun eda ehliyeti yoktur. Sonuçta boşaması da geçerli değildir.

Canı ve malı ağır bir şekilde tehdit edilen ve bu tehdidi başka türlü defetmeye gücü yetmeyen kimsenin (mükreh) boşamasına gelince Hanefîler bu kimsenin rızâsı yoksa da irade ve ihtiyarı vardır, dolayısıyla iradesinin sakatlandığı söylenemez, boşaması geçerlidir demektedirler. Hanefîler dışında İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî de bu görüştedir. Diğer mezhep hukukçuları ise aksi görüşü savunmakta ve can veya malın ağır bir şekilde tehdit edilmesini iradeyi sakatlayan bir sebep olarak görmektedirler. Bunlara göre ikrah altında yapılan boşama geçerli değildir. Çünkü boşayan kimse hür bir irade ile karısını boşamamıştır. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde de fakihlerin çoğunluğunun görüşü tercih edilerek baskı ve zorlama sonucu yapılan boşamaların geçersiz olduğu ifade edilmişti (md. 105).

Şaka ile yapılan talâk da hukukçuların ekserisine göre geçerlidir. Hz. Peygamber, "*Üç şeyin ciddisi de ciddidir, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve talâktan dönme*" (Ebû Dâvûd, "Talâk", 9, Tirmizî, "Talâk", 9; İbn Mâce, "Talâk",

13) buyurmuştur. Boşanmanın normal olarak herhangi bir mahkeme kararına gerek olmaksızın tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşiyor olması böyle bir tedbiri gerekli kılmış olmalıdır. Öte yandan ne söylediğini ve ne yaptığını bilmeyecek derecede öfkelenmiş ve kendisi üzerindeki kontrolünü kaybetmiş bir kimsenin boşamasının geçerli olmadığı da genellikle kabul edilmektedir.

2. Kadına Ait Şartlar

Boşanan kadının boşayan kocanın eşi olması gerekmektedir. Burada söz konusu şartın önemi evlilik devam ederken yapılan boşanmalarda değildir. Ric'î veya bâin talâkla boşanmış ve iddet beklemekte olan kadın bu iddet süresi içinde tekrar boşanırsa bu boşama geçerli midir? Geçerli ise kocanın boşama haklarından birisi daha bitecek ve belki de büyük ayrılık (beynûnet-i kübrâ) denen kesin boşanma gerçekleşecektir. Hukukçular ayrıntılarını daha sonra göreceğimiz ric'î boşanma iddeti bekleyen kadının yeni bir boşanmaya daha muhatap olabileceğinde tereddüt etmemektedirler. Çünkü ric'î boşanma evlilik birliğini kesin olarak sona erdirmez. Hanefî hukukçular büyük ayrılık olmamak kaydıyla bâin talâk iddeti bekleyen kadının da kocası tarafından geçerli olarak boşanabileceği görüşündedirler. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular ise, bu durumdaki kadının tekrar boşanamayacağı, dolayısıyla bâin talâk iddeti bekleyen kadına yapılan yeni bir boşanmanın geçerli olmayacağını söylerler.

b) Boşama Sözleri

İslâm hukukunun klasik doktrinine göre boşama için kullanılan sözler iki türlü olabilir. Bunlardan birisi boşanmadan başka bir anlama gelmesi mümkün olmayan, örfen özellikle boşanma için kullanılan sözlerdir. "Seni boşadım, boşsun" gibi. Bunlara sarih/açık sözler denir. Diğeri de boşanma anlamına gelebileceği gibi, başka anlamlara da gelebilen sözlerdir. Osmanlı uygulamasında sıkça karşımıza çıkan "İraden elinde olsun" gibi kinayeli ifadeler böyledir. Bu örf ve âdete veya kullananın iç iradesine göre boşama iradesinin kadına devredilmesi anlamına gelebileceği gibi, mutlak boşama anlamına da gelebilir. Bu tür ifadelere de kinayeli sözler denir. Bu ayırımın önemi şuradadır ki açık sözlerle yapılan boşamalarda boşayan kimsenin gerçekten boşama niyetine sahip olup olmadığı araştırılmaz. Her hâlükârda boşama hukuken gerçekleşmiştir. Kinayeli sözlerle yapılan boşamalarda ise Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre ya boşayanın buna niyet etmiş bulunması

ya da halin boşama iradesine delâlet etmesi gerekir. Mâlikîler ve Şâfiîler ise bu durumda sadece niyete itibar eder, halin delâletini dikkate almazlar.

Kocanın bir evlilik içinde sahip olduğu boşama hakkı üçtür. İlk ikisinde koca dilerse belirli şartlarla boşamış olduğu eşine geri dönebilir. Bu geri dönüş bâin talâkta yeni bir nikâhla olur, ric'î talâkta yeni bir nikâha gerek de yoktur. Üçüncü boşama hakkını da kullanan koca istese bile ne yeni bir nikâhla ne de nikâhsız eski eşine geri dönebilir. Bu tür bir ayrılığa büyük ayrılık (beynûnet-i kübrâ) denir. Bu şekilde kesin olarak ayrılmış eşlerin tekrar bir evlilikte birleşebilmeleri için kadının bir başkasıyla hileli olmayan bir evlilik yapması ve bu evliliğin de zifaf ile fiilen başlaması gerekmektedir. İşte bu ikinci evlilik ölümle veya boşanma ile sona ererse kadın isterse yeni bir nikâhla tekrar birinci eşine geri dönebilir. Bu tedbir tek taraflı irade beyanıyla hukuken kolaylaştırılan boşanmaların suistimal edilmesinin önüne geçilmesi düşüncesiyle getirilmiştir. Bunun önemli ölçüde etkili olduğunu da söylemek gerekir. Ne var ki İslâm hukuk tarihinde üç talâkla boşanmış eşlerin tekrar bir araya gelmelerini sağlamak üzere hileli evliliklerin (hülle) yapıldığı da olmuştur.

Burada önemli bir problem kocanın üç boşama hakkını da aynı anda veya aynı ay içinde kullanması durumunda karşımıza çıkmaktadır. Hukukçuların büyük çoğunluğuna göre aynı anda veya aynı temizlik süresi içinde verilen üç talâk üç talâk olarak geçerli olur. Böylece koca bütün boşanma haklarını kullanmış olmaktadır. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye, Zeydiyye mezhebi hukukçularına, İbn İshak, İbn Teymiyye, İbn Kayyim'e göre aynı anda veya aynı temizlik süresi içinde verilen üç talâk bir talâk olarak kabul edilir. Bu durumda eşler isterlerse belirli şartlarla evlilik birliğine geri dönebileceklerdir. Şîa-İmâmiyye hukukçularına atfedilen bir üçüncü görüşe göre ise bir temizlik süresi içinde yapılan üç talâk sünnete aykırıdır, bid'attır; hiç geçerli değildir.

Klasik doktrinin gereği olarak talâk hakkının kocaya ait görülmesi ve onların da bunu amacı dışında ve kimi defa bir tehdit vasıtası olarak kullanmaları günümüzde toplumsal sağ duyu tarafından hoş karşılanmayan bazı sonuçları da beraberinde getirmektedir. Boşama tehdidi, üçten dokuza şart etme gibi uygulamalar, toplumumuzda yaygın olarak görülmekte ve bunun sonucunda ya bu yönde gerçek bir arzu olmadığı halde aileler dağılmakta ya da evliliği kurtarmak için meşrûluğu söz götürür, olmadık formüllere başvurulmaktadır. Her iki sonucun da arzu edilir bir durum olmadığı açıktır. Günümüzde boşanma yetkisi ve bu yetkinin kullanımı sadece kocayı veya

eşleri ilgilendiren özel bu hak kullanımı olmaktan çıktığı, bu konuda kocama iradesini bertaraf etmeyen fakat toplumsal sağ duyunun beklentilerine uygun olan, dinin de ilkelerine ters düşmeyen bazı objektif çözüm ve düzenlemelere ihtiyaç bulunduğu da açıktır. Çağımızda İslâm ülkelerinde bu alanda gündeme gelen fıkhî tartışmalar, İslâm hukukçularının objektif ve sağ duyulu çözüm önerileri ve yapılagelen hukukî düzenlemeler de böyle bir toplumsal gerçeklikten ve ona dayalı ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Ortaya mâkul ve sağ duyulu çözümler koymak İslâm hukukçuları açısından artık kaçınılmaz bir sorumluluk olmuştur. Bu sayede, yaşanan çirkinliklerin ve yanlışların önünü almak ve boşanma işini tarafların sorumluluğu yanında objektif usullere havale etmek mümkün olabilecektir.

c) Boşama Çeşitleri

İslâm hukuk doktrininde boşama dönülebilir olup olmamasına göre ric'î ve bâin, sünnete uygun olup olmayışına göre de Sünnî ve bid'î boşama adlarını alır ve her biri farklı hukukî değerlendirmelere konu olur.

1. Ric'î Talâk

Kocaya yeni bir nikâha ihtiyaç olmadan boşadığı karısına dönme imkânı veren boşama türüne dönülebilir boşama anlamında "ric'î talâk" denir. Bir ric'î talâktan bahsedebilmek için evliliğin zifafla fiilen başlamış bulunması ve Hanefîler'e göre boşamanın sarih sözlerle ve şiddet ve mübalağa ifade etmeyen bir tarzda yapılmış olması gerekmektedir. Ayrıca bu boşamanın üçüncü boşama olmaması da şarttır. Bu durumda koca, iddet süresi içerisinde dilerse eşine geri dönebilir. Bunun için yeni bir nikâh yapmaya, yeni bir mehir ödemeye gerek yoktur. Esasen bu özelliğinden dolayı bu boşama türüne ric'î talâk denmiştir. Dönme kocanın açık bir beyanla karısına geri döndüğünü söylemesiyle olabileceği gibi, evlilik yaşamına fiilen geri dönmesiyle de olabilir. Bu özelliği dolayısıyla ric'î talâkta eşler derhal birbirlerinden ayrılmak zorunda değildirler. Dönmenin şahitlerle tesbit edilmesi İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne, İbn Hazm'a ve bazı Şiî hukukçulara göre şarttır. Diğer mezhepler bunu şart olarak kabul etmezler, müstehap sayarlar.

Ric'i talâkta evlilik iddet süresince de devam ediyor kabul edilir. Bu sebeple dönüş hakkının da bu süre içinde kullanılması gerekir. Bu süre dönüş yapılmadan geçirilirse iddetin bitimiyle ric'î talâk bâin talâka dönüşür. Dolayısıyla geri dönmek için artık bâin talâkta aranan şartlar geçerli olur.

Evliliğin iddet bitimine kadar devam edecek olması miras ve mehir hukuku açısından da önemlidir. Boşanma vadeli mehirin vadesi iddet bitene kadar gelmediği gibi, taraflardan birisinin ölmesi durumunda evlilik devam ettiği için sağ kalan eş diğerine mirasçı olur.

2. Bâin Talâk

Kocaya boşadığı eşine ancak yeni bir nikâhla dönme imkânı veren boşanma şeklidir. Bu boşama kocanın eşini üçüncü boşaması ise yeni bir nikâh da tarafların bir araya gelmesi için yeterli değildir; aralarında büyük ayrılık denilen beynûnet-i kübrâ meydana gelmiştir. Kadının daha önce belirtildiği üzere bir başkasıyla geçerli bir evlilik yapmadan ilk eşine dönmesi mümkün değildir.

Hangi tür boşamalar bâin talâktır? Nikâh yapılıp zifaf yapılmadan meydana gelen boşanmalar, tarafların anlaşarak boşanmaları (muhâlea) veya kocanın üçüncü boşama hakkını kullanarak yaptığı boşama bâin talâktır. Bunların dışında Hanefîler'e göre kocanın kinayeli sözlerle ve şiddet ve aşırılığı ifade eden kelimelerle yaptığı boşamalar da bâin talâk olarak kabul edilir. Şâfiî ve Hanbelî hukukçular bu tür boşanmaların ric'î talâk olduğu görüşündedirler.

Bâin talâk evliliğe derhal son verir; eşler birbirlerinden hemen ayrılmak zorundadırlar. Öte yandan evlilik kesin olarak sona erdiğinden boşanma vadeli mehirin vadesi gelmiş kabul edilir. Boşanmış eşler artık birbirlerine mirasçı da olmazlar. Bunun tek istisnası ölümcül bir hastalığa yakalanan kocanın eşini onun rızâsını almadan bâin talâkla boşamasıdır. Bu durumda kocanın eşini mirasından mahrum etme niyetiyle boşadığı kabul edilir ve bu bir hakkın kötüye kullanımı addedilerek korunmaz. Boşanma her hâlükârda geçerlidir, ancak koca öldüğünde kadın sanki boşanmamış gibi kocasına mirasçı olur. Yalnız kocanın ölümünün kadının iddet bekleme süresi içinde vuku bulması gerekmektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre kadın ilk kocasının ölmesinden önce bir başkasıyla evlenmemiş ise ölüm kadının iddeti bittikten sonra da gerçekleşse kadın kocaya mirasçı olur. İmam Mâlik ise daha ileri giderek kadın başka bir erkekle evlenmiş de olsa ilk kocasına mirasçı olur demektedir. Ölümcül hastalık (maraz-ı mevt) kişiyi normal işlerini yapmaktan alıkoyan ve hastalığın başlangıcından itibaren bir yıl içinde ölümle nihayet bulan hastalıktır. Böyle bir durumda ölümcül hastanın yapmış olduğu üçüncü şahıslara zarar veren bazı hukukî işlemler, içinde bulunduğu hâlet-i rûhiye ile yapıldığı göz önüne alınarak geriye dönük olarak iptal edilir. Burada da boşama değil, mirasa ilişkin sonuçları iptal edilmiştir. Ne var ki bu örnekte

ölümcül hasta değil de kadın bir sebeple ölürse boşama geçerli olduğundan koca ölen karısına mirasçı olamaz.

3. Sünnî Talâk

Boşama, Kur'an'daki genel ilkelere ve Hz. Peygamber'in bu yöndeki açıklama ve tavsiyelerine uygun olarak yapılıp yapılmadığına göre Sünnî talâk, bid'î talâk şeklinde de tasnif edilmektedir. Bu ayırım hukukî olmaktan ziyade dinî-ahlâkî boyutlu bir ayırımdır ve esas itibariyle, kocanın objektif hukukî kriterlere bağlanamamış boşama yetkisini onun dindarlığına havale ederek kısıtlama ve sınırlama amacı gütmektedir.

İsminden de anlaşılacağı üzere Sünnî boşama Hz. Peygamber'in bu konuda getirdiği ölçü ve sınırlamalara riayet edilerek yapılan boşama şeklidir. Her şeyden önce Sünnî boşanmanın ric'î talâk olması gerekmektedir. Burada evlilik birliğine geri dönüş kapısının kapatılmaması ve taraflara, daha doğrusu eşini tek taraflı irade beyanıyla boşayan kocaya yeni bir düşünme imkânı tanınmak istenmektedir. Ayrıca kadının temizlik süresi başladıktan sonra ancak onunla cinsî ilişkide bulunulmadan boşanması ve bu boşamanın bir boşama olması gerekmektedir. Bu da yine aynı hedefe, evlilik birliğini koruma hedefine yöneliktir. Hanefîler her temizlik süresi içinde bir boşama ve ardarda üç temizlik süresi içinde üç boşama gerçekleştirip neticede büyük ayrılığın meydana gelmesini de Sünnî talâk kabul ederler.

4. Bid'î Talâk

Bid'at tabiri, Sünnet'in mukabili ve zıttı olarak da kullanılmakta olduğundan burada bid'î talâk, Sünnet'e aykırı biçimde gerçekleştirilen boşamayı ifade etmektedir. Bu bakımdan genel olarak Sünnî olmayan her talâk bid'î kabul edilir. Kişinin temizlik süresi dışında veya temizlik süresi içinde olmakla birlikte karısıyla cinsel ilişkide bulunduktan sonra veya aynı temizlik süresi içinde birden fazla boşama durumunda ortada Sünnet'e uygun olmayan yani bid'î bir boşanma vardır.

Talâkın Sünnî-bid'î ayırımın sonuçları hukukçuların büyük çoğunluğuna göre hukukî olmaktan ziyade dinîdir. Yani Sünnet'e uygun olmayan boşamalar da dinen hoş görülmemekle birlikte hukuken geçerlidir. Ancak Şîî-İmâmiyye hukukçularına ve Zâhirîler'den İbn Hazm'a göre bid'î talâk hiç geçerli değildir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre aynı temizlik süresi içinde birden fazla olarak gerçekleştirilen bid'î talâk bir talâk olarak geçerlidir.

d) Şartlı Boşama

Kocanın boşama iradesini ortaya koyan beyanı kayıtsız ve şartsız olabileceği gibi bir şarta (ta'lîkî şart) veya vadeye de bağlanabilir. Bu yönüyle boşama evlenmeden ayrılmaktadır.

Boşanmanın bir şarta bağlanması durumunda bu şart ne zaman gerçekleşirse boşanma da hükümlerini o zaman doğurur. Bu şart gerçekleşene kadar evlilik bütün sonuçlarıyla birlikte devam eder.

Şartlı talâkın sözün ifade ettiği anlamı kuvvetlendirmesi için yemin yerine kullanıldığı da vâkidir. Bu durumda hukukçuların ekserisine göre bu da geçerli bir şartlı talâktır; şart yerine geldiğinde boşanma gerçekleşir. Ne var ki İkrime, Şüreyh, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi bazı hukukçulara göre bu geçerli bir şartlı talâk değildir; dolayısıyla şart tahakkuk etse de boşanma gerçekleşmez. Sadece yerine getirilmediği için yemin kefâreti gerekir.

Boşanmanın bir vadeye bağlanması durumunda da vade geldiğinde boşanma gerçekleşmiş olur.

C) Karşılıklı Rızâ ile Boşanma

Eşlerin evlilik birliğini karşılıklı anlaşarak sona erdirmeleri de câizdir. Böyle bir boşanma teklifi genellikle kadından gelir. Çünkü İslâm hukukunun klasik sisteminde, dinî kayıt ve sınırlamalar hariç tutulur da sadece hukukî sonuç ölçü alınırsa, kocaya tek taraflı bir irade beyanıyla karısını boşama yönünde neredeyse mutlak nitelikte bir hak ve yetkisi tanınmıştır. Boşanmayı kadın arzu ederse bu emeline mahkemeden bir boşanma kararı elde ederek veya kocasıyla anlaşarak ve onu razı ederek ulaşabilir. Bunun için kadın genellikle birikmiş nafaka, mehir, iddet nafakası alacağı gibi bazı alacaklarından vazgeçer. Ancak eşler bunlardan farklı bir bedel veya menfaat üzerinde de anlaşabilirler. Eşinden boşanan annenin çocuklarına bir müddet ücretsiz süt vermesi, bakıp büyütmesi buna örnek gösterilebilir. Bu tamamen karı kocanın karşılıklı anlaşmalarına bağlıdır. Evlilik birliğini bu şekilde sona erdirmeye **muhâlea** veya **hul'** denilir. Şu kadar var ki muhâleaya yol açan geçimsizlik kadından kaynaklanıyorsa kocanın vermiş olduğu mehirden fazlasını, eğer erkekten kaynaklanıyorsa vermiş olduğu mehiri alması dinen hoş karşılanmamıştır. Hatta Mâlikîler bu son durumda kocanın karısından herhangi bir mal almasını câiz görmezler, almışsa iade etmesi gerekir derler.

Ancak muhâleanın geçerli olabilmesi için kadının sadece âkıl ve bâliğ olması yetmez; ayrıca reşid olması da gerekmektedir. Çünkü muhâlea kadın bakımından lehte de aleyhte de olması söz konusu olan bir hukukî işlemdir; dolayısıyla muhâlea talebinde bulunan kişinin malî işlemler bakımından da tam ehliyetli olması gerekir.

Muhâlea bâin talâk sayılır ve bununla bir bâin talâk hakkı kullanılmış kabul edilir.

D) Mahkeme Kararı ile Boşanma

Evlilik birliğinin sona ermesinin bir diğer şekli eşlerin mahkemeye başvurarak hâkim kararıyla boşanmalarıdır. Bu şekilde kazâî boşanmaya çağdaş İslâm hukuku literatüründe **tefrîk** denilir. Bu tür boşanmanın öncekilerden en önemli farkı bunun ancak bir hâkim kararıyla gerçekleşmesi ve hâkimin de ancak belirli sebeplerin varlığı durumunda boşanmaya karar verebilmesidir. Halbuki önceki iki boşanma şeklinde de bir hâkim hükmüne gerek olmadığı gibi, boşanmanın gerçekleşebilmesi için belirli sebeplerin varlığı da şart değildir.

Din İşleri Yüksek Kurulu ise, hâkim kararıyla gerçekleştirilen boşanmaların "bir bâin talak" olduğu görüşündedir.

İslâm toplumunda adliye teşkilâtının gerek kuruluş gerekse hukukî ihtilâflardaki rolü itibariyle ileri dönemlerdekine denk bir yaygınlık kazanmadığı ilk dönemlerde hakemler, taraflar arası hukukî çekişmelerin halledilmesinde aktif bir rol üstlenmişlerdi. Ancak hakemin boşamaya karar vermesi, kocanın ona bu içerikte bir vekâlet vermesine bağlı olduğu gibi hakemin nelere yetkisi olduğu da fıkıh ekollerine göre farklılık taşır. Bununla birlikte hakem kararı ile evliliğin sona ermesi de, tarihsel işlevi itibariyle hâkim kararı ile boşanma grubunda mütalaa edilebilir.

a) Kazâî Boşanma Sebepleri

Fıkıh mezheplerinin kabul ettiği boşanma sebepleri birbirinden farklıdır. Bu konuda en dar kabul Hanefî mezhebininkidir. En geniş yorum ise Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine aittir.

Bütün Sünnî mezhepleri göz önüne alındığında İslâm hukukunda kabul edilen boşanma sebepleri şu başlıklar altında ele alınabilir:

1. Hastalık ve Kusur

Evlilik birliğinin devam ettirilmesini zorlaştırıcı nitelikteki hastalık ve kusurlar kazâî boşanma sebebi sayılmaktadır. Ancak hangi tür hastalıkların bu

nitelikte sayılacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Burada ikili bir ayırım yapılır:

1. Erkekte bulunan hastalık ve kusurlar. Bundan maksat kocada iktidarsızlık vb. gibi cinsî münasebete engel bir hastalık ve kusurun bulunmasıdır. Bu tür hastalık ve kusurların bir boşanma sebebi olduğunda hukukçular görüş birliği içindedirler. Aslında Hanefî hukukçulardan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf sadece bu gruba giren hastalık ve kusur sebebiyle kadının kocasından boşanmasını kabul eder. Burada boşanmanın kabul edilmesi bu tür hastalık ve kusurlar yüzünden eşin zarar görmesi sebebiyledir. Boşanma ile bu zarar bertaraf edilmiş olmaktadır. Bu gruba giren bir hastalığın kadında bulunması halinde kocanın boşama hakkı olduğundan ayrıca tefrik imkânından söz etmeye gerek yoktur.

2. Delilik, cüzzam vb. hastalıklar. Eşlerden iki taraf için de söz konusudur. Bu tür beraber yaşamayı imkânsız veya meşakkatli hale getiren hastalıklar Hanefî hukukçulardan İmam Muhammed ile diğer mezhep hukukçuları tarafından bir boşanma sebebi olarak kabul edilmiştir. İmam Muhammed'e göre bu tür bir hastalık sebebiyle ancak kadın boşanma talebinde bulunabilir; kocanın esasen talâk hakkı bulunduğundan mahkemeye başvurup boşanma talep etmesine gerek yoktur. Diğer mezhep hukukçuları ise her iki tarafın da bu sebeplere dayanarak boşanma talep edebileceği görüşündedirler.

Bu tür bir hastalık ve kusur sebebiyle boşanma talebinde bulunabilmesi için eşin evlilik anında bu hastalık veya kusurdan haberdar olmaması, öğrendikten sonra da razı olmamış bulunması gerekir. Aksi halde eşin boşanmayı talep hakkı düşer.

Genellikle bu hastalıklar sebebiyle boşanma için başvurulduğunda hastalık iyi olabilecek gibi ise hâkim boşanmayı bir yıl tecil eder, iyi olma ümidi yoksa derhal boşanmaya hükmeder. Bu tefrik de bir bâin talâk kabul edilir.

Kādî Şüreyh, İbn Şihâb ez-Zührî ve Ebû Sevr gibi bazı hukukçular boşanma sebebi sayılan hastalık ve kusurları bunlarla sınırlı tutmazlar. Karşı tarafta nefret uyandıran veya beraber yaşamayı zarar verici kılan her türlü hastalık ve kusur diğer taraf için bir boşanma sebebidir derler.

2. Kocanın Nafakayı Temin Etmemesi

Kocanın eşinin nafakasını temin etmemesi belirli şartlarla bir boşanma sebebidir. Kocanın nafakayı temin etmemesi iki şekilde olur: Ya koca gücü

yettiği halde karısının masraflarını karşılamaz veya gücü yetmediği için karşılayamaz. Bunun boşanma hukuku bakımından doğurduğu sonuç farklıdır.

Her şeyden önce belirtilmelidir ki Hanefî mezhebine göre kocanın eşinin masraflarını karşılamaması veya karşılayamaması bir boşanma sebebi değildir. Bu mezhepte koca nafaka yükümlülüğünü yerine getirmiyorsa kadın mahkemeye başvurarak kendisi için nafaka takdir ettirir. Yukarıda geçtiği üzere bu nafakayı tahsil için hukukun kendisine tanıdığı imkânlardan yararlanır. Ancak diğer üç mezhep aralarında farklılıklar olmakla birlikte koca karısının nafakasını temin etmez ve bu nafakayı karşılamak üzere görünen, bilinen bir malı da olmazsa kadının hâkime müracaatla boşanma talebinde bulunmasını kabul ederler. Karısının nafakasını karşılamadan onu evlilik birliği içinde tutmayı Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça yasaklanan *"zarar vererek kadınları tutmak"* (el-Bakara 2/231) şeklinde yorumlarlar. Şu kadar var ki İmam Mâlik kocasının fakirliğine razı olan kadının sonradan tefrik talebinde bulunamayacağını söyler. Benzer bir görüş İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından da ileri sürülmektedir. Ona göre kadın fakirliğini bilerek evlendiği veya sonradan fakir düşen kocasına karşı nafaka yükümlülüğünü yerine getirmemesi sebebiyle boşanma talebinde bulunamaz. Ancak koca fakirliğini gizlemiş ve kendini varlıklı göstermiş ise bu durumda kadın boşanma talebinde bulunabilir.

Bu tür ayrılık İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre bir fesih, İmam Mâlik'e göre bir ric'î talâktır. Ancak bu son görüşte kocanın eşine geri dönüş hakkını kullanabilmesi için karısına karşı nafaka yükümlülüğünü yerine getirecek durumda olması gerekir.

3. Terk ve Gaiplik

Burada birbirinden farklı iki durum söz konusu olmaktadır; terk ve gaiplik. İslâm hukuku literatüründe terk gaip olma, gaiplik de mefkud olma terimleriyle anlatılmıştır.

Bugünkü hukukta gaiplik olarak ifade edilen mefkud olma hali nerede olduğu, ölü mü diri mi bulunduğu bilinmeyen kimsenin durumudur. Bu kimsenin ölümüne hükmedilebilmesi için Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre doksan yaşına kadar veya yaşıtları hayatta olduğu sürece beklenir; bilâhare ölümüne hükmedilir. Bu iki mezhebe göre gaiplik bir boşanma sebebi değildir; kadın kocasının ölümüne hükmedilinceye kadar kocasını beklemek zorundadır. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise gaibin ölümüne hükmedilme dışında, bunu bir boşanma sebebi olarak da kabul etmişlerdir. İmam Mâlik'e

göre kocadan son haber alınma tarihinden itibaren dört sene geçtiğinde kadın sırf bu sebeple kocasından boşanmayı talep edebilir. Ahmed b. Hanbel "kadın kocasının ölümü için kuvvetli bir karîne varsa dört yıl geçtikten sonra boşanma talebinde bulunabilir" der. Böyle kuvvetli bir karînenin bulunmadığı durumlarda ise kadın ölümüne hükmedilinceye kadar kocasını beklemek zorundadır.

Kocanın sağ olduğunun bilinmesi durumunda evine dönmemesi gaip olma şeklinde değerlendirilmiştir. Hanefî ve Şâfiîler bu durumu da bir boşanma sebebi olarak kabul etmezler. Mâlikî ve Hanbelîler ise tam tersine bu durumda daha kolay bir tarzda terkedilen kadına boşanma hakkı tanımışlardır. Yalnız Hanbelîler bu gaipliğin bir mazeret sebebiyle olmamasını şart koşarlar. Kocanın eve dönmemekte kabul edilebilir bir mazereti varsa kadın boşanma talebinde bulunamaz. Mâlikîler'e göre gaiplik bir sene veya daha fazla, Hanbelîler'e göre altı ay veya daha fazla sürerse hâkim belirli şartlarla boşanmaya hükmeder. Bu ayrılık Mâlikîler'e göre bir bâin talâk, Hanbelîler'e göre fesihtir. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde Mâlikî mezhebinin görüşü tercih edilerek kadına tefrik hakkı verilmiş, kadın için gaip olan kocanın ölüm ihtimalinin kuvvet derecesine göre dört ve bir yıl bekleme süresi öngörülmüştür (md. 127).

4. Fena Muamele ve Geçimsizlik

Hanefîler ve Şâfiîler'e göre kocanın eşine fena muamele etmesi, eşler arasında şiddetli geçimsizlik bir boşanma sebebi değildir. Böyle bir durumda gerek iki tarafın akrabalarından oluşan hakem heyeti gerekse mahkeme tarafların arasını bulmaya çalışırlar. Ancak bu mümkün olmaz koca da karısını boşamaya veya muhâleaya yanaşmazsa bu iki mezhepte hukuken yapılacak fazla bir şey yoktur. Osmanlı Devleti'nde uzun yıllar Hanefî mezhebinin resmî mezhep olarak yürürlükte olması bu açıdan bazı problemler ortaya çıkarmamış değildir. Kadınlar istemedikleri evliliklerden kurtulmak için bazan hukukun imkânlarını zorlamışlar, bazan da hukuk dışı yollara yönelmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelî hukukçulara göre ise kocanın karısına fena muamele etmesi ve aralarında geçimsizlik olması durumunda belirli şartlarla bu durum bir boşanma sebebidir.

Mâlikîler'e göre kocasının kendisine fena muamelede bulunduğu kadın hâkime başvurup boşanma talebinde bulunabilir. Bu iddiasını ispat ederse hâkim derhal boşanmaya karar verir. Ancak kadın kocasının kötü muamelede bulunduğunu ispat edemez, fakat bu sebeple boşanma talebinde de ısrar

ederse hâkim her iki tarafın ailesinden uygun birer kişiyi hakem olarak seçer. Bu hakemler tarafların arasını ıslah etmeye gayret ederler. Bu mümkün olmazsa boşanmaya hükmederler. Eğer ailedeki geçimsizliğin sebebi koca ise hakemler bâin talâka, kadın ise muhâleaya hükmederler. İkisi arasındaki fark şuradadır ki bâin talâkta boşanmanın malî yüklerini koca üstlendiği halde, muhâleada bu yüklerden tamamen veya büyük ölçüde kurtulmuş olur. Hanefîler ve Şâfiîler'le Mâlikî ve Hanbelîler arasında hakem tayininde en önemli fark gerektiğinde hakemlerin boşanma kararını verebilip verememelerinde yatmaktadır. Önceki iki mezhepte eğer koca boşanma konusunda bir yetki vermemişse hakemlerin boşama yetkisi olmadığı halde, sonraki iki mezhepte bu yetki vardır. Mâlikîler'e göre bu boşama bir bâin talâktır.

b) Liân

Karısının zina ettiğini veya çocuğunun zina mahsulü olduğunu iddia eden ve bu iddiasını gerektiği şekilde ispat edemeyen koca hâkim huzurunda hususi bir şekilde yeminleşir ve evlilik birliğine hâkim tarafından son verilir. Kur'an'da da ana hatlarıyla temas edilen bu prosedüre (en-Nûr 24/6-9) İslâm hukukunda **liân** denilir. Liân sonunda hâkim tarafların arasını tefrik eder. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu bir bâin talâk hükmünde ise de Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a ve diğer mezhep imamlarına göre taraflar birbirlerine ebedî olarak haram olurlar.

c) Îlâ

Kocanın dört ay veya daha fazla karısına yaklaşmayacağına dair yemin etmesi veya bu içerikte bir nezirde bulunmasına **îlâ** denilir. Hanefîler'e göre koca bu süre içinde karısıyla bir araya gelirse, yemin etmişse yemin kefâreti, nezirde bulunmuşsa adadığı o şey gerekli olur. Şayet koca bu süre içinde karısına dönmezse hâkimin kararına ihtiyaç kalmadan kadın bir bâin talâkla boşanmış sayılır.

Hanefîler hariç diğer üç mezhebe göre îlâ vukuunda sadece dört ayın geçmesiyle talâk meydana gelmez. Koca dönüş veya talâktan birini seçmek zorundadır, değilse kadının başvurusu üzerine hâkim evlilik birliğine son verir.

E) Değerlendirme

İslâm hukukunun klasik doktrininde mehir kadının, boşama da erkeğin hakkı olarak görülür ve bu iki hak birbiriyle dengelenir. Bunun için de koca karısını boşarken herhangi bir hukukî kayıt ve şarta tâbi tutulmamıştır.

Konunun hukukî vechesi böyle olmakla birlikte İslâm'ın ferde yüklediği dinî ve vicdanî sorumluluk duygusu, müslüman bireyin kazandığı ahlâkî ve insanî meziyetler, İslâm toplumunun sağlıklı örgüsü ve olumlu kamuoyu ve baskısı erkeğin boşama hakkını keyfî şekilde kullanmasına imkân vermemiş, kadının haklarının korunması yönünde çoğu zaman yeterli bir güvence teşkil etmiştir. Yine Kur'an'da boşamalarda şahit bulundurulması istenerek (et-Talâk 65/2) erkeğin fevrî ve haksız boşama iradesi frenlenmek istenmiştir. İslâm hukukçularının çoğunluğu âyetteki bu emri, mevcut geleneği de göz önünde bulundurarak tavsiye olarak anlamış, diğer bir grup ise bunu yerine getirilmesi gerekli bir emir niteliğinde görmüştür. Buna ilâve olarak İslâm hukukçuları kadının da boşama hakkını kullanmasını ve belli sebeplerin varlığı halinde kazâî boşanma için mahkemeye başvurabilmesini ve bu yolla evliliğin sona ermesini benimseyerek erkeğin söz konusu boşama hakkına bir başka sınırlama getirmiştir. Çünkü bireyler için mutlak haktan söz edilemeyeceği gibi hakkın kullanımının belli sınırlarının bulunması da kaçınılmazdır. Ne var ki Hanefî ve Şâfiî hukukçuları kadına boşanmayı talep hakkı veren sebepleri çok sınırlı tutarken Mâlikî ve Hanbelî hukuk ekolleri evlilik birliğinin sağlıklı şekilde sürdürülmesini engelleyen veya zorlaştıran bütün sebepleri bu kapsama almıştır. Bu sebeplere yukarıda ana hatlarıyla değinilmiştir.

Mâlikî ve Hanbelî hukuk ekolünün bu konudaki esnek ve hoşgörülü tavrı Osmanlı'nın son döneminde çıkarılan 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'ne de kaynaklık etmiştir. Kadını kocasının zulmüne ve haksız baskısına karşı korumayı, kendisi için çekilmez bir hal almış bulunan evlilik bağından kadını kurtarmayı ve bu konuda hâkimi ve hakemi de devreye sokarak mâkul bir objektifliği sağlamayı hedef alan bu son görüş, gerçekten çağdaş kanunlardan on küsur asırlık bir önceliğe sahip ileri bir yaklaşımdır.

Batı'da asırlarca egemen olmuş Katolik hukukunda boşanma yasağını kısmen olsun yumuşatmayı sağlayabilmek için ayrılık müessesesi kabul edilmiş, zina sürekli ayrılık sebebi sayılırken irtidad, fena muamele, haysiyetsiz hayat sürme, eşinin sağlığını ve hayatını tehlikeye sokma gibi sebepler de geçici ayrılık sebebi sayılmıştır. Katolik hukukuna tepki olarak doğan ve boşanma imkânı getiren Protestan hukukunda zina, terk, evlilik vazifelerini ifadan kaçınma, cana kast ve fena muamele birer boşanma sebebi kabul edilmiştir. Bunun için de Batı kanunlarındaki boşanma sistemi ve sebepleri temelde Katolik ve Protestan hukukuna ve geleneksel Hıristiyanlığa dayanmaktadır.

Günümüzde ailenin aldığı önem, sosyal yapının sağlamlığı ile ailenin sağlamlığı arasındaki kopmaz bağ, dinî, kültürel ve ahlâkî değerlerin yerleştirilip

yaşatılmasında ailenin üstlendiği görev, çocukların eğitimi açısından ailenin hayatî fonksiyonu göz önünde bulundurulursa, evliliği sadece iki tarafı ilgilendiren özel bir ilişki evlilik birliğine son vermeyi de sadece kocaya ait bir hak ve yetki olarak görmek ve toplumun evlenmeye-boşanmaya hiç müdahale etmemesini istemek doğru olmaz. Bunun için de, evlilik birliğine son vermek isteyen kadının irade ve talebinin de aynı şekilde değerlendirmeye alınması, hatta kamu düzeninin ve kanunların boşanmalarda bir tarafın iradesi kadar karşı tarafın konumunu da gözetmesi, hakkın kötüye kullanılmasını önlemesi, taraflara ispat ve savunma hakkı tanıması, boşanmayla mağdur olacak taraf ve şahısların haklarını koruma altına alması gayet tabiidir ve gereklidir. Ancak bu müdahalede ölçünün kaçırılması, daha da önemlisi taraflardan birinin evlilik birliğini sona erdirme yönündeki açık ve kesin iradesi göz ardı edilerek tarafların artık çekilmez hal almış ve anlamını yitirmiş bir evliliğe zorlanması savunulamaz. İster taraflar ister kanun ve toplum adına yapılsın böyle bir zorlamayı haklı görmek de oldukça zordur. Bu itibarla Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nin İslâm hukuk doktrinindeki alternatif görüşler içinden eklektik bir metotla alıp benimsediği kazâî boşanma sistemi, aile meclisi ve hakem uygulaması iki uç çizgi arasında dengeyi gözeten orta bir çözüm niteliğindedir.

IV. EVLİLİĞİN SONA ERMESİNİN SONUÇLARI

Evliliğin sona ermesinin birtakım sonuçları, tıpkı evlilik gibi erkek ve kadına yüklediği birtakım hak ve borçlar vardır. Bunlardan en önemlileri iddet ile iddet nafakasıdır.

A) İddet

Boşanma, evliliğin feshi ve ölüm gibi bir sebeple evliliğin sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapmadan önce beklemesi gereken süreye iddet denir. Gerçi iddeti esas itibariyle evliliği sona eren kadın beklemekteyse de dört karısı olup da bunlardan birisini boşayan veya boşadığı karısının (onunla tek nikâh altında birleştirilemeyecek derecede) yakın bir akrabasıyla evlenmek isteyen erkek de evlenmeden önce boşadığı karısının iddetinin bitmesini beklemek zorundadır.

Geçerli (sahih) evlenmeden sonra zifaf veya sahih halvet, fâsid evlenmeden sonra zifaf gerçekleşir, daha sonra eşler ayrılırlarsa kadının iddet

beklemesi gerekir. Öte yandan geçerli bir evlenmeden sonra koca ölürse zifaf veya sahih halvet şartı aramaksızın kadın ölüm iddeti beklemek zorundadır.

İddet kadının önceki kocasından hamile olup olmadığının anlaşılması, buna ilâve olarak ölüm iddetinde ölen kocasına hürmet ve ric'î talâkta kocaya yeniden düşünme imkânı vermesi düşünceleriyle emredilmiştir. Diğer bir anlatımla iddet, esas olarak kadının hamile olup olmadığının ortaya çıkması amacına yönelik olmakla birlikte onun sadece bu amaçla sınırlandırılması doğru değildir. Ölüm iddetinde bunun yaratılış açısından erkeklere göre daha duyarlı ve yuvaya daha bağlı olan kadının ölmüş kocasının hâtırasına saygı ve yuvaya bağlılık simgesi olarak, boşanma iddetinde ise toplumun kötü zanda bulunmasını engellemeye, dolayısıyla kadının saygınlığının devamını sağlamaya yönelik bir önlem olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu itibarla, kadının hamile olup olmadığının tıbben anlaşılabildiği öne sürülerek, iddet beklemeye artık gerek bulunmadığı ileri sürülemez.

İddeti ona sebebiyet veren olaya göre ikiye ayırmak gerekir. Ölüm iddeti, boşanma veya fesih iddeti.

a) Ölüm İddeti. Kocası ölen kadınların bekledikleri iddettir. Bunlar eğer hamile iseler iddetleri doğumla biter; isterse bu doğum kocanın ölümünden çok kısa bir süre sonra gerçekleşsin. Eğer hamile değillerse bu durumdaki kadınların beklemeleri gereken süre dört ay on gündür. Fâsid (geçersiz) bir nikâhla evli olanlar ölüm iddeti beklemezler.

Hamile olmayan eş ric'î talâk iddeti beklerken koca ölürse boşanma iddetini terkederek ölüm iddeti beklemeye başlar. Bâin talâk iddeti bekleyen kadın ise ölüm iddeti beklemez; başlamış olduğu boşanma iddetini tamamlar.

b) Boşanma veya Fesih İddeti. Boşanmış veya bir eksiklik sebebiyle nikâhı feshedilmiş olan kadınların beklemeleri gereken iddettir. Fâsid nikâh sebebiyle nikâhı feshedilenlerin iddet beklemeleri ancak evliliklerinin zifafla fiilen başlaması durumunda söz konusudur. Bu grupta yer alan kadınların bekleyecekleri iddet süresi hamile olup olmamalarına göre değişmektedir. Hamile iseler iddetleri doğumla biter, değillerse ve normal olarak hayız görüyorlarsa iddet süreleri üç hayız süresidir. Kadın hayızlı iken boşanırsa bu hayız hesaba katılmaz. Bu Hanefî ve Hanbelîler'in kabul ettiği görüştür. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre bu durumdaki kadınların beklemeleri gereken süre üç temizlik müddetidir. Bu farklılığın sebebi *"Boşanmış kadınlar kocalarıyla ilişkide bulunmaksızın üç kar' süresi beklesinler"* (el-Bakara 2/228) âyetindeki kar' sözcüğünün çift anlamlı (hayız ve temizlik) olması ve Hanefî ve Hanbelîler'in bunu hayız, Mâlikî ve Şâfiîler'in de temizlik olarak anlamaları yüzündendir.

Küçüklüğünden veya yaşlılığından dolayı hayız görmeyen kadınların iddeti ise üç aydır. Bu iki dönem (15-55 yaş) arasında olup da herhangi bir sebepten dolayı hiç hayız görmeyen veya bir ya da iki defa görüp de bilâhare görmeyen kadınların (mümteddü't-tuhr) bekleyecekleri iddet süresi konusunda mezhepler arasında büyük görüş ayrılıkları vardır. Ebû Hanîfe'ye göre bu kadın hayızdan kesilme yaşı olan elli beş yaşına kadar bekler, daha sonra da tekrar üç ay beklemek zorundadır. Ebû Hanîfe'nin bu ihtiyatkârlığı bu durumdaki kadının hamile olmadığının kesin olarak tesbit arzusuna dayanmakta ise de bugünkü tıbbî bilgiler ışığında bu ölçüde bir ihtiyata artık gerek yoktur. Kaldı ki bu ölçüde bir ihtiyat hem boşandıkları halde karısına iddet nafakası ödemeye devam eden koca, hem de ne evli ne de bekâr sayılan kadın için son derece mahzurlu ve meşakkatlidir. Üstelik kötü niyetli kadınlar için suistimal edilmeye açık bir yoldur. Böyle durumlarda Mâlikîler'in görüşü daha uygun görünmektedir. Mâlikîler'e göre bu durumdaki kadınların iddeti sadece on iki aydır. İddet esas itibariyle önceki evlilikte oluşan çocuğun nesebini korumaya yönelik olduğuna göre on iki aylık bir süre bu gayeye fazlasıyla hizmet etmektedir.

B) İddet Nafakası

İddet beklerken kadınların nafakaları belirli şartlarla kocaları üzerinedir. Hanefîler'e göre ric'î ve bâin talâk ve istisnaları olmakla birlikte fesih iddeti bekleyen kadınların yiyecek, giyecek, mesken vb. ihtiyaçlarının giderilmesi boşayan kocasına aittir. Mâlikî ve Şâfiîler ric'î talâk ve kadının hamile olması halinde bâin talâk iddetinde kadının nafakasının kocaya ait olduğunu söylemekte iseler de kadının hamile olmadığı bâin talâk hallerinde böyle bir nafaka gerekliliğini kabul etmezler. Onlara göre bu durumda kadın için sadece mesken hakkı bulunmaktadır.

Ölüm iddeti bekleyen kadın için ise hukukçular hiçbir nevi nafakanın gerekmediğini söylemektedirler. Çünkü koca öldüğünde kişiliği ve böyle bir yükümlülük için gerekli olan vücûb ehliyeti sona ermektedir. Dolayısıyla ölen kocanın herhangi bir borca muhatap olması söz konusu değildir.

V. DOĞUM ve SONUÇLARI

İslâm hukukunda doğuma birtakım sonuçlar bağlanmış olup doğum sonrasında doğan çocuğun nesebinin sabit olması gibi bazı haklar veya onun beslenip büyütülmesi, akrabalar arası bakım mükellefiyeti gibi birtakım sorumluluklar söz konusu olabilmektedir.

A) Nesep

Geniş anlamda nesep bir kimsenin geldiği soy ile ilişkisini, kan ve hısımlık bağını ifade eder. Dar anlamda nesep ise çocuğun ana babasıyla hısımlık ilişkisidir.

a) Nesebin Sübûtu

Çocuğun kendisini doğuran kadınla nesep ilişkisi kendiliğinden sabittir. Buna karşılık babasıyla olan nesep bağının kurulması şu üç yoldan birisiyle mümkündür. 1. Geçerli (sahih) bir evlilik. 2. Fâsid bir evlilik veya evlilik şüphesiyle birleşme. 3. İkrar. Bu üç yolu incelemeden önce nesebin tesbitinde önemli bir yeri olan hamileliğin süresi üzerinde bir nebzecik durmak gerekir.

Hamileliğin en az süresi hukukçuların ittifakıyla altı aydır. Âzami süre ise ihtilâflıdır. Bazı hukukçular dokuz ay, bir sene, bazıları iki sene olarak kabul eder. Hatta bunu dört seneye çıkaran hukukçular bile vardır. Hamileliğin âzami süresi ile ilgili olarak bu kadar farklı sürelerin öne sürülmesi bu ictihadların yapıldığı dönemdeki tıbbî bilgilerle yakından ilgilidir. Çünkü âzami süre konusunda ne âyette ve ne de hadiste herhangi bir rakam verilmiştir. Hukukçular, dönemlerinin bilgileri ve biraz da şahsî gözlemleri ışığında bu kadar farklı süreler öngörmüşlerdir. Bu konuda günümüzde tıbbın belirttiği süreyi esas almak gerekmektedir.

1. Geçerli Evlilik. Sahih (geçerli) bir evlilikte doğan çocuğun nesebi kocaya bağlanır. Yalnız bunun için çocuğun evlilikten en az altı ay sonra doğmuş olması, erkeğin âdeten baba olacak yaşta bulunması ve karı kocanın birleşmelerinin imkân dahilinde olması gerekir. Hanefîler nesebin sübûtu için ilk iki şartı yeterli görüp sonuncu şartı aramazlar.

Kocası vefat eden veya boşanma iddeti bekleyen ve iddetinin bittiğini bildirmeyen kadın, vefat veya talâktan itibaren âzami hamilelik müddeti içinde doğum yaparsa çocuğun nesebi kocaya bağlanır. Hatta talâk ric'î ise çocuk âzami hamilelik müddetinden sonra da doğsa nesep yine kocaya bağlanır. Kadın iddetinin bittiğini bildirmiş, fakat bu bildirim tarihinden itibaren altı aydan daha kısa bir zaman içinde doğum yapmışsa her hâlükârda bu çocuğun nesebi kocaya bağlanır.

2. Fâsid evlilik. Böyle bir evlilikte nesebin sübûtu için akid yeterli değildir; fiilî birleşme de aranır. Çocuğun böyle bir birleşmeden en az altı ay veya daha fazla bir zaman geçtikten sonra doğmuş olması gerekir. Öte yandan

fâsid nikâh üzerine meydana gelen ayrılıktan itibaren âzami hamilelik müddeti içinde doğan çocukların nesebi de kocaya bağlanır.

3. İkrar. Nesebin sabit olma yollarından birisi de ikrardır. İkrar yoluyla nesebin sabit olabilmesi için baba ile çocuk arasında bu ilişkiye uygun bir yaş farkının bulunması ve çocuk mümeyyizse onun da bu ikrarı kabul etmesi gerekmektedir.

Nesep bu üç yoldan hangisiyle sabit olursa olsun sonuçları itibariyle aynıdır.

b) Evlât Edinme

Bu konuda son olarak evlât edinmeye temas etmek gerekir. İslâm hukukunda kimsesiz çocukların bakım ve gözetilmesi tavsiye edilmiş olmakla birlikte hukukî birtakım sonuçlar doğuran bir evlâtlık kabul edilmiş değildir. Şu anlamda ki, evlât edinenle evlâtlık arasında bu ilişki sebebiyle bir mahremiyet doğmaz. Aynı şekilde evlât edilenin aslî nesebinin zayi edilmesi ve evlât edinenlerin nesebine kaydedilmesi ve buna bağlı olarak evlât edinenle evlâtlık arasında tek veya çift taraflı bir mirasçılık ilişkisi de yoktur. Şu kadar var ki Osmanlı uygulamasında kimsesiz çocukların evlâtlık adı altında ve hiçbir hukukî sonuç doğurmaksızın hayır sever kimseler tarafından bakılıp büyütülmesinin örneklerine de rastlanmaktadır. Şer'iyye sicil defterlerinde oldukça çok sayıda bu tür evlâtlık (tebennî) kaydına rastlanmaktadır. Bunların şer'iyye sicillerine geçmiş olması mahkemece nafaka takdiri sebebiyledir. Mahkeme tarafından takdir edilmeyen nafakalar, harcayan kimse bakımından bağış sayılıp geri istenemeyeceğinden böyle kimsesiz birisini evlât edinenler gerektiğinde çocuğu geri isteyecek olanlara karşı ileri sürmek üzere mahkemeye nafaka takdir ettirmeyi müstekar bir uygulama haline getirmişlerdi. Osmanlılar'da karşımıza çıkan evlâtlık uygulamasında İslâmiyet öncesi Türkler'deki evlâtlık uygulamalarının kalıntılarını görmek mümkündür.

Günümüzde gerek kimsesiz çocukları sırf hayır yapmak için bakıp yetiştirmek amacıyla, gerekse çocuğu olmayan ailelerin kendi çocukları gibi büyütmek üzere evlât edinmeyi arzu ettikleri görülmektedir. Öteden beri muhafazakâr aileler, çocuğun büyümesiyle ortaya çıkacağı düşünülen mahremiyet sebebiyle bu uygulamaya pek sıcak bakmamaktadırlar. Bununla birlikte toplumda kimsesiz çocukların büyütülüp iyi bir ortamda yetiştirilmesinin de çocuğu olmayan ailelerin evlâtlık edinmesinin de yararları açıktır. Böyle olunca, iki yaştan küçük çocukların -neseplerinin korunması, anne ve

babalarıyla irtibatlarının sağlanması kaydıyla- evlâtlık edinilip emzirilmesi ve böylece süt mahremiyeti konumuna çıkarılması, bu mümkün olmadığında bile mahremiyetle ilgili dinî kayıt ve şartlara uyularak bu yolun işletilmesi mümkün görünmektedir.

B) Emzirme

Çocuğun bakım ve büyümesinde emzirmenin önemli bir yeri vardır. Bu bakımdan emzirme, İslâm hukukunda ana babaya terettüp eden bir vazife olarak ayrıca düzenlenmiştir. Hanefî hukukçular annenin çocuğunu emzirmeye dinen mecbur olduğunu, ancak hukuken olmadığını söylerler. Bu görüş çocuğun nafakasının her hâlükârda babaya ait olması ve o dönemlerde toplumda ücretli sütannenin kolayca bulunabilmesi sebebiyledir. Hanefîler bu yükümlüğü her durumda babaya vermişlerdir. Diğer mezhep hukukçuları ise annenin dinen olduğu gibi hukuken de çocuğunu emzirmek zorunda olduğunu söylerler. Şu kadar var ki çocuk yalnız annenin sütünü kabul ediyor veya sütanne bulunamıyor veyahut da babanın sütanne tutacak malî gücü bulunmuyorsa bu durumda Hanefîler'e göre de anne hukuken çocuğunu emzirmeye mecburdur.

Anne emzirme için evlilik devam ederken veya boşanma iddeti beklerken herhangi bir ücret isteyemez. Çünkü bu dönemlerde nafakası esasen kocaya yani çocuğun babasına aittir. Fakat boşanma iddeti biten veya ölüm iddeti bekleyen kadın emzirme için çocuğun babasından veya bizzat çocuktan yahut çocuğun nafakasından sorumlu olanlardan ücret talep edebilir.

Emzirme süresi iki yıldır. Bu şu anlama gelir ki anne emzirme için bir ücret alıyorsa ilk iki yıl için ücret isteyebilir; ondan sonrası için ücret isteyemez. Süt yoluyla kurulan hısımlık da çocuğun ilk iki yaş içinde süt emmesi durumunda meydana gelir.

C) Çocuğun Bakım ve Terbiyesi

İslâm hukukunda çocukların bakım ve yetiştirilmesine **hidâne** adı verilir. Evlilik içinde çocuğun bakım ve terbiyesi genelde sorun olmaz. Anne baba bunu müştereken yerine getirirler. Problem evliliğin bir sebeple sona ermesi durumunda bu görev ve sorumluluğun kim tarafından yerine getirileceğidir. Çocuğun bakım ve terbiyesi belli bir yaşa kadar annenin hak ve sorumluluğu altındadır. Hanefîler hidânenin hem çocuk hem de anne için bir hak olduğu görüşündedir. Buna göre hidâne annenin hem hakkı hem de sorumluluğudur. Dolayısıyla anne bu görevi yerine getirmekten de kaçınamaz.

Anne sağ değilse bu hak ve sorumluluk annenin kadın akrabalarına aittir. Yalnız çocuğun bakım ve terbiyesini üstlenen kimsenin (hâdine) tam ehliyetli (âkıl bâliğ) olması, çocuğa bakmaya muktedir ve çocuğun sıhhat ve ahlâkını korumada güvenilir bir kimse olması gerekir.

Çocuğun bakım ve gözetime muhtaç olduğu yaş kız ve erkeklerde farklıdır. Genellikle bu yaşın nihaî sınırı kızlarda dokuz-on bir, erkeklerde yedi-dokuz olarak belirlenmiştir. Bu yaşlara kadar çocuk annesinin veya annesi yerini tutan bir akrabasının yanında, bu yaştan sonra da kural olarak babasının yanında kalır. Çocuğun menfaat ve emniyeti gerektirdiği takdirde hâkim tarafından anne veya bir başka yakının yanına verilmesi de mümkündür. Hâdine çocuğun annesi değilse bakım ve gözetim için ücrete hak kazanır. Bu ücret çocuğun bir mal varlığı varsa ondan ödenir, yoksa hukuken nafakası kime aitse onun tarafından karşılanır.

D) Nafaka

Evlilikten doğan nafaka borcuna daha önce temas edilmişti. Burada bunun dışındaki nafaka çeşitlerine, usul-fürû nafakasıyla, akrabalık nafakasına kısaca temas edilecektir. Her şeyden önce şunu belirtelim ki nafaka konusunda aslolan kişinin masraflarının kendi malından karşılanmasıdır. Bunun mümkün olmaması durumunda yakından uzağa doğru bir dizi akrabalar belirli şartlarla birbirlerine karşı nafaka yükümlülüğü altına girerler. Bu yükümlülük aynı zamanda akrabalık bağlarının korunmasının, toplumsal dayanışmanın sağlanmasının da tabii bir yoludur.

a) Usul Nafakası. Fakir olan usulün nafakası çocuklarına aittir. Baba ve anne çalışabilecek durumda olsalar dahi muhtaçsalar nafakalarının zengin veya zengin değilse bile para kazanmaya gücü yeten çocukları üzerine gerektiği genellikle kabul edilir.

b) Fürû Nafakası. Fürû nafakası esas itibariyle baba, baba yoksa diğer usulün sorumluluğundadır. Fakat bunun için çocuk ve torunların malı olmamalı ve kazanmaya da güçleri yetmemelidir. Güç yetmeme küçüklük veya hastalık sebebiyle olabileceği gibi, fürûun okuması veya kız çocuğu olması sebebiyle de olabilir. Usulün nafaka yükümlülüğü altına girmesi için malının ve kazanma gücünün olması da ayrıca aranmaktadır. Bu şartlar gerçekleştiğinde erkek çocuğun emsali para kazanıncaya, kız çocuğunun evleninceye kadar nafakası usul üzerine gerekmektedir.

c) Hısımlık Nafakası. Aralarında birbirleriyle evlenmeleri yasak olacak derecede kan hısımlığı olan akrabalar birbirlerine karşı nafaka ile yükümlüdürler.

Fakat bunun için nafakaya muhtaç olanın fakir ve kazanmaktan âciz, nafaka borcu altına girenin de zengin olması gerekir. Usul ve fürû nafakasının aksine hısımlık nafakasında din birliği de aranmaktadır. Dolayısıyla farklı dinden olan akrabaların birbirlerine hısımlık nafakası yükümlülüğü yoktur. Ayrıca usul ve fürû nafakası hâkimin hükmüne gerek olmadan sabit olduğu halde, hısımlık nafakasının sabit olması için ya karşılıklı anlaşma veya hâkimin hükmü şarttır. Bu ikisinden biri tahakkuk etmeden böyle bir nafaka borcu doğmaz.

VI. MİRAS HUKUKU

Miras kelimesi hukukta, vefat eden kimsenin geride bıraktığı mal ve haklarda (terike) belli sıra, usul ve ölçü dahilinde belli şahıs ve grupların hak sahibi olmasını ifade eden bir terimdir. Bunu konu edinen ilim dalına da miras hukuku denilir. Miras hukukunun klasik İslâm hukuk literatüründeki adı **ferâiz ilmi**dir. Miras hukuku, terikede kimlerin hangi ölçü ve miktarda pay sahibi olduğunu belirlemeye dayanması sebebiyle ferâiz ilmi adını almıştır.

Kur'an'da ölenin hısımlarının miras hisseleriyle ilgili olarak üç âyet mevcut olup (en-Nisâ 4/11-12, 176), bu âyetler aynı zamanda İslâm miras hukukunun temel ölçü ve esaslarını da belirlemektedir. Hz. Peygamber de ferâiz ilminin iyi öğrenilip öğretilmesini teşvik etmiş, âyetlerde yer alan hükümlerin açıklama ve uygulamasını yapmış, âyetlerin temas etmediği bazı usul ve hükümleri de ayrıca beyan etmiştir. Âyet ve hadislerde yer alan kural ve hükümler İslâm hukukçularının yorum ve katkılarıyla daha da zenginleşmiş ve İslâm hukukunun kendi içinde bütünlük ve tutarlılık gösteren bağımsız bir bölümü olarak gelişme göstermiştir.

İslâm hukukunda mirasçılığın iki temel sebebi vardır: Kan hısımlığı ve evlilik bağı. Mirasın mirasçılara intikali için miras bırakanın (mûris) ölmesi veya öldüğüne mahkemece hükmedilmesinin yanı sıra, ölüm anında mirasçının hayatta bulunması ve mirasçılığa engel bir durumun da bulunmaması gerekir. Mûrisini öldürmesi halinde katilin mirastan mahrum olacağında İslâm hukukçuları ilke olarak birleşirlerse de ayrıntıda farklı yorumlara sahiptirler. Gayri müslimin müslümana mirasçı olamayacağında görüş birliği olup, müslümanın gayri müslim yakınına mirasçı olup olamayacağı ise tartışmalıdır.

Ölenin geride bıraktığı mal ve hakları (terike), techiz ve tekfin masrafları çıktıktan, borçları belli bir sıraya göre ödendikten ve vasiyeti de terikenin üçte birini aşmama kaydıyla yerine getirildikten sonra mirasçılarına intikal eder. Mirasçılar temelde üç gruptur: Ashâb-ı ferâiz, asabe ve zevi'l-erhâm. Ashâb-ı ferâiz, terikedeki hisseleri belirli olan on bir çeşit hısım olup bunlar paylarını aldıktan sonra, mirasın geri kalan kısmını asabeyi teşkil eden hısımlar aralarındaki öncelik sırasına göre alırlar. Bu iki gruptan kimse mevcut değilse o zaman zevi'l-erhâm grubunu teşkil eden hısımlar mirasçı olurlar. Bu bazı sahâbe ve tâbiîn bilginleri ile, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin görüşü olup, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ilk iki gruptan hısım olmadığında miras zevi'l-erhâma değil devlet hazinesine (beytülmâl) intikal eder.

Ashâb-ı ferâiz sistemiyle eş, ana, baba, dede, kız, kız kardeş gibi birinci derecede yakın hısımlara mirastan belirli paylar verilerek onların mirasçılıkları korunmuş, geri kalan da asabeyi teşkil eden hısımlara ölene yakınlıkları ölçüsünde verilerek ölenin hısımları arasında sorumluluklarına ve ölene yakınlıklarına denk bir dağılım sağlanmıştır. Zevi'l-erhâm grubunun üçüncü sırada yer alması da bu sebepledir. Terikenin üçte ikisinin mirasçıların mahfuz hissesi sayılıp, terikenin üçte birini aşan vasiyetlerin ancak mirasçıların rızâsıyla veya bu üç gruptan hiçbir mirasçının bulunmaması halinde yerine getirilebilmesi, ölüm hastalığında yapılan ve mirastan mahrumiyeti amaçlayan tasarrufların geçersiz sayılması gibi önlemler de temelde yakınların mirasçılık haklarını korumaya mâtuftur.

İslâm miras hukukunda ölenin hısımları, ölene olan yakınlıklarına ve aynı derecede başka mirasçının bulunup bulunmamasına göre terikeden pay aldıklarından, haliyle daha yakın vârisin bulunması halinde diğer hısımın hissesi eksilebilmekte veya daha uzak hısımların mirasçılığı düşebilmektedir. Öte yandan mirasçıların aralarında anlaşmaları veya bazı vârislerin uzlaşma ve razı edilme sonu terikeden çıkması usulleriyle terikenin bölüşülmesi de mümkündür. Terikenin muayyen paylar dağıtıldıktan sonra artması ve asabeden de kimsenin bulunmaması halinde artan kısım aynı mirasçılara hisseleri oranında dağıtıldığı gibi, terikenin paylara yetmemesi halinde de mirasçılardan hisseleri oranında fedakârlık yapması istenerek bütün pay sahibi mirasçıların hakları dengeli bir şekilde korunmuş olur.

İslâm miras hukukunda terike belli bir sınıf ve zümreye inhisar ettirilmeyip mümkün olduğu ölçüde yakın hısımların hepsine de mirastan pay verilmeye çalışılmıştır. Ölenin çocukları bulunduğunda da baba veya dedeye, anneye mirastan pay verilir. Öte yandan kişilerin mirasçılık payları ile aile içindeki so-

rumluluklar arasındaki denge de gözetilmiştir. Ailenin geçim yükü, aile bireylerine, bu arada kız kardeşlere, anneye bakım sorumluluğu, ailede koca, baba, oğul, oğlun oğlu gibi erkeklerin omuzlarında olduğundan, onlara kızlara göre daha fazla (genelde iki kat) pay ayrılmış, buna karşılık onların aile içi ödevleri sadece dinî ve ahlâkî alanda bırakılmayıp hukukî yaptırımlarla da kontrol altına alınmıştır. Bu itibarla İslâm miras hukuku kendi sistemi içinde tutarlılığını ve bütünlüğünü korur.

Çağımızda şehirleşmenin, ağırlaşan ekonomik şartların, dinî ve ahlâkî eğitim yetersizliğinin de etkisiyle beşerî hatta aile içi ilişkilerde bencillik, ferdiyetçilik ve sorumsuzluğun egemen olmaya başladığı görülmektedir. Hısımlar arası ilişki ve bağların ise, anne baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile tipinin dar kalıpları içine sıkışıp kaldığı söylenebilir. Böyle olunca, kişilerin özellikle de erkeklerin İslâm miras hukukunun ilke ve hükümlerine göre terikeden pay alıp, buna karşılık o fazla payın verilmesine sebep teşkil eden sorumluluk ve yükümlülükleri yerine getirmemesi, bu konuda ihmalkâr hatta kayıtsız kalması ise korunmaya çalışılan dengeyi altüst ettiğinden kızların açık bir mağduriyetine yol açmakta ve onların haklı serzenişlerine sebep olmaktadır. Erkeklerin İslâm hukukuna göre hak isteyip ödevlerini cari pozitif hukukun maddî yaptırımlarıyla sınırlı tutmaları, farkında olmadan İslâm hukukunun mirasla ilgili hükümlerini de töhmet ve tartışma ortamına itmektedir. Halbuki İslâm miras hukukunda yakın hısımlara terikeden verilen pay ve hakların ancak İslâm'ın öngördüğü sorumluluk ve yükümlülüklerle birlikte bir anlam ve değer ifade etmektedir. Böyle olunca tek taraflı ve çıkarcı bir yaklaşımla mirastan pay almanın, fakat gereken yükümlülüklerden kaçınmanın bu dengeyi bozacağı, kul hakkı ihlâline yol açacağı ve uhrevî sorumluluk doğuracağı açıktır.

İslâm insan haklarının sağlanmasında kadın, çocuk, işçi gibi sesini güçlükle duyurabilen ve hakkını elde etmede türlü engellerle karşılaşan grupların hukukunun korunmasında âzami titizliği gösterdiği, kul hakkı ihlâlini en ağır günahlardan biri saydığı halde günümüz İslâm dünyasının çeşitli kesimlerinde erkeklerin çeşitli bahanelerin ve toplumsal telakkilerin arkasına sığınarak kadınların miras haklarını engellediği, vermediği veya sembolik bir miktar verdiği bilinmektedir. Buna ilâve olarak, erkek çocukların eğitim ve çalışma gibi sebeplerle ebeveynini terk ve ihmal ettiği, onların çoğu defa kız çocukları tarafından bakılıp gözetildiği, üstelik erkeklerin bu duruma rağmen mirastan fazla pay almakta ısrarlı olduğu da zaman zaman gözlemlenmektedir. Böyle olunca denge kız çocukları aleyhine bir hayli bozulmuş olmakta, hatta İslâm miras hukukunun kurmak ve korumak istediği denge âdeta

tersyüz olmaktadır. Halbuki hak ve adaleti esas alan ve bütün hükümlerinde bu ilkeyi gözeten bir dinin böyle bir uygulamayı öngörmediği açıktır. Bu sebeple de dinin mirasla ilgili hükümlerinin ve fıkıhta yer alan ölçü ve paylaşımların iyi anlaşılmasına günümüzde daha çok ihtiyaç bulunduğu burada bir defa daha hatırlanmalıdır.

Onaltıncı Bölüm

Siyasal Hayat

Mahiyetleri icabı birey ve toplumu yönlendiren ve yöneten en eski kurumlardan olan din ve siyaset arasındaki ilişki, tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli toplumlarda değişik biçimlerde kendini göstermiştir. Burada, din ve siyaset konusu ya da din-devlet ilişkisi konusu bütün ayrıntılarıyla değil, klasik İslâm siyaset anlayışının mahiyetini kavramaya ve günümüzde aktüel olandan hareketle bir bakış oluşturmaya imkân verecek şekilde genel hatlarıyla ele alınacaktır. Hıristiyan Batı'nın din-siyaset ilişkisi alanındaki tecrübesine de bir mukayese yapabilecek ölçüde yer verilecektir. Önce hıristiyan Batı'da din ve siyaset ilişkileri, ardından müslüman Doğu'da din ve siyaset ilişkilerinin tarihsel süreçteki macerası ana hatlarıyla ortaya konulacak ve son olarak her iki dünyada din ve siyaset ilişkilerinin geldiği noktaya işaret edilecektir.

Din ve siyaset konusunda önce tarihsel tecrübelere yer verilmesi, klasik siyaset teorilerinin pratikle ve sosyopolitik şartlarla sıkı bir ilişki içinde olması, hatta çoğu kere ona göre şekillenmesi gerçeğiyle alâkalı bir durumdur.

Son bir-iki yüzyıldır ülkemizde Batı'nın din-devlet ilişkisi tecrübesi örnek alınmaya çalışıldığı için o tecrübenin bilinmesinde yarar vardır. Din-devlet ilişkileri konusunda Batı-hıristiyan tecrübesinin ve bu tecrübe etrafında şekillenen siyaset teorilerinin bilinmesi Doğu-müslüman siyaset teorilerinin benzer ve farklı yönlerin, daha iyi kavranabilmesi için de gereklidir. Günümüzde Batı siyaset geleneğinin demokrasi, insan hakları, laiklik gibi temel kavram ve teorilerini konu alan zengin bir literatür oluştuğu gibi,

Batılılaşma sürecini yaşayan ülkelerde de bu yönde farklı temayüller ve fikrî oluşumlar gözlenmektedir. Ancak burada, ayrıntıya girilmeksizin Batı siyaset geleneğinin tarihî süreci ve temel kavramları, ileride yapılacak atıf ve mukayeselere zemin teşkil edecek ölçüde ana hatlarıyla ele alınacaktır.

I. HIRİSTİYAN BATI'DA DİN ve SİYASET

A) Tarihsel Tecrübe

Avrupa'da devlet ile din, daha doğrusu devlet ile kilise arasında yüzyıllar boyu süren gerilimli bir ilişki söz konusu olmuştur. Îsâ'nın, "Sezar'ınkileri Sezar'a; Tanrı'nınkileri de Tanrı'ya verin" meşhur sözü ve hükümranlığın bu dünyada olmadığı şeklindeki ifadesi, Hıristiyanlığın, başlangıçta insanların sadece mânevî yönlerine seslenmek ve o yönden etki etmek, onları doğru yola sevketmek iddiasında olduğu ve onun siyasî ve hukukî bir talebinin bulunmadığı anlamında yorumlanmıştır.

Başlangıçta Hıristiyanlık ile Roma arasında bir iktidar sorunu çıkmamıştır. Hz. Îsâ'nın havârilerinden St. Pavlus hıristiyanlara, "Herkes, üzerinde egemen olan hükümete tâbi olsun; hükümete karşı gelen Allah'ın düzenlemesine karşı gelmiş olur. Hükümdarlar iyi iş yapanları değil, kötü iş yapanları korkutucudur. Hükümetten korkmamak istersen, iyi olanı yap! Fakat kötü olanı yaparsan kork; çünkü kılıcı boş yere taşımıyor" şeklinde öğütler vererek uzlaşmacı ve siyasal iktidarın alanıyla ilgili talep içermeyen bir tavır sergilemişti. Yine Pavlus'a göre, hıristiyan için kötü yönetici işlenen günahların cezasıydı ve itaat edilmesi gerekliydi. Fakat hıristiyan için devlet (imparator) mânevî alanda otorite değildi.

Hiçbir dünyevî-siyasal talepte bulunmayan Hıristiyanlığın ilk yayılış yıllarında, genel olarak başlangıçtan IV. yüzyıla kadar, hıristiyanlar büyük sıkıntı çekmiş ve eziyet görmüşlerdir. Hıristiyanlara yönelik baskı ve işkenceler, özellikle din konularında oldukça tutucu olan Diocletianus'un 303 tarihli İznik fermanıyla büyük bir ivme kazanmıştır. Hıristiyanların toplantılarını yasaklayan, kilise ve kutsal kitapların ortadan kaldırılmasını öngören ve hıristiyanların vatandaşlık haklarını ellerinden alan hükümler içeren bu ferman "büyük kıyım" döneminin başlangıcı kabul edilmiştir. Bu kıyım döneminden sonra hıristiyanlar, 313 yılında İmparator Constantinus ve Licinius'un birlikte kararlaştırıp ilân ettikleri "Milano Fermanı" (kilise barışı) ile birlikte büyük bir rahatlığa kavuştular. Constantinus 325'te İznik'te ilk konsilin toplanmasına da ön ayak olup desteklemiş ve 330 yılında İstanbul'u

Doğu Roma'nın başşehri yapmıştır. Bu tarihlerden itibaren Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda hızla yayılmaya başlamış ve -özellikle Doğu'da- "devlet dini" olma sürecine girmiştir (Sezaro-papizm). Batı'daki hıristiyanların durumu ise, siyasî ve askerî karışıklıklar sebebiyle Doğu'daki kadar iyi olmamıştır.

IV ve V. yüzyıllardaki yabancı istilâları sebebiyle Roma'nın gücü gitgide zayıflıyordu. Hatta bizzat Roma, istilâcı toplulukların liderlerine askerî kumandan unvanı ve topluluğa da federe niteliği vererek bir anlamda onların varlıklarını meşrûlaştırıyor ve imparatorluk sınırları içinde yerleşmelerini kabul ediyordu. Bu yaklaşım, istilâcı topluluklarla Roma dünyasının önce bir arada yaşamalarının ve sonra kaynaşmalarının başlangıcını teşkil etmiştir. İstilâcı toplulukların hıristiyanlaşması da bu birlikte yaşama ve kaynaşma sürecinin sonucunda gerçekleşmiştir.

Dinleri sebebiyle çeşitli eziyetlere mâruz kalan hıristiyanlar V. asrın ortalarından itibaren Roma'yı daha da fazla sarsan ve zayıflatan Norman ve Macar istilâları karşısında tepki vermemişler ve dünyanın günahkâr devleti olarak gördükleri Batı Roma 476 yılında çökünce hıristiyanlar dinlerini daha rahat yaşayıp yayabilecekleri bir ortama kavuşmayı ummuşlardır.

Batı Roma'nın yıkılmasından sonra, Ortaçağ boyunca sürecek olan feodalitenin çekirdeğini oluşturan birtakım küçük krallıklar/siyasî birlikler teşekkül etmeye başladı. Bu krallıkların meşruiyet sorunu, kilisenin mânevî otoritesinin tanınması yoluyla çözümlendi. Bundan böyle krallar siyasî alanda hükümran olmakla birlikte, kilisenin mânevî otoritesini de tanımak zorunda olacaklardı. Böylece siyasal otoritenin yanı sıra kilise de ruhanî-mânevî bir otorite haline gelerek iki ayrı otoritenin varlığı kabul edilmiş, hatta ikincinin birinciye üstünlüğü belirginleşmiş oluyordu.

Bu siyasal birliklerin çeşitli nedenlerle zayıflamasıyla Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve yaklaşık olarak IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar süren Ortaçağ'ın tipik toplumsal ve siyasal düzeni olan feodal düzen içinde kuvvetli derebeyler karşısında acze düşen kralların papalardan yardım istemesi kilise otoritesinin güçlenmesine yol açtı. Otoritesinin güçlenmiş olması kiliseyi kendine yeni bir resmî doktrin kurmaya yöneltti. Bu doktrinin temelini, ruhun bedene üstünlüğü gibi, "ruhanî iktidarın dünyevî iktidara üstünlüğü" düşüncesi oluşturmaktaydı.

Ruhanî iktidarı temsil eden kilise, Îsâ ile bedenlenmiş kutsal bir kurum idi. Bu kutsal ve dokunulmaz kurumun başı olan papa da doğal olarak

masumdu ve açıkladığı şeyler, bütün inananlarını bağlayıcıydı ve insanî her güç papalığın emirlerine uymak zorundaydı. Bu doktrin, kabaca söylenecek olursa, Îsâ'nın tanrılaştırılmasından sonra, kilisenin Îsâ'laştırılması, dolayısıyla Tanrılık güç ve yetkilerine sahip kılınması esasına dayanmaktadır. Böylece Tanrı'nın Îsâ'ya yüklediği misyon, kiliseye, dolayısıyla din adamlarına yani ruhban sınıfına yüklenmiştir. Bu misyon Katolik teokrasinin ayırıcı vasfını teşkil etmektedir ve bu misyon sayesinde dünyevî iktidarı denetleme hakkı seçkin din adamları sınıfına ait olmaktadır.

Bu doktrin temellendirilirken St. Paul'un, "iktidarın kaynağının ilâhî olduğu" şeklindeki ifadesiyle St. Augustinus'un "Civitas Dei" (Tanrı Devleti, ilâhî devlet) anlayışından istifade edilmiştir. Vizigotlar'ın Roma'yı ele geçirip yağmalamaları (410) üzerine, imparatorluğun uğradığı felâketleri, Hıristiyanlığın yükselmesine kızan tanrıların intikamına bağlayan paganların suçlamalarına cevaben parça parça yayınladığı *Tanrı Devleti* adlı eserinde St. Augustinus, ilk günahın ürünü olan ve bu yüzden şeytanî bir kurum sayılması gereken geçici "dünya devleti"nin karşısına "ilâhî devlet"i koydu. Sonraki yüzyıllarda tanrısal devletin kapsamı genişletilerek bu devlet kilise ile özdeşleştirilecektir. İmparatorun otoritesi yanında, kilisenin/kilisenin başı olan papanın da bir otoritesi bulunduğu düşüncesi ortaya çıkmış ve Papa I. Gelase'in, V. asırda dinî işlerde piskoposun, dünyevî işlerde imparatorun üstünlüğünü ilân etmesiyle, iki otoritenin varlığı bir anlamda tescil edilmiş ve bunların etki ve yetki alanları birbirlerinden ayrılmış oluyordu.

Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı eserinde kilisenin geleneksel tezi etraflıca ele alınmıştır. St. Thomas Tanrı kanunlarının üniversel ve ebedî prensipler olarak siyasal iktidar sahiplerinin uygulayacakları temel değişmez prensipler olduğunu ileri sürüyor ve siyasal iktidarın görevinin adaleti ve ortak yararı gerçekleştirmek olduğunu söylüyordu.

XIII. asrın sonlarından itibaren kilise otoritesi tartışılmaya ve sarsılmaya başladı. Kilisenin sadece mânevî/ruhanî otorite ile yetinmeyerek dünyevî iktidara/otoriteye de sahip olma iddiaları zamanla papalarla imparatorların arasını açmıştır. Papa ile imparatorlar arasındaki bu mücadelenin ilk safhasında kilise üstünlük sağlamış, hatta IV. Henri papanın ayaklarına kapanıp af dilemek zorunda kalmıştır.

Ancak kilise ile siyasal iktidar arasındaki gizli çatışma ve otorite yarışı burada noktalanmadı, aksine daha da derinleşti. Fransa'da ve İngiltere'de saldırgan bir ulusal kralcılık eğilimiyle, keyfî bir Katolik teokrasisini karşı karşıya getiren bu çatışma, kilisenin otoritesinin niceliğini sorgulamayı da

hızlandırmış oldu. Bu süreçte, devletin kilisenin etki ve otorite alanından çıkması gerektiğini, kilisenin devlete bağlanmasını ve yarı laik bir sistemi (cesaro-papismus) savunan aydınlar seslerini yükselttiler, bu tezi işleyen çeşitli eserler kaleme alındı. Papa XIII. Leon da dünyevî ve ruhanî kuvvetlerin ayrılığını ve bunların birbirlerine karşı bağımsız olduklarını kabul etti.

Hıristiyan Batı siyaset teorisi ve geleneği ile müslüman Doğu siyaset teorisi arasında derin farklılıklar bulunmakla birlikte bazı noktalarda iki gelenek arasında bazı benzerliklerin bulunduğu da söylenebilir. Meselâ Petrus'a ait olduğu söylenen (Matta, 16/19) çözme ve bağlama hakkı, müslüman siyaset teorisindeki ehlü'l-hal ve'l-akd anlayışını; yine hıristiyanların kilisenin ve onun başı olan papanın konumuna ilişkin anlayışları, fonksiyon açısından Şiî doktrindeki mâsum imam anlayışını ve Sünnî doktrindeki icmâ teorisini çağrıştırmaktadır. Kilise, Îsâ ile bedenlenmiş kutsal bir kurumdur. Bu kutsal ve dokunulmaz kurumun başı olan papa da doğal olarak mâsumdur ve açıkladığı şey, bütün müminleri bağlayıcıdır. Bu anlayışta Tanrı'nın Îsâ'ya yüklediği misyon, din adamlarına yüklenmiş olmaktadır.

B) Din ile İlişkileri Bakımından Devlet Biçimleri

Devlet şekli ile hükümet şekli anayasa hukuku açısından genellikle birbirinden ayrı tutulur. Devlet şekli daha ziyade iktidarın yoğunluğuyla, toplu veya dağınık olmasıyla belirlenir. Hükümet şekli ise iktidarı kullananların nasıl belirlendiğine ve bunu nasıl kullandıklarına bakarak tesbit edilir. Bununla birlikte devlet şekli ile hükümet şekli arasında yakın bir ilişki olduğu ve devlet şeklinin hükümet şeklini de etkilediği açıktır. Çünkü birinde iktidar, ikincisinde bu iktidarın kullanılışı ve kullananlar söz konusudur. Hükümet şekillerinde belirleyici olan husus, daha ziyade siyasal iktidarın kaynağı ve meşruiyeti yani hâkimiyet sorunudur. Fakat yine de devlet şekilleri aynı olan ülkelerde hükümet şekillerinin farklılık göstermesi vâkıası, bu ikisi arasında bir ayırım yapılmasını gerekli kılmaktadır. Burada "Devlet Biçimleri" başlığı altında teokrasi, Bizantinizm ve laiklik üzerinde, müteakiben yönetim biçimleri başlığı altında da ana hükümet biçimleri olan oligarşi ve demokrasi üzerinde durulacaktır.

Din kurumu dil, etik ve estetik yapılar gibi toplumun öteki maddî ve mânevî değerleriyle birlikte kültürel sistemin oluşturucuları içinde yer alır. Batı ve Doğu'nun tarihsel tecrübelerinde din ile siyasal otorite kaçınılmaz biçimde ilişki ve etkileşim içinde olmuşlardır. Bunlardan birinin ağırlık ve etki oranına göre devlet biçimleri farklı isimler almışlardır. Din ile ilişkileri

bakımından devlet biçimi Batı'da genelde üç şekilde ortaya çıkmıştır: 1. Dine bağlı yönetim. 2. Yönetime bağlı din. 3. Din ve yönetimin birbirinden ayrılığı. Yönetimin dine tâbi olduğu devlet biçimi "teokrasi", dinin yönetime tâbi olduğu biçim aralarında küçük anlam farklılıkları bulunmakla birlikte "Bizantinizm", "Sezaropapizm" veya "Gallikanizm", din ve devletin birbirinden ayrı olduğu biçim ise "laiklik" olarak adlandırılır.

a) Teokrasi

Yunanca **theos** (tanrı) ve **kratein** (hâkimiyet), iktidar kelimelerinden oluşan teokrasi, siyasal iktidarın Tanrı'dan kaynaklandığı ve bu iktidarın Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi veya bir grup tarafından kullanıldığı inanışına dayanan toplumsal düzen olarak tanımlanmaktadır. Teokratik siyasal örgütlenmede, toplumsal sistemi belirleyen otorite dindir. Siyasal iktidar, Tanrı adına din adamları tarafından kullanılmakta veya dağıtılmakta; toplumsal ilişkileri düzenleyen hukuk normlarına din kaynaklık etmektedir.

İlkçağ devletlerinde din ve devlet işlerinin iç içeliği, hatta devletin hemen bütünüyle dinî bir örgütlenme olduğu düşünülürse bu devletlerin "teokratik" olarak nitelendirilmesi mümkündür. İlkçağ devletlerinde dinî liderlikle siyasî liderlik bir kişinin şahsında birleşmiştir. Siyasal iktidarın başında bulunan şef, aynı zamanda bir din adamı, hatta kimi toplumlarda görüldüğü gibi kral bir tanrıdır. Genel hatlarıyla söylemek gerekirse bu tür teokratik toplumlarda siyasal iktidarı elinde tutan şef, tanrısal niteliklere sahip bir lider olarak görülmektedir. Bu tür toplumlarda siyasal iktidarın, uygulama ve düzenlemelerini dinî motiflerle bezeyerek sunduğu ve bu yolla otorite sağladığı göz önüne alınınca dine meşrûlaştırıcı bir fonksiyon yüklendiği söylenebilir.

Siyasal iktidarın kaynağı ve meşruiyeti konusunu inceleyen anayasa hukuku yazarları, belli başlı meşrûlaştırma yollarından birinin iktidara ilâhî bir temel sağlamayı hedefleyen "teokratik yaklaşım" olduğunu belirtmişler ve teokratik meşrûlaştırma anlayışının tip ve çeşitlerinden bahsetmişlerdir.

Hıristiyan Batı toplumlarının tarihinde teokrasinin değişik türlerine ve uygulama biçimlerine rastlanılır.

b) Bizantinizm

Din ve devlet ilişkilerinde ortaya çıkan ikinci temel tip, siyasal otoritenin dinî otoritenin önüne geçmesi ve onu himayesine almasıdır. Buna Bizantinizm,

Gallikanizm veya Sezaropapizm (Sezarpapacılık) denilir. Bu tip örgütlenmede din adamları devlet otoritesine bağlanmışlardır ve hükümdar tarafından denetlenmektedirler. Bu suretle kilisenin mânevî gücü denetim altına alınmış olmaktadır. Siyasî otorite dünyevî güçleri elinde bulundurmakta ve fakat sistem içinde dinin önemli işlevleri halen sürmektedir. Bu tür örgütlenme biçimi dinin yönetime bağlı olduğu sistem olarak ifade edilir. Sezaropapizm terimi, özellikle Constantinus'un hıristiyan imparatorluğu ve kutsal imparatorluğu için kullanılır.

Bu tip iktidar ilişkisinde, siyasal iktidarın dinin üstünde olması yönetim ile din arasında sıkı bir ilişkinin varlığına ve dinin kamu yönetiminde önemli işlevler görmesine engel değildir. Yönetim belli bir dini, devletin dini olarak kabul etmekte ve bu dinden yana tavır almaktadır. Toplum nezdinde itibara sahip bulunan din adamları bu sayede bir yönden siyasal iktidarda bir nüfuza sahip olmakta, bir yönden de siyasal iktidarın karar ve tasarruflarının toplum nezdinde meşruiyetini sağlama görevi görmektedirler.

Bu tür örgütlenmeyi "yarı teokrasi" veya "ılımlı teokrasi" olarak nitelendirenler de bulunmakta, tarihte çeşitli toplumların siyasî-idarî sistemlerinde, meselâ eski Hindistan'da, İran'da Sâsânî sülâlesi zamanında, eski Roma'da bu tür bir sistemin cârî olduğu ileri sürülmektedir.

Ağırlıklı olarak din âlimlerinden oluşan bürokrasinin -genel anlamda dinî bürokrasi-, adalet ve eğitim gibi kamusal fonksiyonları icra ettiği Osmanlı Devleti'ni de yarı teokratik bir devlet olarak niteleyenler mevcuttur. Son dönem Osmanlı yönetimi ise kimi yazarlarca "dindar meşrutî bir rejim" olarak nitelenmektedir.

c) Laiklik

Yunanca'da, "kendilerini Tanrı'ya adamış rahipler (ruhban sınıfı) dışında kalan geniş halk yığınları"nı ifade için kullanılan "laikos" tabiri Latince'ye "laicus" şeklinde geçmiştir. Türkçemizde kullanılan "laik" kelimesi, Latince "laicus" kelimesinin Fransızca'ya intikal etmiş biçimi olan "laïque" kelimesinden alınmıştır. "Kendilerini Tanrı'ya adamış rahipler"i ifade için ise Yunanca'da "kleros" tabiri kullanılmıştır.

Eski Yunan toplumunda sıradan halk kesimini ifade eden laik kavramı, hıristiyan Batı dünyasının toplum yapısında kilise örgütünde görevli olmayan halk kesimi için kullanılmıştır. Ortaçağ Avrupası'nda Katolik toplumlar laiklerden ve ruhban sınıfından oluşuyordu.

Katolik kilisesinin siyasal otorite ve kamusal alan üzerindeki egemenliğinin kırılması yönündeki çabalar XIV. yüzyıllara kadar gitmekle birlikte din ve devlet işlerinin, yani din ile siyasal otoritenin birbirinden ayrılması ve karşılıklı olarak özerk duruma gelmesini ifade eden laiklik asıl yükselişini Fransız Devrimi ile gerçekleştirmiştir. Laiklik Fransız İhtilâli'nden sonra devlet yapılanmasında kendini göstermiş ve çağdaş toplumların siyasal ve yönetsel örgütlenmelerinde bir amaç mevkiine çıkmıştır.

En genel anlamı ile "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" olarak ifade edilen **laiklik**, çeşitli açılardan farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Laiklik konusunda ilginç tartışmaların yapıldığı günümüzde de laiklik birbirinden oldukça farklı anlamlarda kullanılmakta ve buna bağlı olarak farklı tanımlar ve anlayışlar ortaya çıkmaktadır. Kimi yazarlar, büyük ölçüde pozitivist bir yaklaşımla meseleyi din-akıl ve din-bilim karşıtlığı çerçevesinde görerek, inanç yerine aklın egemenliğinin konulmasını "felsefî bakımdan laiklik"; kanunlar yapılırken dinî kuralların dışında kalınıp akla, bilime ve toplumun ve çağın ihtiyaç ve gerçeklerine dayanılması anlamında devlet ile dinin birbirine karışmamasını ise "hukukî bakımdan laiklik" olarak adlandırmakta ve tanıtmaktadır. Tabiatıyla din kurallarının, akıl ve bilim ile çatışma içinde olacağı var sayımına dayanan ve dini dışlamayı hedefleyen bu gibi anlayışların aklın ve hak dinin gerekleriyle bağdaştırılması ve mâkul kabul edilmesi mümkün değildir.

Özellikle İslâm dininin akıl ve bilimle çatışma içinde gösterilmesi ise temelde İslâm dinini algılama yanlışlığından veya kasıtlı bir tavırdan kaynaklanan, hem teorik hem de pratik açıdan yanlış bir yaklaşımdır. İslâm dini hakkında peşin fikirden öte derli toplu bir bilgisi bulunmayan kişi ve gruplar hariç tutulacak olursa, din ile akıl ve bilim arasında çatışma tezi üzerine kurulan laiklik anlayışları artık tarihe karışmıştır. Bugün dünyada tartışılan husus siyasî iktidarın dinî iktidardan ayrılması biçiminde ifade edilen siyasal laikliğin anlam ve sınırlarının ne olduğudur.

Hukukçular nezdinde kabul gören genel anlayışa göre **laik devlet**, bütün vatandaşların dinî akîdelerine hürmet eden, fakat hiçbir dini diğer dinlere tercih etmeyen, her dine karşı aynı muameleyi yapan, din ve itikad sahasını fertlerin özel işi telakki ettiği için din işlerine müdahale etmeyen, hiçbir dini menetmediği gibi hiçbir dine herhangi bir yardım ve destek sağlamayan, dinlere karşı tarafsız kalan devlettir. Laikliğin devlete ait bir kavram olması, devletin laik olabileceği fakat fertlerin laik olamayacağı fikri de bu temele dayanır.

Ali Fuat Başgil'e göre ise laik devlet, dinî akîde ve esaslara dayanmayan devlettir. Bu sistemde devlet ve din ilişkilerinde bir denge ve paralellik vardır; din ve devlet özerk olup, biri diğerine bağlanamaz. Fakat laik sistemlerde din ve siyasetin (yönetim) özerk olmasının, dinin toplum hayatında hiçbir etkisinin bulunmadığı biçiminde anlaşılması doğru değildir. Aksine din, çeşitli şekillerde insanların davranışlarını etkilemeye devam ederken din anlayışları da siyasal sistemin yapısından etkilenmektedir. Yapılan araştırmalar dindarlıkla sosyopolitik davranışlar arasında doğrusal bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir.

Din ve siyaset ilişkisinin anayasalarda düzenleniş biçimi Batılı ülkeler arasında farklılık göstermektedir. Batı'da bazı ülkelerin anayasalarında bir din "devlet dini" haline getirilirken bazılarında devlet dinler karşısında tarafsız kalmıştır. Millî din veya devlet dini olgusu esas itibariyle laik sistemin ruhuna aykırıdır. Bu sebeple meselâ Fransa, Almanya, Belçika ve Hollanda millî dine sahip olmayan ülkelerdir. Fakat İsveç, Danimarka, Norveç, İngiltere, Portekiz ve İtalya gibi ülkelerde ise millî dinler bulunmaktadır. Ancak bir dini millî din olarak benimseyip ilân etmeleri, anılan ülkelerin teokratik olduğu veya teokrasi ile yönetildiği anlamına gelmemektedir.

Teokrasi, Bizantinizm ve laiklik şeklinde ifade edilip özetlenen bu üç ilişki biçimi dışında kimi yazarlar tarafından **konkordato** tabiriyle ifade edilen dördüncü bir din-devlet ilişki biçimi daha bulunmaktadır. Başlangıçta aynı dinsel makama gelmek isteyen birçok aday arasında veya bir manastırın başkanıyla manastırdaki din adamları arasında varılan uzlaşmalar için kullanılan konkordato tabiri, XI. yüzyıldan itibaren kilise ve devletin karşılıklı ilişkilerini düzenleyen antlaşmalar için kullanılmıştır. Napolyon Bonapart'ın ülkede dinsel barışı sağlamak için Paris ve Roma arasında başlattığı görüşmeler 15 Temmuz 1801 tarihinde Concordat adı verilen bir anlaşmayla sonuçlanmış ve bu 1801 Konkordatosu Katolikliğin "Fransızlar'ın büyük çoğunluğunun" dini olduğunu kabul etmiş ve piskoposları atama hakkını devlet başkanına vermiştir. XIX ve XX. yüzyıllarda birçok Avrupalı devlet papalıkla, az ya da çok Fransız Konkordatosu'nu taklit eden antlaşmalar imzalamışlardır. Papalık, piskoposların atanmasını kendi elinde tutuyor, gençliğin hıristiyan eğitimi ve Katolik pratik ile ilgili her konuda ciddi güvenceler istiyor, devletin laikliğini, eğer gerekiyorsa fiilî bir durum olarak kabul ettiği gibi, ibadet giderlerinin salt Katolikler tarafından karşılanmasını da kabul ediyordu.

C) Yönetim Biçimleri

Yönetim (hükümet) biçimleri öteden beri en genel şekliyle, **oligarşi** ve **demokrasi** olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Oligarşi azınlığın hükümeti, demokrasi ise halkın veya halk çoğunluğunun hükümeti demektir. Bu iki ana yönetim biçimi dışında, bu aslî şekillerin saflığına olan yakınlık ve uzaklıklarına göre daha farklı yönetim biçimleri bulunabilir. Fakat bütün yönetim biçimleri esas itibariyle ya demokrasi, ya oligarşi kapsamında yer alır. Meselâ kimi yazarlarca ayrı bir yönetim biçimi olarak değerlendirilen monarşi, esas itibariyle oligarşi kapsamında yer alır. Oligarşinin saf şekli hükümdarlıktır (monarşi). Hükümdarlık her yerde her zaman aynı olmaz. Hükümdarlık ülkenin sosyopolitik şart ve geleneklerine, yönetenlerin ve yakın çevresinin bireysel yetkinliklerine ve beşerî ilişkiler düzeyine göre mutlak ve müstebit olabileceği gibi, meşrutî ve demokratik de olabilir. Hükümdar kendisini önceden konulmuş ve belirlenmiş kanun ve kurallara bağlı görmüyorsa, buna keyfîliğin derecesine göre mutlak, müstebit yönetim denilir. Hükümdarın kanun ve kurallara bağlı kaldığı yönetim tarzı ise meşrutî yönetim olarak adlandırılır ki, bugün Batı'daki meşrutiyetler (anayasal monarşiler), oligarşilerin tekâmül ederek demokrasiye dönüşmüş şeklidir.

Oligarşinin dejenere şekli ise çeşit çeşit olur ve türlü adlar alır. Dejenere olmuş oligarşinin nihaî durumu "diktatörlük"tür. Diktatörlük şeklindeki oligarşilerin şefi olan diktatör tıpkı mutlak ve müstebit bir hükümdar gibi daima bir sınıfın temsilcisidir. Bu sınıf, Ali Fuat Başgil'in ifadesiyle, memleketlere ve tarihî vâkıalara göre, kimi zaman servet ve sermaye kuvvetine dayanan bir zenginler sınıfıdır, kimi zaman politikacı ve bürokratlardan oluşan eli silâhlı bir taassup ve menfaat zümresidir. Mutlak ve müstebit hükümdar ile diktatör arasında ilkinin tanınmış bir hânedana mensup olması dışında bir fark bulunmaz (*Demokrasi ve Hürriyet,* s. 8).

Demokrasi, her şeyden önce bir tür hükümet ve idare sistemidir. İlk ve saf mânasıyla "halk için ve halk tarafından hükümet" demek olan demokrasi, en basit ifadesiyle bir ülke halkının ekseriyetle, ekseriyetin de ehliyetliler ve seçkinlerle temsil edilmesi esasına dayanır. Oligarşiler daima bir azınlığın, yani bir sınıf veya zümrenin görüş ve menfaatlerine dayanan bir sistem iken, demokrasi geniş halk kitlesi içinden çıkan yaygın bir ekseriyetin fikir ve kanaatleri üzerinden yürümeyi ve bu yolla halk menfaatlerini gerçekleştirmeyi hedef alır.

Tıpkı oligarşiler gibi demokrasiler de saf ve dejenere şekiller alabilir. Demokrasinin saf ve ciddi şekli, kuvvet ve yetkinin, siyasî hürriyet ve eşitlik

esasları dairesinde oluşmuş bir ekseriyetin elinde bulunduğu yönetim biçimidir. Demokrasinin bozulmuş ve kokuşmuş şekli ise "demagoji"dir. Siyaset biliminde demagoji deyimi, Ali Fuat Başgil'in ifadesine göre, aldatılmış veya ifsat edilmiş bir çoğunluğu basamak yaparak yükselmiş ve sırf hayvanî hırslarını tatmin için hükümet makinesini ele geçirmiş ayak takımının yönetim biçimini ifade için kullanılmaktadır. Oligarşiler, zalim bir diktatörlük çıkmazına saplanma riskine açık olduğu gibi, demokrasiler de daima safsata ve şarlatanlık çamuruna batmak tehlikesi ile karşı karşıyadır. Demokrasiyi bu tehlikeden korumanın tek yolu, siyasî eşitlik ve hürriyet içinde halkın ekseriyetini yönetimde söz sahibi kılmaktır.

Demokrasinin mantığı sınıf vâkıasını inkâr etmez, fakat sınıf imtiyazını kesinlikle reddeder. Demokrasilerin vazgeçilmez unsurları olan siyasal partiler, her meslek ve sanattan herkese açık ve herkesin serbestçe düşünüp münakaşa ve tenkit edip kabul edebileceği bir fikir ve kanaat birliğidir. Bu birlik kuvvetini nasyonal sosyalizm, faşizm ve bolşevizm gibi, resmî bir otoriteden ve taraftarlarını cennete, muhaliflerini de cehenneme yollama gibi dinî içerikli bir söylemden, vaad ve tehditten değil sırf, savunduğu fikirlerden ve programından alır.

Burada söylenenler bütün hükümdarlıkların kötü rejimler olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Birçok alanda olduğu gibi yönetim biçimleri açısından da iyilik ve kötülük izâfîdir, nisbîdir. Bundan dolayı hiçbir hükümet her bakımdan ve mutlak olarak iyi veya kötü değildir. Yönetim biçimlerinin başarısı büyük ölçüde yönetenlerin yetkinliğiyle, insan unsurunun gelişmişliğiyle alâkalı bir husustur. Bu sebeple aynı hükümet şekli bir toplumda hak ve adaleti sağlamanın en iyi yolu olurken bir başka toplumda sonuçsuz ve başarısız olabilmektedir. En iyi hükümet, belirli bir devirde, belirli bir ülke halkının durum ve ihtiyacına en uygun olan hükümettir. Kanunlar için de aynı izâfîlik geçerlidir. Evrensel hukuk norm ve ilkeleri de bulunmakla beraber bütün zaman ve toplumlar için geçerli en iyi kanun yerine, belli bir zamanda belli birtakım psikososyal ve siyasal şartlarda yaşayan insanların ihtiyaçlarına en uygun kanundan söz edilmesi daha doğrudur.

II. MÜSLÜMAN DOĞU'DA DİN ve SİYASET

Din ile siyaset ilişkisi ve İslâm toplumlarının siyasal tecrübelerinin anlamı konusunda oldukça farklı yorumlar yapılagelmektedir. Bu konuya ilişkin sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek

için meselenin hem Kur'an'ın genel ilkeleri, hem de tarihsel tecrübe çerçevesinde ele alınması gerekir. Bunun için de önce Kur'an'ın toplumların siyasal örgütlenmesi ve devletin yönetim biçimiyle ilgili hükümlerine değinmek, ardından da Hz. Peygamber döneminden itibaren müslüman toplumların yaşadığı tarihsel tecrübeye ve siyaset geleneğine temas etmek istiyoruz. Daha sonra da, uygulama örneklerinden hareketle bu gelenek etrafında oluşan ve bir bakıma mevcudu iyileştirmeyi ve bu yolla daha iyiye ulaşmayı amaçlayan siyaset teorilerini ve bu teorinin ana kavramları etrafında oluşan doktriner yaklaşımları ele alacağız.

A) Kur'an ve Sünnet

İslâm dininin temel kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de birbirinden açıkça ayrılmamış bir şekilde yer alan hüküm ve davranış kuralları İslâm bilginleri tarafından çeşitli ayırımlara tâbi tutulmuştur. En genel ayırım, âyetlerin muhtevasına ilişkin olarak yapılan "taabbüdî içerikli", "aklî içerikli" âyetler şeklindeki ayırımdır. İnsanın Tanrı'ya karşı görevlerini belirleyen hükümler ile, insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerini düzenleyen hükümler arasında fark gözetilmesi de büyük ölçüde aynı ayırımın bir başka ifade şeklidir. Her iki grup âyet de ilâhî kökenli olsa bile, Tanrı'ya karşı olan vazifeleri belirleyen emirler ile insanın hemcinsleriyle ilgili olanları arasında ayırım yapılması, dini anlama, dinin hükümlerini değişen durum ve şartlara taşıma ve her ortamda dindar kalabilme açısından gerekli bir işlem olduğundan hem tarihsel süreçte hem de günümüzde geçerliliğini ve gerekliliğini sürekli korumuştur.

Kur'an'da akıllı ve yükümlü insan ve topluluklar muhatap alınır, onun anlayacağı şekilde ayrıntılı veya genel olarak birtakım davranış kurallarından söz edilir. Bu hükümler konulurken de çoğu zaman hükümlerin dayandığı gerekçeye, taşıdığı fayda ve hikmete işaret edilir ve her vesileyle bütün bu hükümlerin insanın genel ve kalıcı yararı için olduğu belirtilir. Bu sebeple Kur'an'da, bireyin yaratanına karşı kulluk görevinden kendine ve diğer yaratılmışlara karşı sorumluluklarına, hak ve ödevlerine kadar hayatın bütün alanlarını kuşatıcı bir rehberlik bulunur. Ancak bu rehberlik, bazan ayrıntılı şekilde bir davranışın emredilmesi, bir yasağın konması şeklinde bazan da aklın ve insanlık tecrübesinin ortak ilke ve değerlerini hatırlatma ve tekit biçiminde olur. Kur'an'ın ayrıntılı hükümleri de bir genel ilkeye hizmet ettiği için akıl tarafından yadırganmaz, kolay anlaşılır ve mâkul bulunur. Meselâ Kur'an'da ayrı ayrı belirtilen yiyecek ve içeceklere ilişkin

yasaklamalar, evlenme yasakları, miras hükümleri, aile içi hak ve yükümlülükler ve bazı ibadetlere ilişkin ayrıntılar böyledir. İnsan aklı belki bunlara kendiliğinden ulaşamaz, fakat bunları gözetilen maksadın ve yöneltilen hedefin bir parçası ve tabii bir aracı olarak görür ve mâkul bulur. Kur'an'da yer alan adaletli davranma, haksızlık etmeme, ölçü ve tartıyı gözetme, yalan söylememe, doğruluk ve merhametten ayrılmama, danışarak iş yapma, hak bildiği yolda kararlı bir şekilde yürüme gibi ilkeler ise aklın ve insanlığın ortak tecrübesiyle örtüşen ilkelerdir. Hz. Peygamber'in açıklamaları da bazan aklın doğrudan ulaşamayacağı fakat prensip itibariyle doğru ve gerekli göreceği ibadet esaslarına ilişkin uygulama örnekleri şeklinde, bazan da Kur'an'daki aklî ve evrensel ilkelerin o dönem ve toplumda uyarlanması mahiyetinde bir rehberliktir. Kur'an'ın ve Resûlullah'ın bu rehberliği, aklını kullanan, insanlığın ortak tecrübesini bilen ve yaratılıştan getirdiği meziyetlerini koruyan insan için tabii ve gerekli bir açıklama ve örneklendirme mahiyetindedir.

Kur'an'da konular genelde birey muhatap alınarak, insan merkezli olarak işlenmiş, bununla da sağlıklı bir toplumsal yapıya kavuşmanın yolunun bireylerin yetişkinliğinden geçtiği vurgulanmak istenmiştir. Bu sebeple Kur'an'da siyaset ve devlet, toplumların yönetim şekli, üretim araçları ve gelir paylaşım biçimleri konusunda özel ve ayrıntılı bir hüküm yer almaz; sadece genel dinî ve ahlâkî ilkeler hatırlatmakla yetinilir. Bu, İslâm'ın evrensel bir din oluşunun, az gelişmişinden ve kabile hayatı yaşayanından en örgütlü olanına kadar bütün toplumları kuşatan bir davete sahip olmasının da tabii bir gereği ve sonucudur. Bu sebeple Kur'an'da danışma, haksızlık yapmama, emaneti ehline verme, adaleti gerçekleştirme, ahlâkı ve kamu düzenini koruma, Allah'a ve Resulü'ne mutlak, diğer âmirlere –günah ve zulüm içermeyen emirlerde- itaat gibi esasen daha genel içerikli olmakla birlikte siyasal düşünce için de hareket noktası yapılabilecek birtakım ilkesel hükümler bulunmaktadır ve Kur'an'ın siyasetle ilgisi bu seviyededir. Ancak, Kur'an'da siyasete ilişkin doğrudan ve dolaylı atıfların bulunmasından hareketle siyasetin dinin temel unsurlarından olduğu veya dinin doğrudan ilgi alanına girdiği şeklinde değerlendirilmesi doğru olmaz. Gerek yaratıcı ile gerekse kendisi dışındaki diğer bireylerle olan ilişkileri bağlamında bireyin gelişmesine vurgu yaptığı için, siyasal düzenlemelerde bulunmak Kur'an'ın temel amaçları içinde yer almamış ve bu düzenlemeleri, genel ilke ve amaçlar doğrultusunda yapmak müslüman bireylerin yetenek, meleke ve birikimlerine bırakılmıştır. Bu itibarla Kur'an'da yer alan hükümlerin siyasetle, toplumların devlet ve yönetim biçimleriyle ilgisi, ilgiyi kuran şahsın bakış

açısına göre değişkenlik gösterebilecek, ileri kademelerde olmasa bile başlangıçta farklı talep ve projelere hız kazandırabilecek bir izâfîlik taşımaktadır. Böyle olunca da, dinin genel ilkeler ve hedefler yönüyle siyasetle ilgisi ve ona yön veren üslûbu naslarda açıkça görülmekle birlikte bu ilgi ayrıntıya inildikçe ve ileri merhalelerde bir hayli zayıflamaktadır.

İnsanın bütün davranışları, elbette ki dinî-ahlâkî kıymet hükümlerine göre değerlendirilir. Bu bakımdan her ne kadar, toplumsal ilişkileri düzenlemede ve toplumu düzene koymada asıl rolü beşerî yönetim oynasa da, bu yönetim adaleti öngören gerçek değerler düzenine göre tâli bir konumdadır ve onun yansımasıdır. Mekke döneminde inen âyetlerin büyük ölçüde inanç ve ahlâk ile ilgili olmasına dayanarak Kur'an'ın temel vurgusunun, bütün insan davranışlarının, ilâhî gözetim altında bulunduğunu ima etmek olduğu söylenebilir. Medine döneminde yapılacak hukukî düzenlemelerin alt yapısı da burada atılmıştır. Bu süreç, dinin bütün beşerî davranışlara dinî ve ahlâkî bir zemin oluşturması ve bu zeminde onları anlamlı kılması, bireyin yetişkinliğini ve sorumluluk bilincini toplumsal yapının sağlamlığında âdeta ön şart sayması şeklinde de yorumlanabilir. Bundan da hareketle, Kur'an'da siyaset teorisi veya devlet modeli aramanın veya Kur'an'ı böyle bir söylem için ana malzeme yapmanın yersiz olduğu, fakat Kur'an'ın insanın siyasî zihniyetini oluşturan bir mesaj ve yönlendirmeye de sahip bulunduğu görülür. Diğer bir anlatımla Kur'an'ın oluşturduğu zihniyetin bilinçli boşluk sayılan devlet ve siyaset alanında siyasî zihniyeti oluşturduğu, İslâm toplumlarının bu alanlardaki tarihsel tecrübesinde de bu zihniyetin açık izlerinin görüldüğü söylenebilir.

B) Tarihsel Tecrübe

a) Hz. Peygamber'in Siyasî Liderliği

Allah'ın Hz. Peygamber için öngördüğü aslî görev, kendisinden aldığı vahyi insanlara ulaştırmasıdır. Vahyin açıklanması ve uygulanması da bu görevin devamı mahiyetinde olduğundan, bu konularda Resûlullah'ın otoritesinin tanınması da istenmiştir. Allah, birçok âyette resulüne (elçisine) inanmayı, ona itaat ve ittibâ etmeyi emretmiş; isyan etmeyi ise yasaklamıştır. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

"Allah'a ve resulüne iman edin" (en-Nisâ 4/171).

"Allah, kendisine ve resulüne itaat edenleri, ebediyen kalmak üzere altlarından ırmaklar akan cennetlere sokar. Bu ne büyük bir kazançtır. Allah'a

ve resulüne isyan edenleri ve koyduğu sınırları geçenleri de ebediyen kalacakları ve acıklı bir azap görecekleri bir ateşe sokar” (en-Nisâ 4/13, 14).

“Eğer O’na itaat ederseniz, hidayet bulursunuz. Resulün görevi yalnızca açık tebliğdir” (en-Nûr 24/54).

“Kim Allah’a ve resulüne isyan ederse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur” (el-Ahzâb 33/36).

“Allah’a itaat edin, resule itaat edin ve sakının” (el-Mâide 5/92).

“Sizin rabbiniz rahmândır. Bana ittibâ edin ve emrime itaat edin” (Tâhâ 20/90).

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin; resule ve aranızdan çıkan emîr sahiplerine itaat edin. Bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, eğer Allah’a ve âhiret gününe inanan kimseler iseniz, onu Allah’a ve resule götürün” (en-Nisâ 4/59).

“Şayet onu resule ve içlerinden çıkmış emîr sahiplerine götürselerdi” (en-Nisâ 4/83).

“Müminler, Allah’a ve peygamberine inanan kimselerdir ve toplumu ilgilendiren bir işte peygamber ile bulundukları zaman ondan izin almadıkça çekip gitmezler” (en-Nûr 24/62).

Hz. Peygamber aslî görevi olan tebliğ ve bunun doğal uzantısı olan tebyin yani Allah’tan aldığı mesajı insanlara ulaştırma ve bu mesaja ilişkin gerekli açıklama ve uygulamaları yapma dışında, konjonktürel olarak Medine’de, içerisinde müslümanlar yanında yahudi ve putperestlerin de bulunduğu bir topluluğun lideri olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de Resûl-i Ekrem’e itaat etmeyi emreden âyetler, esas itibariyle Resûlullah’ın asıl göreviyle ilgili olmakla birlikte, bu itaat emri onun siyasal otoritesine tâbi olmayı da içerecek bir genellik taşır.

Medine dönemi dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in, hem yasama hem de yönetme yetkisini kendisinde topladığı ve aynı anda hem hukukî hem de siyasal otorite olduğu görülür. Fakat Hz. Muhammed’in Medine toplumuna lider oluşunun dinin bir gereği olmaktan çok konjonktüre bağlı siyasal bir liderlik olduğu kanaati ağırlıklıdır. Gerek Resûlullah’ın gerekse onun ölümünden sonra müslüman toplumların siyasetle ilgilenmesini doğal bir gelişme olarak değerlendirmek daha uygundur. Hz. Peygamber’in Mekke’de iken herhangi bir siyasî talepte bulunduğu bilinmemektedir. Bu durum onun temel misyonuyla ilgili olduğu gibi, içinde bulunduğu sosyopolitik durumla

da ilgilidir. Medine döneminde ise, dinin gereklerinin rahatça yerine getirilebilmesi için toplumsal bir bütünleşme ve örgütlenme kaçınılmaz olmuş, Resûl-i Ekrem de vahye ve ictihadına dayanarak bu yönde gerekli önlemleri almıştır. İslâm bilginlerinin Resûlullah'ın sünnetini değerlendirirken onun peygamber olarak yaptığı davranışlarla devlet başkanı ve siyasî-askerî lider vasfıyla yaptıkları arasında bir ayırım gözetmesi ve ikinci grup sünneti yorumlamada kendilerini daha rahat hissetmeleri de bu sebepledir.

b) Medine Sözleşmesi

Hz. Peygamber tebliğ ve tebyin işlerini daha rahat yapabileceği bir yer arayışını sürdürmüş, sonuçta Medine'ye hicret etmiştir. Bu noktada Resûlullah'ın Medine toplumundaki siyasal liderliğine ve Medine sözleşmesine kısaca değinmek yerinde olur.

Medine sözleşmesi, bir anlamda Kur'an'da çerçevesi çizilen ilkelerin beşerî planda hayata geçirilmesi ve uygulanması olarak değerlendirilebilir. Elbette ki bu sözleşme temeli üzerine pek çok şey bina edilebilir. Ancak metot olarak, herhangi bir amaçla onu temel almadan önce sözleşme metninin oluşum süreç ve şartlarını, uygulanmasını ve sonuçlarını göz önüne almakta ve bunları Kur'an ölçeğinde değerlendirmekte yarar vardır. Bu durum hiçbir surette Medine sözleşmesinin önemini azaltmaz, aksine daha doğru anlaşılmasını ve ait olduğu zemine oturtulmasını sağlar.

Burada Medine sözleşmesine gelinceye kadarki durumu genel hatlarıyla gözden geçirmekte yarar vardır. Bilindiği gibi mi'rac olayından sonra Hz. Peygamber civar kabileleri İslâm'a davet etmeye başladı, fakat Arap kabilelerinden bu çağrıya icabet eden kimse bulamadı. Resûlullah'ın Medine ile ilgisinin, Mekke'ye gelen Süveyd b. Sâmit'i İslâm'a davet etmesiyle başladığı ve bunun Medine halkı için olumlu bir başlangıç olduğu bilinmektedir. Süveyd bu çağrıya olumlu veya olumsuz bir cevap vermemiş ve Medine'ye döndükten kısa süre sonra bir savaşta ölmüştür. Bu sıralarda ensar ittifak (hilf) aramak üzere Mekke'ye geldiğinde Hz. Peygamber onları İslâm'a davet etti. İçlerinden yeni yetme bir genç olan İyâs b. Muâz'ın Resûl-i Ekrem'in davetine ilişkin olarak yaptığı "Ey kavmim! Vallahi bu, bizim geldiğimiz amaçtan daha hayırlıdır" şeklindeki yorum öfkeyle susturulmuş ve gelenler bir ittifak gerçekleştiremeden Medine'ye geri dönmüşlerdi.

Sonra Hz. Peygamber bölge halkının hac maksadıyla Mekke'ye geldiği dönemde hepsi Hazreç'ten olan altı kişiyle Akabe'de karşılaşmış ve bunları İslâm'a davet etmiştir. Bunlar Medine'de yahudilerin komşuları olup, onların

“Allah bir peygamber gönderecek ve neredeyse zamanı da geldi” dediklerini duymuşlardı. İçlerinden birinin “Vallahi, yahudilerin sizi kendisiyle tehdit ettiği peygamber budur. Aman onlar bizden önce davranmasınlar” demesi üzerine iman ettiler ve müslüman oldular. Sonra Hz. Peygamber’e, “Biz kavmimizi bırakıp geldik, onların arasında savaş var. Şimdi biz onlara gidelim ve senin bizi çağırdığın şeye biz de onları çağıralım. Kimbilir belki de Allah senin sayende onları birleştirir. Eğer sana ittibâ ederlerse, senden daha üstün kimse olmaz” diyerek oradan ayrıldılar. Bu altı kişi Medine’ye dönüp İslâm’a davet etmeye başladılar. Bu durum öyle yayıldı ki Hz. Peygamber’in anlatılmadığı hiçbir ensar evi kalmadı.

Ertesi sene ensardan on iki kişi geldi. Bunlardan beşi, Câbir b. Abdullah haricinde daha önceki altı kişiden oluşuyordu. Bunlar Akabe’de Resûlullah’a biat ettiler, ama henüz savaşla emrolunmuş değillerdi. Bunların dönüş vakti geldiğinde Hz. Peygamber, orada müslüman olanlara Kur’an’ı ve şer‘î hükümleri öğretmeleri ve müslüman olmayanları da İslâm’a davet etmeleri için İbn Ümmü Mektûm’u ve Mus‘ab b. Umeyr’i bunlarla birlikte Medine’ye gönderdi. Mus‘ab’ın elinden pek çok insan müslüman oldu. Bir müddet sonra birkaç istisna dışında içinde erkek ve kadın müslüman bulunmayan hiçbir ensar evi kalmadı.

Medineli yahudi kabileleri olan Benî Kurayza, Benî Nadîr ve Benî Kaynuka arasında kabilecilik ruhu çok canlı idi ve bu durum onların bir din çatısı altında barış içinde yaşamalarını engelliyordu. Yemen’in büyük kabilesi Ezd’e dayanan ve Medine’ye yahudilerden sonra gelip yahudilere komşu olan Evs ve Hazreç kabileleri Araplar lehine işleyen bazı sebepler sayesinde Yesrib’de hâkimiyeti ele geçirmişlerdi, ancak onlar arasında da kabile çatışmaları vardı. Bu çatışmaların temelinde kabilecilik ruhu yanında, hâkimiyeti kaptıran yahudilerin kışkırtmaları da mevcuttu. Evs ve Hazreç arasındaki son savaş hicretten birkaç yıl önce cereyan eden ve Evs’in galibiyetiyle sonuçlanan Buâs Harbi’dir. Evs bu galibiyete yahudilerin de yardımını alarak ulaşmış, fakat daha sonra yahudi hâkimiyetinden endişe ederek Hazreç ile barış yapmış ve bu iki kabile Abdullah b. Übeyy’in başkanlığında birleşmeye karar vermişlerdir. Evs ve Hazreç arasındaki bu geçimsizlik tarafların barış içinde yaşama arzusunu kamçılamıştır. Hz. Âişe bu savaş ve sürtüşmelerin Medine ehlinin İslâm’a kucak açmasındaki etkisini *“Buâs Harbi Allah’ın, Hz. Peygamber’e bir armağanıdır”* sözüyle anlatır. Öyle görünüyor ki bu anlaşma zemini hem Resûlullah ve muhacirlerin hem de ensarın aradığı bir şey idi. En azından Resûl-i Ekrem tebliğini rahat bir

ortamda yapabilecek, muhacirler dinlerini rahatça yaşayabilecekler ve ensar aralarındaki anlaşmazlıkları tarafların kabul ettiği bir hakem başkanlığında çözmüş olacaklardı.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden bir müddet sonra, muhtemelen ilk altı ay içinde Resûlullah'ın hakemliğinde ve önderliğinde bütün gruplar arasında bir antlaşma metni imzalandı. Hicretin hemen öncesine tekabül eden dönemde Evs ve Hazreç kabilelerinin Medine'nin hâkimi oldukları ve yahudilerin onlarla anlaşmalı olduğu dikkate alınırsa başlangıçta yahudilerin Medine sözleşmesine taraf olma durumu pek mümkün görünmemektedir. Nitekim bu olaya dolaylı olarak değinen ilk dönemin büyük muhaddislerinden Abdürrezzâk'ın "Hz. Peygamber Kureyş ile ensar arasında tanzim ettiği belgede demiştir ki..." ifadesine göre bu belge, muhacirlerle ensar arasında tanzim edilmiştir (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, IX, 274, r. 17184). İbn Hişâm'ın bu olaya ilişkin ifadesi yahudilerin bu belgeye ilk akdedildiği sırada dahil olduğu intibaını verse de, bu dahil olmanın doğrudan değil dolaylı olarak olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hişâm'ın ifadesine göre Hz. Peygamber muhacirler ile ensar arasında bir belge tanzim etmiş ve bu belgede yahudilerin dinlerine ve mallarına ilişilmeyeceğini garanti etmiş ve onların hak ve sorumluluklarını göstermiştir (İbn Hişâm, *Sîre*, II, 110).

Öyle anlaşılıyor ki İbn Hişâm muhtemelen iki metni birlikte zikretmenin sonucu olarak muâhede (antlaşma) ile muvâdaayı (saldırmazlık sözleşmesi) birleştirmişse de, ifadesinden yahudilerin ikincil olarak söz konusu edildiği anlaşılmaktadır. İşin doğrusu, bazı titiz siyer yazarlarının yaptığı gibi, muhacirlerle ensar arasındaki antlaşmayı "muâhede" kavramıyla ve muhtemelen Bedir'den hemen sonra yahudilerle yapılan anlaşmayı ise "muvâdaa" kavramıyla ifadelendirmektir. Öyle görünüyor ki, daha sonra yahudilerin vesikaya dahil edildiği muvâdaa metninin ilk muâhede metni ile birleştirilmesinin etkisi birinci maddeye de yansımıştır. Muhammed Hamîdullah'ın maddelemesine göre 16. maddeye kadar yahudilerden hiç bahsedilmemiş, 16. maddede yahudilerin de bu vesikaya girebilmelerine kapı aralanmış (md. 16: "Bize tâbi olan yahudilere de, zulmedilmeksizin ve kendilerine karşı yardımlaşılmaksızın, yardım edilecek, iyi davranılacaktır") ve 24. maddeden itibaren yahudilere ait hükümler sıralanmıştır. Buna göre vesikanın ilk maddesinin "Bu belge Kureyşliler ile Yesrib ehli arasındadır" şeklinde olmalıdır. Bu cümlenin devamı (Arapça metinde 've men tebiahüm' ile başlayan kısım) muhtemelen muvâdaanın ilk muâhede metnine katılmasından sonra bütünlüğü sağlamak düşüncesiyle ilâve edilmiştir. Bu kısım ilk başta söylenmiş bile

olsa yukarıda söylenen hususla çelişmez. Çünkü maddenin tercümesi şöyle yapılabilir: "Bu belge, nebî Muhammed tarafından, Kureyşli müminler ve müslimler ile Yesribliler ve onlara tâbi olup katılan ve onlarla birlikte cihad edenler arasında olmak üzere düzenlenmiştir". Bu yaklaşım doğru ise bundan sonraki maddede müslümanlarla yahudilerin bir ümmet oluşturduğu şeklindeki izlenim de ortadan kalkar ve madde rahatlıkla "Bunlar (muhacir ve ensar) diğer insanlardan ayrı bir ümmettir" şeklinde anlaşılabilir. Bu madde ile kabile ruhu yerine millet ve ümmet bilincinin geçirilmiş olduğu vurgulanmaktadır.

Yahudilerin sözleşmeye taraf olup olmadıkları değerlendirilirken gözden uzak tutulmaması gereken bir husus da ilerleyen yıllarda yahudilere karşı takınılan tavır ve onların Hz. Peygamber zamanından sonraki durumlarıdır. Bu iki husus üzerinde dikkatle düşünüldüğünde, başlangıçta yahudilerin vesikaya taraf oldukları var sayılsa bile, bu takdirde vesikanın bir geçici ara dönem siyasî sözleşmesi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu anlaşmayla Resûlullah başkanlığında Medine toplumu arasında belli ölçülerde bir bütünleşme sağlanmış, daha da önemlisi ortak düşmanları sayılabilecek Mekkeliler'e karşı bir ittifak oluşmuştur. Bu husus vesikanın ilgili maddelerinde dile getirilmektedir.

Burada vesikanın bütün maddeleri üzerinde ayrıntılı olarak durma imkânı yoktur. Şu kadarı söylenebilir ki, imza koyan tarafların etnik ve dinî kimlikleri bir yana bu vesika din ve vicdan hürriyeti açısından son derece önemli bir siyasî ve hukukî belgedir. Vesikada yahudilerin canları ve malları yanında dinlerini yaşama hürriyetlerini teminat altına alan madde, esasen Kur'an'ın doğrudan öngördüğü bir hükmün uygulamaya geçirilmesinden ibarettir. Kur'an'ın genel ilkeleri, topluma, toplumsal organizasyona zarar vermediği sürece farklı dinden insanların kendi dinlerini yaşayış hürriyetlerinin teminat altında olduğunu öngörür. Bu konuya değinen bazı âyetler şunlardır: *"Eğer rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi; böyle iken sen hepsi mümin olsunlar diye insanları zorlayıp duracak mısın?"* (Yûnus 10/99), *"Dinde zorlama yoktur"* (el-Bakara 2/256). Dolayısıyla Medine sözleşmesinin önemi Kur'an'da vazedilen ilkeleri uygulamaya aktarması noktasında ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın ilk açıklayıcısı olan Hz. Peygamber bu suretle Kur'an'daki ilkeleri mevcut şartları dikkate alarak uygulamaya koymuş olmaktadır.

Resûlullah'ın Medine'ye hicretini takip eden günlerde kaleme alınan ve onun siyasî ve idarî otoritesi altında konfederasyon şeklinde oluşturulan

Medine şehir devletindeki müslim, müşrik ve yahudi toplulukların birbiriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların temel hak ve görevlerini belli esaslara bağlayan Medine sözleşmesi, farklı din mensuplarının bir arada yaşamasına imkân vermesi ve anayasa hukuku alanındaki ilk yazılı sözleşme örneklerinden biri olması yönüyle her zaman için önem taşıyan tarihî bir vesikadır. Bununla birlikte Medine sözleşmesini tarihî ve tabii kimliğinden soyutlayıp modern toplumlarda çok hukukluluğun geleneksel kökleri ve dinî gerekçesi olarak takdim etmek de doğru olmaz. Çünkü kamu düzenini oluşturan kurallar herkese aynı şekilde istisnasız uygulanır. Kamu düzeninden sayılmayan tamamlayıcı kuralların ise tarafların irade serbestisine bırakılması ve aslî ibâha ilkesine göre işlem görmesi esastır. Ancak milletleşme ve hukuk birliğinin oluşum sürecinde uygulanabilirlik şansına ve toplumsal yarara sahip bulunmayan çok hukukluluk tezinin günümüzde demokratik bir talep olarak gündeme gelmesi, hukuk birliğinin ve tek hukuklu sistemin yasa despotizmine ve çoğunluk diktatöryasına kaçmasını önlemede ve demokratik hukuk devletinin gerçekleşmesinde olumlu bir katkı sağlayabilir.

c) Peygamber Sonrası Dönem

Hz. Peygamber'in siyasî ve teşriî otoritesi, gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra tartışılmamış, fakat bu iki fonksiyonun sonrakiler açısından değeri ve bunların ne şekilde ve kimler tarafından devam ettirilebileceği hususu çeşitli teorik ve pratik görüş farklılıklarına yol açmıştır.

Hz. Peygamber ölünce, daha Resûlullah'ın cenazesi kaldırılmadan insanlar Benî Sakîfe gölgeliğinde toplanarak ümmetin işlerini yürütmek üzere Resûl-i Ekrem'in yerine kimin geçeceğini tartışmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in hâtırasına saygısızlık olarak değerlendirilmesi mümkün olan bu tutum, Araplar'ın kabilecilik damarlarını bilenler için şaşırtıcı değildir. Hatta kabilecilik ruhunun hortlaması endişesi göz önüne alınınca, Resûlullah'ın yerine geçecek yöneticiyi belirleme işinin cenazenin kaldırılmasından daha öncelikli olduğu bile söylenebilir.

Medineli ensar yöneticinin kendilerinden olmasını isterken, Mekkeli muhacirler kendilerinden (Kureyş) olmasını istiyordu. Bu arada kendisi tarafından belirgin bir şekilde öne sürülmemekle birlikte, Hz. Peygamber'e olan akrabalığı nedeniyle Hz. Ali'nin bir beklenti içinde olduğu da kaydedilmelidir. Esasen bu üç tutumun, daha sonra hilâfet meselesinde su yüzüne çıkacak olan eğilimlerin de nüvesini teşkil ettiği söylenebilir.

Benî Sakīfe'de yapılan uzun tartışmalardan sonra Hz. Ebû Bekir'in yönetici olmasına karar verilerek ona biat edildi ve kendisine "halîfetü Resûlillah" (Allah elçisinin halifesi) sıfatı atfedildi. Halife kelimesinin ümmet tarafından önerildiğine ve siyasal iktidarı elinde tutan kişiyi ifade etmek için ilk defa kullanılmış olduğuna dikkat edilmelidir.

Hz. Ebû Bekir ölmeden önce Hz. Ömer'i kendi yerine geçirmiş (istihlâf) ve ümmet itiraz etmeden Hz. Ömer'e biat etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in bu uygulamasının "atama" mı yoksa "aday gösterme" mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Hz. Ömer ölmeden önce kendinden sonraki halifenin seçimini altı kişilik bir heyete bırakmıştır. Bu heyet yaptıkları kamuoyu araştırması ve çeşitli değerlendirmeler sonunda içlerinden Osman b. Affân'ın halife olmasına karar vermiştir.

Hz. Ali'nin halifeliğe geçişi ise önceki üçü gibi ümmetin tamamının veya çoğunluğunun ittifakı ile olmamıştır. Hz. Ali, Talha ile Zübeyr'in biatlarını almışsa da Sa'd b. Ebû Vakkās ve daha birçok önde gelen sahâbî ona biat etmemiştir. Civar şehirlerdeki halk arasında da farklı temayüller vardı. Hz. Osman kuşatma altında iken bayram namazını kıldırması, Hz. Osman'ın cenazesiyle ilgilenmemesi, âsilerin vali değişikliği gibi bazı taleplerini yerine getirmesi gibi tutumları sebebiyle hakkında bazı endişeler uyanmış, hatta Talha ve Zübeyr de yanından ayrılarak Hz. Âişe ile beraber Basra'ya gitmişlerdir. Rızâ yoluyla ittifak, barış ve asayiş sağlanamayınca Hz. Ali kılıca başvurdu ve bilinen Cemel ve Sıffîn vak'aları meydana geldi.

İlk dört halifenin yönetimin başına geçiş şekline ilişkin olarak yaygın kanaate göre Hz. Ebû Bekir genel şûra yoluyla yani ehl-i hal ve'l-akdin büyük çoğunluğunun oyuyla seçilmiş, Hz. Ömer atama (velâyet-i ahd) yoluyla başa gelmiş, Hz. Osman ise özel şûra yani evvelki halifenin belirlediği birkaç kişinin seçmesiyle halife olmuş, sonra hepsine biat edilmiştir.

Muâviye'nin yönetimi ele geçirmesi ise ilk dört halifenin yönetime geliş tarzından farklıdır. Çoğunlukla belirtildiğine göre, Muâviye tagallüp ve hakk-ı seyf (kılıç hakkı) yoluyla yönetimi ele geçirmiştir. Tagallüp ve kılıç hakkı, kimin halife olacağının netleşmemesi durumunda, halife adaylarından birinin kılıç zoruyla başa geçip, insanların gönüllü-gönülsüz biatlarını alması anlamındadır.

Muâviye'den sonra yönetim, veraset yoluyla intikal etmeye başlamıştır. İlk uygulamalarda hilâfetin veraset yoluyla devamı konusu gündeme gelmemiştir.

Gerçi Hz. Ömer'in, halifeyi belirlemek üzere oluşturduğu özel şûra heyetine oğlu Abdullah'ı halife seçmemeleri ikazında bulunması devlet başkanlığının verasetle devamına olumsuz bir bakış olarak, öte yandan Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vefatı sıralarındaki beklentisi ve kendisi ölüm döşeğinde olduğu sırada oğlu Hasan'a biat etmelerini isteyip istemediği sorusuna cevaben "Bu husus, benim emredeceğim veya yasaklayacağım bir husus değildir" diyerek onların tercihine bırakması yönetimin veraset yoluyla devamına sıcak bakış olarak değerlendirilebilir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e söylediği "Akrabalığımız sebebiyle bu işte bizim de bir hakkımız bulunduğunu sanmıştık" serzenişinde bulunması da Hz. Ali'nin böyle bir eğilim taşıdığını desteklemektedir. Fakat bunlar şahsî kanaatlerden ibarettir.

Muâviye ile birlikte hilâfet (devlet başkanlığı), ilk dört halifede görüldüğünden farklı olarak veraset yoluyla el değiştirir olmuştur. O, Mugīre b. Şu'be'nin teşvikiyle sağlığında oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmiştir. Kimi rivayetlere göre Muâviye saltanat merkezi olan Şam'da bu maksadı teminat altına aldıktan sonra, zâhiren haccetmek, gerçekte ise oğlu Yezîd için Mekke ve Medine halkından biat almak için oralara gitmiş ve hac merasimini ifa ettikten sonra bu halkı Yezîd'e biat etmeye çağırmıştır. Başta İbnü'z-Zübeyr olmak üzere birçok kişinin itiraz ve tenkidiyle karşılaştığı da zikredilmektedir. Bütün kaynaklar hilâfetin saltanata dönüşmesinin Muâviye ile başladığını kaydeder. Gerçekten de Muâviye'nin bu tutumu, Araplar arasında İslâm öncesi döneme dönüş niteliğinde bir saltanat uygulamasının da başlangıcını teşkil etmiştir.

Yezîd'in ölümünden sonra, Şam ve diğer bölgelerde Muâviye b. Yezîd'e ve bunun birkaç ay sonra ölmesi üzerine Mervân'a biat edilmişken, Yezîd'in ölüm haberini alır almaz İbnü'z-Zübeyr'in Mekke'de hilâfet iddia etmesi ve Mekke halkının biatını alması, kimi yazarlar tarafından hilâfet ve saltanatın ayrışması olarak, kimileri tarafından da Mervân'ın hilâfetinin sahih olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.

Muâviye'den sonra gelen halifeler hep bu yolu uyguladılar. Sadece Ömer b. Abdülazîz'in böyle davranmak yerine Hz. Ebû Bekir'in torunu Kāsım b. Muhammed'i veliaht tayin etmek istediği, fakat çeşitli baskılar sebebiyle bunu başaramadığı bilinmektedir.

Yönetimin Emevîler'den Abbâsîler'e geçişi, kimi Batılı yazarlar tarafından Arap krallığından dinî krallığa geçiş olarak değerlendirilmiştir. Abbâsîler'de de verasete dayalı saltanat geleneği devam etmiştir. Me'mûn'un, Hz. Ali soyundan gelen Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu Ali Rızâ'yı

veliaht yapma düşüncesi de fiile dönüşememiştir. Osmanlılar'da da aynı gelenek sürmüş ve babadan oğula geçen saltanatla birlikte Yavuz Sultan Selim'den sonra hilâfet de babadan oğula geçmiştir.

İlk dört halife döneminde henüz dinî otorite-dünyevî otorite ayırımı yoktur. Halifeler din ve siyaset konusunda aynı anda otoritedirler. Fakat Muâviye ile birlikte siyasal otoritenin din işlerinden ayrı tutulması gibi bir temayülün başladığı görülür. Muâviye daha ilk hutbesinde "Din işlerinizi bildiğiniz gibi düzenleyin, ama siyaseti bize bırakın" anlamında sözler söylemesi (bk. Kādî en-Nu'mân, *İhtilâfü Usûli'l-mezâhib*, s. 32-35) belli belirsiz şekilde bu iki alan arasındaki ayırıma işaret etmektedir. Muâviye'nin bu tutumunu izah sadedinde birçok sebep öne sürülebilir. Fakat şurası bir gerçek ki, siyaset ve din ayırımı konusunda artık bir yola girilmiştir ve bu yolun devamında hilâfetin gitgide saltanattan ayrılarak sembolik bir makam haline dönüştüğü oldukça açık bir şekilde görülecektir.

Büveyh'in müslüman olup Şiîliği benimseyen Ahmed, Ali ve Hasan isimlerindeki üç oğlunun çeşitli müslüman devletlerin ordularında yer almaya başlayıp kendi bölgelerinde beylikler kurmaları ve İran ve Irak'taki siyasal olaylara karışmaya başlamaları hilâfet makamının siyasal gücünün azalmasının başlangıcı olacaktır. Büveyh'in oğlu Ahmed'in 334 (945) yılında karışıklıklığın hüküm sürdüğü Bağdat'a girmesinden itibaren siyasal otoritenin halifeden bunlara geçmeye başladığı görülmektedir. Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh Ahmed'i emîrü'l-ümerâ tayin ederek ona "Muizzüddevle", diğer kardeş Ali'ye "İmâdüddevle" ve üçüncü kardeş Hasan'a "Rüknüddevle" lakaplarını vermiştir. Ahmed'in bu olaydan bir müddet sonra Halife Müstekfî-Billâh'ın gözlerine mil çektirerek yerine Mutî'-Lillâh'ı geçirmesiyle Bağdat Abbâsî halifeliğinin otoritesi sarsıldı ve yeni bir dönem başlamış oldu. Büveyhîler'in Bağdat'daki 110 yıllık hâkimiyeti Tuğrul Bey'in 447'de (1055) Abbâsî halifesinin daveti üzerine Bağdat'a girip âsileri cezalandırması ve Büveyhî lider el-melikü'r-rahîm lakaplı Hüsrev Fîruz'u hapse atmasıyla son buldu.

Abbâsîler döneminde Büveyhîler ve daha sonra Selçuklular'ın siyasal gücü ellerine almalarıyla, hükmen tek elde olan hilâfet ve hükümet (siyasal iktidar), fiilen ayrılmış oldu. Hilâfet ve siyasal otoritenin fiilî ayırımı Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e kadar sürecektir. Deylemîler ve Selçuklular'ın mağlûpları olan Bağdat Abbâsîleri ile Türkmen ve Çerkez melikleri döneminde Mısır Abbâsîleri saltanatsız hilâfet etmişlerdir. İlhanlılar ve Timur soyundan Tatar melikleri ise hilâfetsiz saltanat etmişlerdir.

Hülâgû'nun Bağdat'ı ele geçirmesi ve Halife Müsta'sım-Billâh'ın öldürülmesiyle Abbâsî hilâfeti tarihe karıştı (656/1258). Bu olaydan 659 (1261) yılına kadar hilâfet makamı üç sene boyunca münhal kaldı. Bağdat'taki katliamdan kurtulup 659 (1261) yılında Mısır'a iltica eden otuz altıncı halife ez-Zâhir'in oğlu ve otuz yedinci halife el-Müstansır'ın kardeşi ve son halife Müsta'sım'ın amcası olan Ahmed Ebü'l-Kāsım el-Abbâsî orada hükümet etmekte olan Türk kölemen sultanlarından Bundukdârî diye meşhur el-Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars tarafından büyük bir merasimle Müstansır-Billâh lakabıyla 9 Receb 659'da (9 Haziran 1261) hilâfet makamına oturtulmuş ve 13 Receb 659'da (13 Haziran 1261) adına sikke basılmıştır. Sultan Baybars bazı siyasî sebeplerden dolayı Halife el-Müstansır'ı bir miktar askerle Irak'a sevkettiyse de daha yolda Moğollar'ın hücumuna mâruz kalarak 660 (1262) senesi içinde hezimete uğramış ve kaybolup gitmiştir. Yerine yine Abbâsî soyundan olduğunu iddia eden Ebü'l-Abbas Ahmed namında biri Hâkim Biemrillâh lakabıyla aynı sene halifelik makamına oturtuldu. Bütün Mısır Abbâsî halifeleri bunun soyundan gelirler. Mısır'da Çerkez melikler zamanında Halife Müstain-Billâh 815 (1412) senesinde vuku bulan ihtilâlden sonra ümerâ tarafından Mısır sultanlığına getirilmiş ve bu suretle hilâfet bir defa daha dünyevî saltanatla birleşir gibi olmuşsa da aynı yıl sultanlıktan ve 817 (1414) senesinde halifelikten hal' edilmiştir.

Fakat hilâfetin bu defaki durumu önceki dönemlerden oldukça farklıydı. Halifeler hükümet işlerine hiç müdahale etmiyorlardı. Ara sıra isimleri sultanın ismiyle birlikte hutbede okunuyor ve sikkelerde zikrediliyordu. Saltanat Mısır Kölemenleri'nin elinde bulunduğu cihetle halifenin vazifesi tekke şeyhliğine dönüşmüş ve hükümet makamına geçen sultanlara "Saltanat görevini sana verdik" (velleynâke's-saltana) diyerek kılıç kuşatıp menşur vermekten ibaret kalmıştır. Suriyeli büyük Hanbelî hukukçulardan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kur'an ve Sünnet naslarına itibar edilmediğini anlatmak üzere yaptığı "Günümüzde naslar, tıpkı adlarına hutbe okunan ve sikke basılan fakat hiçbir etki, yetki ve nüfuzları olmayan halifeler konumuna indirgenmiştir" (bk. *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, s. 42) şeklindeki benzetmesi, aynı zamanda halifelerin o dönemdeki konumlarına da ışık tutmaktadır.

923 (1517) yılında halifelik Abbâsîler'den Osmanlılar'a intikal etmiş ve böylelikle hilâfet ve saltanat bir defa daha birleşmiştir.

Yavuz Sultan Selim'in hilâfete hak sahibi olduğuna dair öne sürülen birçok gerekçeden birisi "kılıç hakkı"dır. Kılıç hakkı, kendisine rakip duramayacak ölçüde taraftar ve askere sahip olmak ve diğerlerine galebe çalacak

durumda olmak demektir. Bu güç sayesinde hilâfet makamına gelmek daha önce de ifade edildiği gibi, âlimler tarafından çeşitli gerekçelerle ve şartlarla câiz görülmüştür. O dönemde Yavuz bu güç ve nüfuza sahiptir.

Diğer bir gerekçe ise önde gelen Ezher ulemâsı ile Türk ulemâsından oluşan bir meclisin Yavuz Sultan Selim'in halifeliğini onamasıdır ki nakledildiğine göre bu âlimler hilâfet kılıcını kendi elleriyle Yavuz'a kuşatmışlardır. Halifeye kılıç kuşatma töreni bir gelenek olarak Osmanlı'nın sonuna kadar devam etmiştir. Ayrıca bazı yakın akrabaları, birtakım âlimler, kadılar ve idareciler ile birlikte İstanbul'a getirilen son Mısır Abbâsî halifesi el-Mütevekkil'in Yavuz'u hilâfete aday gösterdiği ve o yönde vasiyette bulunduğu da zikredilmektedir. Osmanlı Devleti'nin resmî salnâmelerinde Osmanlı hilâfetinin meşrûluğunu ispat sadedinde ilâhî iradenin tecellisi, ecdattan tevarüs etme, devlet adamlarının, ulemâ ve halkın tasvip ve biatı gibi gerekçeler de zikredilir. Ancak halifenin Kureyş'ten gelmesi şartından söz edilmez. Bütün bu gerekçelerin netice itibariyle, hilâfetin el değiştirmesini haklı göstermeye yönelik olduğu açıktır. Fakat hilâfete ve Osmanlı padişahlarının halifeliğine ilişkin bu tür tartışmaların ortaya çıkışının, Osmanlı'da siyasal otoritenin çeşitli nedenlerle zayıfladığı, toplumsal değişimin sancılarının çekildiği dönemlere, yaklaşık olarak XVIII. yüzyıl başlarına rastladığı bilinmektedir. Bu nokta, Batı'nın siyasal tarihinde dünyevî-siyasal otoritenin zayıflamasıyla kilisenin bir dinî otorite olarak ortaya çıkışı arasındaki bağımlılık ilişkisini çağrıştırmaktadır.

XIX. yüzyılda İslâm dünyasının, tevarüs edilen siyasal idelerle, içinde yaşadıkları siyasal gerçeklik arasında uygun bir ilişki kurmakta ve bunları uzlaştırmakta ne ölçüde başarılı olduğu tartışma götüren bir husus olmakla birlikte bu yüzyıldan itibaren müslüman toplumların anayasal hükümete geçiş çabaları görülmektedir. Bir müslüman ülkede anayasa ilânı ilk defa 1861'de Tunus'ta gerçekleşti. Osmanlı'da l876'dan itibaren meşrutî sisteme geçildi ve buna uygun anayasalar benimsendi. Uzun bir aradan sonra diğer İslâm ülkelerinde anayasalar oluşturuldu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni devletlerin hemen hepsi Avrupalı modellerinde olduğu gibi temsilî kurumlar getiren ve hükümdarın egemenliğini sınırlayan anayasalar benimsemişlerdir.

Son yüzyıl içinde İslâm ülkelerinde meşrutî yönetimlerin kurulması ve yasama meclislerinin oluşmasıyla birlikte müslüman düşünürlerin de parlamenter sistemin meşruiyetine çeşitli dinî ve kültürel dayanaklar aramaya başladığı ve bu yönde bir kamuoyu oluşumunun hedeflendiği görülür. Müs-

lüman meşrutiyetçiler ilk andan itibaren bu yeni çözüm önerileri için İslâm hukuku ve geleneğinde temeller aramaya koyuldular. Kitap ve Sünnet'le çizilen hukukun ana ilkeleriyle sınırlı otorite ve sınırlı itaati savunan klasik doktrin yanında, adaletle hükmetmenin temel hedef olup şûranın da adaleti sağlayıcı bir unsur olduğu hususu meşrutiyetçiliği desteklemek için hep kullanılmıştır. Padişah bile Meclis-i Meb'ûsan'da yaptığı 14 Aralık 1909 tarihli nutkunda "Meşrutiyet ve meşveret, şer'-i şerîfin ve akıl, mantık ve naklin emrettiği bir tarîk-i necât ve selâmettir" demiştir. M. Reşîd Rızâ ise, bu yolda, "ehl-i hal ve'l-akd" kavramının veya icmâ teorisinin işlerlik kazanacağını savunmuş, bu değişime en geç ayak uydurması beklenen Şiî anlayışta bile parlamento sisteminin "mâsum beşerî güç" olup esasen mâsum imamın temsil ettiği ilâhî gücün yerini kısmen tutacağı ileri sürülmeye başlanmıştır (bk. Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîler'de Din-Devlet İlişkisi*, [çev. M. Canyürek], s. 220).

1. Hilâfetin Kaldırılması

Osmanlılar'a geçen ve saltanatla birlikte kullanılan hilâfet, Millî Mücadele sonrasında Büyük Millet Meclisi'nin 1 Kasım 1922'de saltanatı lağvedip hilâfeti de dinî muhtevalı bir kurum olarak bırakmasıyla bir defa daha saltanattan ayrılmış oldu. Meclisin 19 Kasım 1922 tarihli oturumunda son Osmanlı padişahı ve halifesi Vahdeddin'in veliahdı Abdülmecid Efendi halife seçildi.

Ziya Gökalp'in hilâfetin ilgasından önceki merhalede hilâfete ilişkin değerlendirmesi şöyledir: "İstinatgâhı Türkiye Büyük Millet Meclisi olan hilâfet makamı, müslümanlar arasında bir makām-ı muallâdır... Yeryüzünde bir hilâfet makamı bulunmazsa İslâm âlemi kendisini imâmesiz kalmış bir tesbih gibi dağılmış, perişan görür... Halifeyi kendi içinden doğuracak milletin mutlaka kuvvetli bir orduya ve tam bir istiklâle mâlik olan mücahid bir İslâm milleti olması lâzımdır. Birçok asırlardan beri bu şartları haiz olan millet Türk milleti olduğu gibi şu anda da yine Türk milletidir. Buna binaen Türkiye Büyük Millet Meclisi bizzat halife hazretlerini seçerek kendisini bu muazzez ve muhterem makama istinatgâh yapmıştır" (*Doğru Yol*, s. 11).

Çok geçmeden hilâfet makamının devamına lüzum olmadığına yine Büyük Millet Meclisi'nce kanaat getirilerek 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen kanunla hilâfet ilga edildi. Kanunun 1. maddesi şudur: "Halife hal' edilmiştir. Hilâfet, hükümet ve cumhuriyet mâna ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan makām-ı hilâfet mülgādır".

İzmir mebusu Seyyid Bey, 3 Mart 1340 (1924) tarihinde mecliste hilâfetin kaldırılması tartışılırken bu konuda daha önce çalışma yaptığını ve bir de kitap yazdığını belirterek hilâfetin kaldırılması lehinde bir konuşma yapmış ve bu konuşmada hilâfetin dinî bir kurum olmadığını, bir yönetim işi olduğunu savunmuştur. Hilâfetin kaldırılması karşısındaki muhalefeti büyük ölçüde kıran bu tarihî konuşmasında Seyyid Bey özetle şunları söylemiştir:

“Hilâfet hükümet demektir. Doğrudan doğruya millet işidir, zamanın gerektirdiklerine tâbidir. Onun içindir ki Hz. Peygamber efendimiz vefat ettikleri zaman ashâb-ı kirâm hazretlerine hilâfet meselesini açıklamamışlardı. Asıl dinî kanun olan Kur’ân-ı Kerîm’e müracaat edilirse görülür ki İslâm hilâfeti hakkında hiçbir âyet-i kerîme yoktur. Kur’ân-ı Kerîm hükümet ve memleketin idaresi konusunda bize iki düstur gösteriyor: Birisi bugün medeniyet âleminde yürürlükte olan meşveret (şûra) kaidesidir ki bunu Kur’an 1300 sene önce ortaya koymuştur. O da *“Onların işleri kendi aralarındaki şûra iledir”* (eş-Şûra 42/38) düsturudur. Gerçi bu âyet-i celîle Medine halkı hakkında nâzil olmuştur. Medineliler kendi ortak işlerini, memleketlerine ait olan işleri kendi aralarında meşveretle görüşür ve hallederlermiş. Hz. Kur’an onların bu halini güzel buluyor ve methediyor. Demek ki memleket idaresi hususunda meşveret usulü Allah’ın takdirine mazhar olan güzel bir usuldür. Kur’an’da zikredilen ikinci düstur da ülü’l-emre (devlet başkanı) itaattir. Kur’ân-ı Kerîm’de, *“Allah’a, Peygamber’e ve içinizden emîr sahibi olanlara itaat ediniz”* (en-Nisâ 4/59) buyurulmaktadır. Her ne kadar emanetleri yani memuriyetleri, hükümetle ilgili vazifeleri ehline vermek, hak ve adalete riayet etmek gibi hususlarda âyetler varsa da bunlar doğrudan doğruya idare tarzı ile ilgili değildir, bu konu ile ikinci dereceden ilgilidirler.

Önceden de söylediğim gibi hilâfet meselesi dinî olmaktan çok dünya ile ilgili ve siyasî bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin kendi işidir. Onun için, tırnak kesmek gibi basit ayrıntılara bile değinen dinî naslarda bu mesele hakkında tafsilât yoktur. Halife nasıl tayin edilir, hilâfetin şartları nelerdir, her hâlükârda ve her zamanda halife tayin etmek millet üzerine vâcip midir? gibi meseleler hakkında ne Kur’ân-ı Kerîm’de ne de hadislerde bir açıklık yoktur. Bunun sebebi şudur: Hilâfet meselesi öyle zannedildiği gibi esas dinî meselelerden değildir, siyasî bir meseledir. Zamana, örf ve âdete göre değişir, zamanın gerektirdiği şeylere tâbidir. Onun için Hz. Peygamber efendimiz, hilâfet meseleleri hakkında susmayı tercih etmiştir. Bununla beraber hilâfet hakkında hiç de hadîs-i şerif yok değildir, vardır. Fakat bu konudaki hadisleri; *“İmamlar Kureyş’ten olur”*, *“Aynı zamanda iki halifeye biat*

edildiği zaman, diğerini, yani ikincisini, -kim olursa olsun- öldürün" gibi iki üç hadisten ibarettir. Bunlar ise halifenin nasb ve tayin şeklini, hilâfetin şartları ile ilgili meseleleri çözmeye yeterli değildir.

Her ne kadar Şiîler Hz. Ali hakkında, bazı Sünnîler Ebû Bekir hakkında şer'î nas bulunduğunu iddia ediyorlarsa da bu iddialar doğru değildir. Zaten böyle bir nas olsaydı ashâb-ı kirâm kimin halife tayin edileceği konusunda kendi aralarında ihtilâf etmezdi. Öte yandan Hz. Peygamber'in vefatından sonra sırasıyla halife olan Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin seçilme biçimleri birbirinden farklıdır. Hz. Peygamber'den sonraki ilk dört halife "Hulefâ-yi Râşidîn" diye nitelendirilmiştir ki bunların hilâfet müddetlerinin toplamı otuz seneden ibarettir. Hz. Peygamber'in bu konuda bir hadisleri vardır ki, burada bilinmesi lâzımdır ve dikkat çekicidir: *"Benden sonra hilâfet otuz senedir; ondan sonra ısırıcı saltanata dönüşür"*.

Görülüyor ki sahâbîler de hilâfet meselesini açık bir şekilde izah etmemişlerdir. Demek oluyor ki ne Kur'ân-ı Kerîm'de ne hadislerde ne de sahâbîlerin sözlerinde hilâfet meselesi hakkında bizim aradığımız, öğrenmek istediğimiz meseleleri bize anlatacak açık ve kesin şekilde izah edecek bir şey yoktur.

Mezheplerin hilâfet meselesi konusundaki telakkilerine gelince, burada üç mezhep bir tarafa, bir mezhepte bir tarafa ayrılır. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî mezhepleri ittifak halinde hilâfetin şartlarında ağır davranırlar. Halife olacak kişinin müctehid derecesinde âlim olmasını, tam bir adaletle muttasıf bulunmasını ve herhalde Kureyş kabilesinden olmasını şart koşarlar. Hatta İmam Şâfiî, halife adaleti tam mânasıyla tatbik etme yolundan saptığı zaman kendiliğinden vazifeden düşer (azledilmiş olur), ayrıca düşürülmesi ve azledilmesini beklemez demektedir. Şâfiî mezhebinin genel görüşü de böyledir. Yalnız Hanefîler hilâfetin şartları hakkında biraz müsamahakâr davranırlar. Meselâ onlara göre halifenin müctehid olması şart değildir, âlim olması kâfidir. Yine onlar halife adaleti tam mânasıyla tatbikten saptığı zaman kendiliğinden vazifeden düşmüş olmaz, azledilmesi gerekir diyorlar. Bununla beraber bu dört mezhebin dördü de hilâfetin aslî şartlarında, meselâ halifenin âlim ve adaletli bir kişi olmasında ittifak ediyorlar. Âlim ve adaletli olmayan bir kişiye halife demiyorlar, melik ve sultan diyorlar.

Akaid kitapları incelendiğinde görülür ki Ehl-i sünnet âlimleri hilâfeti iki kısma ayırırlar. Birine gerçek hilâfet (hilâfet-i hakîkiyye), diğerine görünürde hilâfet (hilâfet-i sûriyye) diyorlar. Hilâfet-i sûriyyeye, hükmî hilâfet de (hilâfet-i hükmiyye) denir. Şimdi bu iki tür hilâfeti ayrı ayrı açıklamaya çalışalım.

Hilâfet-i hakîkiyye (gerçek hilâfet), hilâfet için gerekli şartları taşıyan ve milletin seçimi ve biatıyla gerçekleşen hilâfettir. İşte hakikî ve dinî mânada hilâfet buna denir. Biraz önce söylediğim *"Benden sonra hilâfet otuz senedir, ondan sonra ısırıcı saltanata dönüşür"* meâlindeki hadiste zikredilen hilâfetten maksat da bu hilâfet-i hakîkiyyedir. Hanefî âlimlerinin büyüklerinden olan Sadrüşşerîa, bu hakiki hilâfete hilâfet-i nübüvvet demektedir. Büyük Hanbelî müctehidlerinden İbn Teymiyye de aynı şekilde bu hakiki hilâfete, hilâfet-i nübüvvet demektedir. Nitekim bahsettiğimiz hadis başka bir rivayette *"Hilâfet-i nübüvvet otuz senedir..."* şeklinde rivayet edilmiştir.

Gerçek hilâfetin şartlarına gelecek olursak, bunlar on tanedir: Müslüman olmak, hür olmak, aklı başında ve bulûğ çağına ermiş olmak, erkek olmak, bedenen ve zihnen sıhhatli olmak, memleketin işlerini, milletin maslahatlarını yürütme ve korumada tedbir ve güzel bir siyaset sahibi olmak ve aynı zamanda halk üzerinde nüfuz ve idare gücüne sahip olmak, tam mânasıyla adaletli olmak, Kureyş kabilesinden olmak. İşte hilâfetin şartları bunlardır. Bunlardan biri eksik olursa hilâfet geçerli olmaz. Bu şartlardan başka bir de ilim şartı vardır. Yani halifenin âlim olması şarttır. Fakat bu ilim şartında İslâm âlimleri iki kısma ayrılırlar. Ehl-i sünnet âlimlerinin ekseriyetine göre halife olacak kişinin sıradan bir âlim olması yeterli değildir. Dinî konularda esas ve teferruat meselelerinde ictihad edebilecek derecede âlim olması şarttır. Fakat Hanefîler bu konuda müsamahakâr davranmışlar ve müctehid olmayı şart görmemişlerdir.

Halife tayin etmekten gaye zalimin zulmünü ortadan kaldırmaktır, yoksa insanlar üzerine zulmü musallat etmek değildir. Bunun içindir ki bütün İslâm âlimlerine göre zalim ve yolsuzluk yapan bir kişiyi halife seçmek câiz değildir. Ayrıca zulmetmeye başlayan bir halife de bütün âlimlerin ittifakıyla, vazifeden alınmaya müstehak olur. Hatta başta İmam Şâfiî olmak üzere ilk dönem Şâfiî âlimlerine göre halife millet tarafından azledilmemiş olsa bile kendiliğinden azledilmiş ve vazifeden ayrılmış kabul edilir. Hanefîler ise müslümanların birbirine düşmesi ve birbirlerini öldürmesi, ihtilâl gibi durumlar söz konusu değilse halifenin vazifeden alınması gerekir demişlerdir. Bazı âlimler, Hanefî fakihlerine göre adalet hilâfetin sıhhat şartlarından değildir. Öyleyse fâsık ve günahkâr bir kişinin hilâfeti mekruh olmakla beraber sahihtir demişlerse de bu doğru değildir, yanlıştır. Hanefî fakihleri de adaleti hilâfetin sıhhat şartlarından sayarlar. Onlara göre adalet, meliklik ve saltanatın sıhhat şartı değildir. Yani şimdi aşağıda zikredeceğim hilâfetin ikinci çeşidinin şartı değildir. Çünkü hilâfetin ikinci çeşidi hükümdarlıktan ve saltanattan

ibarettir. Bu ise seçim ve biat üzerine kurulmuş bir hilâfet değildir; kuvvet, kahır, galebe üzerine kurulmuştur. Bu noktada hilâfetle saltanatı birbirine karıştırmamak gerekir. Hakiki hilâfet başka, şeklen (görünürde) hilâfet, yani saltanat ve padişahlık yine başkadır.

İkinci çeşit hilâfete gelince; buna sûreten ve şeklen hilâfet demiştik. Bu çeşit hilâfet, sûreten ve zâhiren hilâfet şeklinde ise de gerçekte hilâfet değildir. Belki meliklik ve saltanattan, galebe ve sultadan ibarettir, padişahlıktır. Bu ya hilâfet şartlarını kendinde bulundurmamak veyahut kahır ve istilâ, zorlama ve galebe yoluyla elde edilir. Bütün Ehl-i sünnet âlimlerinin ittifak halinde açıkladıkları bir hakikattir ki Emevî ve Abbâsî halifelerinin halifelikleri bu ikinci çeşittendir. Çünkü bunların hilâfetleri milletin arzu ve seçimiyle meydana gelmemiş, kahır ve istilâ, zorlama ve galebe yoluyla elde edilmiştir. Gerek Emevî halifeleri ve gerekse Abbâsî halifeleri hakikatte halife değildirler, sultan ve padişahtırlar. Onlara halife denmesi insanlar arasında böyle bir örfün olmasındandır. Nitekim Zemahşerî gibi birçokları, Abbâsî ve Emevî halifeleri hakkında gāsıp ve mütegallibedirler, kendi kendilerine halife ismini takmışlardır gibi ifadeler kullanmışlardır. Hatta İbnü'l-Hümâm'ın belirttiğine göre, Hanefî mezhebinin ileri gelenlerinden bir kısmı Muâviye'ye bile halife demeyip, melik ve sultan demişlerdir. Osmanlı padişahları da hiçbir zaman Arap dünyasında halife olarak tanınmamışlar, hatta Osmanlı âlimleri bile padişahlarına halife dememişlerdir. O halde bu güçlükleri ve vuzuhsuzlukları kaldırmak için ne yapmalıdır. Bu hususta söylenecek söz şudur: Halifeliğin şartlarını taşıyan bir kişi bulunmadığı müddetçe halifenin tayin edilmesi ve seçilmesi önermesi de ortadan kalkar, vâcip olmaz. Burada gayet kuvvetli bir itiraz ortaya çıkar ve denilebilir ki, müslümanlar üzerine bir imam (halife) tayin etmek ve seçmek vâciptir. Bu konuda icmâ vardır. Buna ne cevap vereceksiniz? Bunun cevabını Allâme Adudüddin vermiştir: İmâmetin şartlarını kendinde toplayan bir kişi bulunmadığı müddetçe müslümanlar üzerine bir imam tayin etmek vâcip olmaz.

Fakat bundan "Hükümet kurmaya lüzum yoktur" mânası çıkmaz. Halifelik şartlarını taşıyan bir imam tayin etmek imkânsız olduğu zaman yine hükümet kurmak vâcip olur. Fakat artık ona hilâfet, hükümet başkanına da halife mânasına imam denmez ve bundan dolayı İslâm milleti günahkâr olmaz. Nitekim büyük Hanefî âlimlerden Sadrüşşerîa halifelik şartlarını saydıktan sonra, şartlarını taşıyan halifeliğin -hadîs-i şerifte açıklandığı gibi- otuz senede tamamlandığını, ondan sonra dünyevî başkanlık ve galebe

başkanlığından ibaret olan meliklik ve saltanatın kurulduğunu açıklıyor. Sonra da "Şu zikredilen hilâfet şartlarından zaruretlerin ortadan kaldırdığı şartlar düşmüştür. Bunun gibi zamanımızda, Kureyş'ten olma şartı da düşmüştür" diyor. Bu sözü söyledikten sonra *"Hepsi de Allah'ın rahmetinden koğulmuş olarak nerede ele geçirilirlerse yakalanırlar ve mutlaka öldürülürler"* (el-Ahzâb 33/61) âyetini iktibas ediyor. Bu suretle hilâfet şartlarını taşımayan melik ve sultanlara şiddetle hücum ediyor.

İşte bu izahlarımızdan gerçek hilâfetle şeklî hilâfetin neden ibaret olduğu tamamıyla anlaşılmıştır, sanırım. Gerçek hilâfet asıl hilâfettir ki, râşid halifelere mahsus idi, geldi geçti. Şeklî hilâfet ise râşid halifelerden sonra gelen halifelerin hilâfetidir ki kahreden sultanlıktan başka bir şey değildir ve dinen gayet kötülenmiştir.

Gerçek hilâfet râşid halifelerinki gibi olur. Halife diye de böyle zatlara denir. Günümüzde böyle halife bulmak mümkün müdür? Mümkün olmayınca halife aramanın mânası kalır mı? Sözlerimin başında da söylemiştim: Şerefli şeriat nazarında hilâfetten maksat hükümettir, bir adaletli hükümet kurmaktır. Kur'ân-ı Kerîm de hükümet işinde idare tarzı olmak üzere bize meşvereti (şûra) tavsiye ediyor, *"Onların işleri kendi aralarındaki şûraya dayanır"* diyor. Bizim de bugün mümkün olduğu kadar kurmaya çalıştığımız idare usulü ve tarzı meşverettir. Hükümeti meşveret esası üzerine kurmak istiyoruz. Bu idare usulü, ilâhî güzelliğe ve beğenmeye mazhar olduğu halde daha ne istiyoruz, başımızda heyûlâ gibi bir halife bulundurmanın ne mânası vardır?

İslâm'da öyle Hıristiyanlık'ta olduğu gibi ruhaniyet, yani ruhanî hükümet yoktur. Aynı şekilde İslâm'da ne dinî teşkilât, ne de idarî teşkilât yoktur. İslâm şeriatı dinî teşkilât kurmadığı gibi, idarî teşkilâtı da İslâm ümmetine bırakmıştır. İslâmiyet mukaddes olarak yalnız bir şeyi tanır ki o da haktır. Mukaddes olan yalnız haklardır.

Hilâfet bir çeşit vekâlettir. Milletle halife arasında akdedilmiş olan vekâletten başka bir şey değildir. Millet müvekkil, halife onun vekilidir. Halife seçmek ve ona biat etmek demek vekâlet akdini icap etmek demektir. Hilâfet şer'î mahiyeti itibariyle hükümet demektir. Bilirsiniz ki Hz. Peygamber bir taraftan şer'î hükümleri ortaya koyar, diğer taraftan da bizzat o hükümleri icra ederdi. Etrafa valiler, kadılar, kumandanlar tayin ederdi ve harplerde bizzat başkumandanlık vazifesini yerine getirirdi. Hatta pek iyi bilirsiniz ki Uhud Harbi'nde yanağından yaralanmıştı. Bu durumlar ise hükümetin icrası demektir. Fakat gerek Asr-ı saâdet'te ve gerek sonraları hükümet

tabiri ıstılah olarak kullanılmamıştır. Hükümet kelimesi lugatta hâkim olmak, emretmek ve yasaklamak, tahakküm etmek demektir. Şeriat açısından pek makbul bir şey değildir. Onun için o vakitler hükümet tabiri kullanılmamış, onun yerine hilâfet tabiri kullanılmıştır.

Büyük Hanefî âlimlerinden İbnü'l-Hümâm imâmeti, yani hilâfeti, müslümanlar üzerinde kamu tasarrufuna (tasarruf-ı âmme) hak kazanmaktır diye tarif etmiştir. İşte hilâfetin fıkıh açısından tarifi budur. Akaid ilmi kitaplarında hilâfet, daha doğrusu imâmet başka şekilde tarif edilir. Bu tariflerden biri din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'den halef olarak müslümanlar üzerinde reisliktir şeklindedir. İbn Hümâm büyük fakih olduğundan imâmeti fıkıh ve hukuk açısından tarif etmek istememiş, onun için imâmet, müslümanlar üzerine kamu tasarrufuna hak kazanmaktır demiştir. İmâmetin en güzel ve en doğru tarifi budur. Kamu tasarrufuna hak kazanmaktır diyor. Kamu tasarrufu demek, bütün müslümanlara şamil olmak üzere onların umumi ve ortak işlerinde tasarrufta bulunmak demektir. Buna fıkıh dilinde yani İslâm hukuku ıstılahında kamu velâyeti (velâyet-i âmme) denir.

İbn Hümâm'ın yukarıdaki tarifinden anlaşılmıştır ki, halife olmak demek kamu tasarrufuna hak kazanmak demektir. Bu ise doğrudan doğruya milletin kendi işidir, milletin kendi hakkıdır. Millet bu hakkı başkasına vermedikçe hiçbir kimse o hakka mâlik olamaz. İşte bu esasa dayanarak İslâm fakihleri yani İslâm hukukçuları, hilâfet, milletle halife arasında akdedilmiş bir vekâlettir derler ve bu konuda tamamen vekâlet kaidesinin hükümlerini tatbik ederler.

Hilâfet vekâlet türünden olduğundan, halife seçim ve biat sırasında müvekkil olan millet tarafından ileri sürülen kayıt ve şarta uymaya mecburdur. Millet kendi kamu velâyetini yani kamu işlerinde kamu tasarrufu salâhiyetini halifeye mutlak surette bahşetmiş ise halifenin bu çeşit mutlak halifeliği, mutlak hükümet demek olur; râşid halifelerin hilâfeti gibi. Yok eğer millet biat sırasında halifenin hilâfetini yani kamu velâyetini bazı kayıt ve şartlara tâbi tutmuşsa o zaman bu tür hilâfet de meşrû hükümet demek olur, Osmanlı meşrutiyetinde olduğu gibi. Bunun her ikisi de câiz olduğu gibi milletin kendi kamu işlerinde tasarruf hakkı bahşetmemesi de esas itibariyle câiz olmak lâzım gelir. Millet, kendi işimi kendim göreceğim, artık ben rüşde ulaştım, kendi ortak işlerimde kendim tasarruf etmek için gereken ehliyet ve belgeye de sahibim, dolayısıyla kamu tasarrufu hakkını artık kimseye vermeyeceğim diyecek olursa ona ne denilebilir? İşte şimdi biz de böyle yapmak istiyoruz. Buna fıkıh ve hukuk itibariyle hiçbir engel yoktur. Yeter ki

millet gerçekten rüşde ulaşmış olsun. Ve bu konuda olması gereken siyasî ve içtimaî terbiyeye sahip bulunsun. Kur'ân-ı Kerîm'de *"Müslümanların işi kendi aralarında meşveretle görülür"* dendiği için buna şer'î müsaade bulunduğunu bildiriyor. Zamanımızda birçok devlet de kendilerini bu şekilde idare ediyor. Maksat memleket ve milleti adaletli bir şekilde güzelce idare etmektir. Yoksa hükümetin şekli değildir.

Kamu velâyetinin mânası budur. Memleketin her tarafını, bütün fertleri ve cümle kamu işlerini içine alır. O halde halifenin, imamın, hükümetin veya sultanın emirleri, tasarrufları nasıl geçerli oluyor? İşte seçim ve biat onun için şarttır. Halifeyi seçmek, imam denilen kişiyi seçmek, hatta mebusları seçmek onun için şarttır. İslâm hukukçuları, "Halife milletin vekilidir" derler. Çünkü millet kamu velâyetini ona devretmiştir. Seçim yoluyla devretmiştir. Millet onu seçmeseydi, o kamu velâyetine sahip olamazdı. Onun için millet o kamu velâyetinin sahibidir ve aslıdır.

Millet dilerse halifeyi mutlak şekilde seçer, onun hiçbir tasarrufunu kayıt altına almaz (hükûmet-i mutlaka), dilerse halifenin tasarruflarını bazı kayıt ve şartlara tâbi tutar (hükûmet-i mukayyede). İşte meşrutî hükümet denilen hükümet bu tür bir hükümettir. Millet hiçbir kişiye vekâlet vermez. Yani bir halife, bir imam seçmezse hilâfet yok demektir. O vakit de Cumhuriyet olur. Buna ne mani vardır? Millet, "Kendi işimi ben yapacağım, neden bana başkası zorla yaptırsın" derse niçin câiz olmasın. Millet diyor ki hayır kendi işimi ben kendim göreceğim, ne zaman âciz olursam o zaman halife veya imam adıyla başkasını vekil tayin ederim. Fakat şimdi ben âciz değilim, rüşdümü elime geçirdim, vekile ihtiyacım yoktur. Milletler için en faydalı hükümet şekli demek olan Cumhuriyet ve meşveret usulü ile kendi işimi kendim göreceğim. O halde buna kim ne der? Kimse bir şey diyemez. Çünkü hak milletindir" (bu konuşmanın sadeleştirilmiş tam metni için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, 179-220).

Seyyid Bey'in bu konuşmasından sonra hilâfet pek ciddi itirazlarla karşılaşmadan kaldırılır. Seyyid Bey'in bu konudaki temel görüşleri bir yıl sonra benzer bir şekilde Ali Abdürrâzık tarafından *el-İslâm ve usûlü'l-hükm* adıyla Mısır'da yayımlanmıştır. Bu kitap yayımlandıktan kısa bir süre sonra Batı dillerine ve Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (1927). Burada ilginç bir nokta, Ali Abdürrâzık'ın ileri sürdüğü görüşler büyük bir yankı uyandırdığı, dönemindeki Ezher ulemâsı başta olmak üzere İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından tenkit edildiği, bu amaçla kitaplar telif edildiği halde, Seyyid Bey'in bazı hususlarda daha radikal olan görüşleri o

derece bir yankı uyandırmamış ve tepkiyle karşılaşmamıştır (Ali Abdürrâzık'ın eseri ve görüşleriyle ilgili bir değerlendirme için bk. Mehmet Görmez, "İslâm Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı", *İslâmî Araştırmalar*, VIII/3-4 [1995], s. 223-231; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 82-87).

Türkiye'de hilâfetin kaldırılıp yerine millet meclisinin ikame edilmesine ilişkin olarak Pakistanlı düşünür Muhammed İkbal şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Ehl-i sünnet'e göre bir halife tayin etmek gerekir. Fakat halifenin bir şahıs olması zorunlu mudur? Türk milletinin ictihadına göre imâmet, bir heyet, yani millet tarafından seçilmiş bir meclis tarafından deruhte olunabilir. Gerek Mısır, gerek Hindistan âlimleri henüz bu mesele üzerindeki görüşlerini açıklamamış bulunuyorlar. Benim kanaatime göre Türk milletinin görüşü isabetlidir ve bu nokta üzerinde herhangi bir münakaşaya gerek yoktur. Cumhuriyet rejimi İslâm'ın ruhuna tamamen uygun olduktan başka İslâm âleminde hürriyete kavuşan yeni kuvvetlere göre Cumhuriyet rejimi üstelik bir zarurettir. Türk nokta-i nazarını iyice anlamak için İbn Haldûn'un ne dediğine bir bakalım. İbn Haldûn *Mukaddime*'de hilâfet konusunda üç farklı bakış açısı bulunduğunu belirtir: 1. Hilâfet ilâhî bir müessesedir ve onun için zorunludur. 2. Hilâfet ihtiyaca bağlıdır. 3. Hilâfet lüzumsuzdur. Hâricîler bu üçüncü noktayı savunmuşlardır. Bu üç bakış açısından üçü de İslâmî'dir ve Türkler bunlardan işlerine geleni kabul etmekte serbesttirler. Siyasî düşüncelerinde mâzinin tecrübelerinden yararlanan Türkler İslâm devletinin birliği zamanında hilâfetin faydalı olduğunu anlamakla beraber artık onun işe yaramaz hale geldiğini görmüşlerdir. Çünkü bugün İslâm devletleri çoğalmış ve hepsi de bağımsızlıklarına kavuşmuşlardır. Onun için hilâfet modern İslâm âlemini teşkilâtlandırmak bakımından canlı bir âmil olmaktan çıkmış ve müstakil İslâm devletleri arasında bir birlik kurulmasına engel olmuştur. Onun için kuru bir unvan uğruna bir sürü ayrılıklara sebep olmak mânasız ve lüzumsuzdur" (*Selâmet*, 27 Şubat 1948, sayı 41).

Ali Abdürrâzık, Seyyid Bey, Muhammed İkbal gibi düşünür ve aydınların hilâfet konusundaki bu değerlendirmelerini dönemlerindeki şartlardan özellikle de uluslararası siyasî süreçten bağımsız olarak ele almak doğru olmaz. Öte yandan bu görüşleri İslâm ülkelerinin son yüzyıldaki bağımsızlık mücadelelerine ve yeni ulus-devletlerin oluşumuna destek verdiği için tasvip edenlerin yanı sıra, XX. yüzyıldaki yeni uluslararası oluşumda İslâm dünyasını zaafa uğrattığı, gelenekten kopardığı ve millet-devlet bağını zayıflattığı gerekçesiyle eleştirenler de olmuştur. Konu bir yönüyle tarihsel tecrübe

niteliğinde olmakla birlikte anılan farklı yorumlar ve bakış açıları günümüzde de değişik biçimlerde varlığını devam ettirmekte olduğundan güncel bir değer de taşımaktadır.

2. Tarihsel Tecrübeye İlişkin Değerlendirme

Hz. Peygamber'in ölmeden önce ümmetin işlerini yürütecek kişiyi tayin edip etmediği konusu ümmet arasındaki en temel tartışmalardan birisini teşkil etmektedir. Sonradan ortaya çıkacak siyaset teorileri de büyük ölçüde bu tartışmada takınılan tutuma göre şekillenecektir.

Yöneticinin kim olacağı konusunda ümmet arasında tartışmanın olması, âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından Hz. Peygamber'in kendi yerine geçecek kişiyi belirlemediği şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü Resûlullah kendisinden sonra yönetici olacak kişiyi belirlemiş olsaydı ümmet arasında tartışma çıkmazdı. Sünnî teori, Resûl-i Ekrem'in Ebû Bekir'i ima ve işaret ettiğini kabul etmekle birlikte bu yönde doğrudan bir belirleme ve tayin olmadığını savunmaktadır. Sünnî gruba dahil edilen İbn Hazm ise Hz. Ebû Bekir'in ismen tayin edildiğini savunurken, Şîa Hz. Ali'nin tayin edildiğini ve sahâbenin onun hakkını gasbettiğini ileri sürmüştür.

Bu hususta Hz. Peygamber'in bir tavsiyesi yöneticinin Kureyş'ten olması yönündedir. "*İmamlar Kureyş'tendir*" şeklinde nakledilen sözün, Hz. Peygamber'e mi yoksa Hz. Ebû Bekir'e mi ait olduğu, yahut Benî Sakīfe toplantısında bu sözün gündeme getirilip getirilmediği yönündeki tartışmalar bir tarafa, klasik siyaset teorisinde bir esas olarak kabul edilen bu hadis çeşitli şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bu yorumlar içinde sosyopolitik gerçekliğe uygun düşen ve tarihsel tecrübeyi açıklayabilen yorumların başında, Hz. Peygamber'in bu tavsiyesinin Kureyş'in soy olarak üstünlüğü ve bu işin onlara tahsis edilmesi anlamına gelmediği, tam tersine, böyle bir tercihin o dönemde müslümanların birliğini devam ettirmeyi sağlayacak uygun bir yol oluşudur. Çünkü Arap kabileleri Kureyş'e karşı aşırı bir saygı hissi beslemekteydiler. İbn Haldûn bunu "asabiyet" olarak adlandırmaktadır.

Hz. Peygamber'in ölümünden kısa bir süre sonra yöneticinin kimliği ve nasıl seçileceği konusunda iki temel paradigmatik otorite kalıbı şekillenmiştir. Bunlardan birincisi hilâfet teorisidir. Bu anlayışa göre hilâfet (imâmet), dinin bekçiliği ve dünyanın siyaset edilmesi hususunda peygamberlik misyonunun yerini tutmak üzere vazedilmiştir ve bu bakımdan ümmet içinde bu işi yerine getirecek durumda olan kimseye bu görevin verilmesi zorunludur.

Ehl-i sünnet tarafından oluşturulan ve geliştirilen bu teoride hilâfet, peygamberlik misyonuyla temellendirildiği ve bir anlamda onun devamı kabul edildiği için, konu bir yönüyle dinî bir içerik kazanmıştır. Bu yaklaşım Resûlullah'ın siyasal otoritesi hakkında doğrudan bir değerlendirme içermiyor olsa da, dolaylı olarak onun siyasal otoritesini de dinî bir temelde gördüğü izlenimini vermektedir. Hz. Peygamber'in siyasal otoritesini bu yolla geleneğe dönüştüren Sünnî teoride hilâfetin Kureyş'e ait olduğu şeklindeki anlayış, sonraki dönemlerde sosyopolitik şartlar sebebiyle ikinci plana alınmış ve ayrıntı kabul edilmiş olsa da, başlangıçta teorinin oldukça önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Sünnî teori ileriki dönemlerde, "insanların yararı" anlayışı çerçevesinde oldukça pratik ve pragmatik bir karakter kazanacaktır.

İkincisi ise Şîa'nın oluşturduğu "imâmet teorisi"dir. Bu teoriye göre Hz. Peygamber'in hem siyasal hem de teşrîî otoritesi "mâsum imam" anlayışıyla devam ettirilmekte ve imama Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi gözüyle bakılmaktadır. Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan imam her ilmin kaynağı olduğu gibi dinî hükümlerin de en yetkili açıklayıcısıdır. Bu anlayışıyla Şîa Resûlullah'ın siyasal otoritesini dünyevî-insanî düzlemden ilâhî düzleme çekmekte ve ona süreklilik kazandırmaktadır.

Bu iki temel eğilimin yanında belli belirsiz var olan üçüncü bir eğilim ise Hâricîler'in temsil ettiği, siyasal otoriteyi lüzumsuz sayan veya siyasal otoriteyi bir kabile veya muayyen bir kişi ve onun soyuna ait görmeyip ümmetin geneline yayan anlayıştır.

Bu anlayışlar, toplumun yöneticisinin esas itibariyle bir vekil olduğu noktasında birleşmekle birlikte, vekâletin kim adına yapıldığında ayrılırlar. Ayrıntılara girmeyi gerektiren bir konu olmakla birlikte genel bir ifadeyle söylenecek olursa söz konusu vekâlet, sonuç itibariyle bütün ümmete vekâlet yani millet adına iş görme demektir. Sünnî literatürde zaman zaman gündeme getirilmiş olan peygambere vekâlet anlayışı da pratik olarak ümmete ümmetin direktifleri doğrultusunda vekâlet şeklinde anlaşılmalıdır.

Kendi teorik kurguları içinde tutarlı sayılabilen bu anlayışlardan her biri müslüman gruplarca önerilen ve savunulan anlayışlar ise de bunlardan herhangi birini "kutsal", "ilâhî", "dinî" olarak nitelemek doğru değildir. Abartısız bir üslûpta ifade etmek gerekirse bu ve benzeri açıklamaları, müslüman toplumların entelektüel tartışmaları ve bu düzeyde beşerî-zihnî ürünleri olarak görmek gerekir. Bunun için de bu tür anlayışların "İslâm'ın siyaset teorisi" olarak tanıtılması yanıltıcı olmaktadır. Bu anlayışlar doğrultusunda gerçekleşen yönetim biçim ve anlayışları da, müslüman toplumların

mümkün birer siyasal tecrübesi olarak tarihe geçmiştir. Bu ve benzeri tarihsel tecrübelerin sadece kendi şartları içinde ve uygulandıkları tarih diliminde İslâm'ın evrensel hükümleri ve genel ahlâk ilkeleriyle çelişip çelişmediği sorgulanması daha anlamlı olabilir. Böyle olunca, İslâm toplumlarının siyasal ve hukukî tecrübelerinin İslâm'ın kendisi olarak algılanması gerekmez. Bu tecrübeler, olsa olsa İslâm'ın müntesipleri tarafından o dönemlerde algılanış ve uygulanış biçimini ifade eder.

İnsanlık, tarihsel ve siyasal tecrübelerine rağmen, bütün zamanlar için geçerli olacak devlet biçimleri ve yönetim şekilleri geliştirememiştir. Her devlet biçimi ve her yönetim tipi, ortaya çıktığı çağın şartlarından etkilenir ve hatta bir anlamda ondan doğar. Bu tarihe bağımlılık, bir siyaset felsefesini de her çağda aktüel olandan yola çıkmaya zorlar. Her tarihsel çağın gerçekleştirmek üzere kendine koyduğu "ideler" vardır. Ortaçağ için bu ide, insanlığı bir dinsel ethos altında evrensel bir devlet idealinde birleştirmekti. Yeniçağ ideleri "özgürlük" ve "eşitlik" olmuştur. Batı'nın son birkaç yüzyıllık siyasal tarihi ancak bu idelerle ilişkili olarak anlaşılabilir.

Fıkıh kitaplarında IV. (X.) asra kadar devlet başkanlığı, bunların seçimi vs. gibi konuların yer almaması, bir bakıma Muâviye ile başlayan şeriat siyaset ayrışmasının ve hukukun siyasetten bağımsız işlediğinin bir göstergesi kabul edilebilir. Daha gerilere götürme imkânı bulunmakla birlikte hilâfetin büyük ölçüde sembolik bir hüviyete bürünmesi IV. (X.) asırdan itibaren resmen ve fiilen gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren hilâfet, ileriki bazı dönemlerde saltanatla birlikte tek elde toplansa bile, ortadan kalkıncaya kadar bu şekilde devam etmiştir. İlginç bir nokta, sanılanın aksine halifelerin, "zıllullâhi fi'l-arz, hâkim biemrillâh" gibi unvanlar almaya başlamalarının, onların dünyevî otoritelerinin arttığı değil, tam aksine azaldığı dönemlere tesadüf etmesidir.

Hilâfetin sembolik bir makama dönüşmesinde, müslüman toplumların içinde bulundukları sosyopolitik şartların zorlamasının mı yoksa özellikle Sünnî hukukçuların pragmatik tutumlarının mı daha etkili olduğu tartışmaya açık olmakla birlikte bunların birbirlerini ikmal edici fonksiyon icra ettikleri açıktır. Bu bakımdan müslüman hukukçuların siyaset teorilerinin pratik ve pragmatik olduğu yönündeki değerlendirmeler büyük ölçüde hakikati yansıtmaktadır.

Halifeliğin sembolik hale dönüşmesinin anlamı üzerinde de durulmalıdır. Hz. Peygamber'in yönetimi de dahil olmak üzere, İslâm toplumlarında hiçbir zaman siyasal otorite, tanrısal bir desteği arkasına alarak icraat yapmamış

ve kendisini ilâhî iradenin tecessüm yeri olarak iddia etmemiştir. O halde belli bir dönemden itibaren hilâfetin sembolik bir mahiyet kazanmasını, Tanrı adına siyasal yönetimin geri çekilmesi olarak değerlendirmek mümkün değildir. Söz konusu olan şey, sosyal ve siyasal gerçekliklerin, daha önce oluşturulmuş olan hilâfet teorisinin kalıplarına uymaması ve bu durumun bir şekilde telafi edilmesidir.

C) Klasik İslâm Siyaset Teorisi

Klasik İslâm siyaset teorisi, esas itibariyle felsefî, hukukî, kelâmî ve ahlâkî bakış açılarına göre yapılan değerlendirmeler göz önüne alınarak oldukça tam bir şekilde ortaya konulabilir. Bu hususlara ayrıntılı olmasa bile genel akış içinde yer yer işaret edilmiştir. Burada tarihsel tecrübede ortaya çıkan biçimlerin, Batı tecrübesine göre ortaya çıkan yönetim biçimi tasniflerinden hangisine girdiği ve günümüz açısından bu probleme nasıl yaklaşılacağı hususu üzerinde durulacaktır.

Hükümet biçimlerinin belirlenmesinde özellikle hâkimiyetin kaynağı ve yasama yetkisine ilişin anlayışlar ve kabuller baskın rol oynadığı için öncelikle hâkimiyet ve yasama yetkisi konularına yer verilecek, daha sonra da devlet, anayasa ve hilâfet kavramları üzerinde durulacaktır.

a) Hâkimiyet

Kur'an'daki birçok ifadeye göre hâkimiyetin gerçek sahibi Allah'tır. İslâm kaynaklarında da sıklıkla "hâkimiyetin Allah'a ait olduğu" tekrarlanır. Klasik literatürde itikadî ve küllî bir prensibi hatta evrensel bir vâkıayı belirtmek için kullanılan bu ifade çağımızda siyasal bir içerik kazanmış ve hâkimiyetin millete ait oluşunun âdeta alternatif söylemi haline getirilmiştir. Halbuki kâinatta genel ve kalıcı hâkimiyetin Allah'a ait olması ile bir ülkede siyasal iktidarın kaynağının halkın iradesi olması birbiriyle çelişmez. Allah insanı yeryüzünde halife olarak yaratıp onu yeryüzünün imarına, düzenli ve güvenli bir toplumsal hayat içinde kimsenin hukukunu ihlâl etmeden yaşamaya memur etmiş, insana yetki ve sorumluluk vermiştir. İnsanın bu konumu dünyevî iktidarın, siyasal örgütlenme ve karar verme sorumluluğunun da insana ait olmasını gerektirmiş, ilk dönemlerden itibaren de bu böyle cereyan etmiştir. Aksi halde insanın halife sayılması ve dünyevî sorumluluğu anlamını yitirmiş olurdu. Öte yandan din insana bu sorumluluk ve yetkiyi tanırken onu başı boş bırakmamış, davranış ve tercihlerine bazı

kayıtlar getirerek, bazı hedefler belirleyerek insana rehberlik etmiş, yardımcı olmak istemiştir.

Geleneksel İslâm siyaset teorisindeki hâkimiyet telakkisini, hatta biraz sonra temas edilecek olan "şâri'-i hakîkînin Allah olduğu" kalıp cümlesini böyle bir zemine oturtmak gerekir. Dünyevî düzlemde, yönetme anlamında hâkimiyet, din adamlarına veya bir din kurumuna değil yeryüzünün halifesi olan insana aittir. Fakat dünyevî hâkimiyetin kullanılışı konusunda birtakım ölçü ve kayıtlar bulunmaktadır. İslâm toplumlarında öteden beri genel kanı dünyevî hâkimiyetin/iktidarın ümmete ait olduğu, ümmetin bunu çeşitli biçimlerde kullanabileceği şeklindedir. Dolayısıyla teorik olarak kimsenin Allah adına toplumu yönetmesi söz konusu değildir. Yönetim halktan alınan yetkiyle ve halk adına olacaktır. Diğer bir anlatımla hâkimiyetin Allah'a ait olduğu ilkesi, beşerî iradenin küllî iradeye ve İslâm'ın temel esaslarına tâbi olacağını anlatmakta olup, iktidarın milletçe belirlenmesi bu ilke ile çelişmez. Halife de, "yeryüzünde Allah'ın adına iş gören kimse" anlamında değil, "Hz. Peygamber'in halifesi, onun yerine geçen ve ümmet adına iş gören kimse" anlamındadır. Bu yüzdendir ki devlet başkanına "halîfetullah" (Allah'ın halifesi), "zıllullah fi'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) gibi lakap ve unvanların verilmesi uygulamada zaman zaman görülse de İslâmî literatürde öteden beri doğru bulunmamıştır.

b) Devlet

Devlet kelimesi klasik İslâm literatüründe hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi anlamında kullanılmaya başlamış, ileri dönem literatüründe bu kelime hâkimiyete dayalı süreklilik arzeden siyasal yapı anlamını kazanmış ve nihayet çağdaş kullanımdaki içeriğine kavuşmuştur. Buna göre devlet, belli sınırlar (ülke) içindeki insan topluluğuna (millet) ait teşkilâtlanmış siyasî egemenliğin adıdır.

Yukarıda da açıklandığı gibi Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra Medine toplumunu kendi siyasî otoritesi altında toplamıştır. Gerek bu dönem ve gerekse siyasî yapılaşmanın daha da geliştiği Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, sonraki fakihler tarafından İslâm toplumlarının devlet, yönetim ve siyasal egemenlikle ilgili telakkilerinin temelini oluşturan ideal bir model ve örnek olarak dikkate alınmıştır.

Emevîler ve Abbâsîler dönemiyle birlikte devletin müesseseleştiği devrin şartları, kültür ve gelenekleri istikametinde belli bir yapı kazandığı görülür. İlk hicrî asırlarda, özellikle Emevî ve Abbâsî iktidarları döneminde sergilenen

yönetim tarzı, siyasal iktidara karşı gösterilen direnç ve isyanlar İslâm siyaset düşüncesi tarihi içinde önemli bir yer tutar. İslâm hukuku alanında kaleme alınan eserlerde ve özellikle "el-ahkâmü's-sultâniyye" türünde yazılan eserlerde bir yandan siyasal iktidarla ilgili fiilî durum ve uygulamalarda görülen sapmalar İslâm'ın ilke ve amaçları ışığında değerlendirilmeye ve ilke ve amaçlara uygun bir siyaset ve devlet teorisi geliştirilmeye çalışılırken, öte yandan içerisinde bulunulan sosyopolitik şartlar dikkate alınmak suretiyle ve saltanatın baskısı sebebiyle fiilî durum bir anlamda meşrûlaştırılmıştır. Bu bakımdan klasik kaynaklarda bu konudaki yaklaşımlar o dönemlerin kültür ve tecrübelerinden fazla bağımsız değildir. Özellikle İslâm'ın ilk asırlarında yaşanan üzücü olayların Şîa'yı ve hatta bazı Sünnî yazarları farklı ve ütopik bir imâmet anlayışına götürdüğü gözlenmektedir.

Devlet ve devlet başkanlığı, hem fertlere dinlerinin gereklerini yerine getirme imkânı sağlayacak bir özgürlük ortamının hem de kamu düzeninin sağlanması açısından zaruri görüldüğünden eski ve yeni literatürde üzerinde ayrıntı ile durulan bir konu olmuştur. İslâm'ın emir ve yasaklarının da fert ve toplum planında huzur ve düzeni sağlamayı hedeflediği düşünülürse devletin varlığının vazgeçilmezliğinin, diğer toplumlar gibi müslüman toplumlar için de kamu düzenini sağlama, birlik ve dirlik içinde yaşama gibi hayatî ve sosyal bir temele sahip bulunduğu ve bu esasa dayandığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in siyasî otoriteye baş kaldırıp toplumsal düzeni ihlâl edenleri, Câhiliye tarzı bir hayat sürmekle vasıflandırması da bir yönüyle buna işaret sayılmalıdır. Bununla birlikte hukuk doktrininde, siyasî iktidarı elinde tutan kimselerin mutlak değil sınırlı bir hak ve yetkiye sahip olduğu, Allah adına değil millet adına bu yetkiyi kullanacağı, ilâhî emirlere aykırı davrandığında, adalet ve doğruluktan ayrıldığında birtakım haklı uyarı ve direnişle karşılaşacağı fikri ağırlıklı olarak işlenmiş ve devletin bir unsuru olan siyasal teşkilât ve yönetimin kendi tabii seyri içinde gelişmesi yönlendirilmek istenmiştir.

Tarihsel süreçte müslüman toplumlarda devletin dinle oldukça yakın bağ ve ilişkisi bulunmakla birlikte tarihî seyir ve uygulama yönünden İslâm devletleri teokratik bir karakter arzetmez. Aksine, müslüman toplumlarda devletin İslâm'ın açık ilke ve yasaklarını koruma, onların ihlâline imkân vermeme yönünde kendini kayıtlaması ise, çoğunluğunun müslüman olması ve halkın iradesine tâbi olma zorunluluğunun hissedilmesi ile açıklanabilecek bir olgu görünümündedir. İslâm'ın bireylerin özel hayatlarıyla ve bireyler arası ilişkilerle alâkalı birçok ayrıntılı hüküm getirmesi, devlet yöne-

timi ve fert-devlet ilişkisi konusunda ise sadece genel ilke ve kurallar koymakla yetinmesi, öteden beri müslüman toplumlarda yönetime geniş bir hareket alanı bırakmış, buna bağlı olarak da toplumların gelenek, kültür ve şartlarına göre farklı yönetim tarzları ortaya çıkmıştır. Bunun için de sabit ve genel-geçer bir İslâm devleti ve İslâmî yönetim modelinden ziyade, farklı devirlere ve yerlere göre, müslüman bilginlerin ve yöneticilerin devlet ve yönetim anlayışı üzerinde durulması, İslâm'ın ilke ve esaslarına aykırı olmadığı sürece zaman içerisinde farklı modeller ortaya çıkabileceği fikri daha isabetli görünmektedir. Zaten tarihî gelişim sürecinde, özellikle de Abbâsîler'den itibaren devletin temel organları ve işleyişi içinde yer alan birçok kurum ve uygulamanın İran, Bizans gibi komşu ülkelerden alınmış olması, İslâm'ın temel ilke ve kurallarına aykırı düşmediği sürece insanlığın ortak siyasî tecrübesinden yararlanmaya açık ve bu konuda son derece müsamahalı oluşundan kaynaklanır.

Başlangıçtan itibaren İslâm siyaset tecrübesinde görülen veya en azından teorik olarak kabul edilen bir başka husus da devletin bizzat değer belirleyici olmayıp, ulemânın şahsında temsil edilen sivil toplumun ürettiği değerlerin (mâruf) yaşanır hale getirilmesinde aracı konumda olduğudur. Bu bakımdan klasik İslâm siyaset teorisinde devletin temel iki görevinden birisi toplum düzenini korumak, öteki dini muhafaza etmek olarak ifade edilmiştir. Devletin temel üç fonksiyonu olan yasama, yürütme ve yargı da esasen bu amaçlara mâtuf yetki ve sorumluluklardır. Burada bu fonksiyonlardan yasama ve yürütme ile ilgili olarak İslâm siyaset teorisinde oluşan anlayışlara yer verilecektir.

1. Yasama

Geleneksel İslâmî telakkiye göre, şer'î hükmün kaynağı Allah Teâlâ'dır. İctihad, "Kur'an ve Sünnet'in metinlerini anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarabilme amacıyla bazı metotların kullanılması" demek olduğundan hükmün bir diğer kaynağı değil, şer'î hükmü ortaya çıkarıcı ve keşfedici bir ameliyedir. Şer'î hükme ulaşmada Kur'an ve Sünnet'in metinlerini ve bu metinler etrafında oluşan yorum faaliyetini ölçü alan bu yaklaşım dinî nitelikteki hükümleri belirlemede vazgeçilmez bir önem taşır. Bu yaklaşım, doğrudan dinî nitelikte olmayan alanlarda da bir ölçüde geçerli ve yararlı olabilir. Çünkü çoğu dinî ve ahlâkî çerçevede de olsa, fert ve toplum hayatıyla ilgili bazı ilke ve amaçların şâri' tarafından belirlenmiş olması, siyasal iktidarın ve yasama organının mutlak bir otoriteye sahip olmadığını, bazı temel

ilkelere ve değişmezlere uymak zorunda olduğunu hatırlatması yönüyle önemlidir ve bu âdeta hukuk devletinin normatif bir güvencesi mesabesindedir. Ancak şâri‘ tarafından hatırlatılan ve korunması istenen bu ilke ve değerlerin, aklın prensipleriyle ve insanlığın ortak tecrübesiyle uyum içinde olduğu, bunları algılama, yorumlama ve uygulamanın ise beşerî bir faaliyet olduğu göz önünde bulundurulursa, İslâmî yasamanın teokratik bir karakterde olmadığı görülür. Belki İslâmî öğretinin, bazılarının yarı teokratik yasama modeli olarak da nitelendirebileceği, "nev‘-i şahsına münhasır" bir yasama modeli önerdiğini söylemek daha doğru olur.

Yukarıdaki kavramsal çerçevede ifade etmek gerekirse İslâm'ın anlaşılış ve uygulanış biçimlerinde yasama, iç içe iki anlamı içerecek bir çerçeveye sahip gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi, hukukun genel ilkelerini koyma ve bir çerçeve getirme anlamıdır. "Hukuk yapma" olarak adlandırılabilecek bu anlam klasik literatürde çoğunlukla "eş-şer‘" terimi ile ifade edilmiş ve bu yetki Allah'a ve elçisi Muhammed'e ait olduğu ifade edilmiştir. Bu kaynaklarda sıklıkla şâri‘-i hakîkînin Allah olduğunun vurgulanması bu anlama gelir.

Yasamanın ikinci anlamı ise mevcut ilkeler çerçevesinde, yeni karşılaşılan olayların hükmünün, müctehidler tarafından, belli ilke ve kendi oluşturdukları metotlardan hareketle bulunması işidir. Hüküm koymaktan ziyade mevcut olduğu var sayılan hükmün bulunması, keşfedilmesi içeriğindeki bu faaliyet, klasik terminolojide ictihad olarak adlandırılır. İctihadî görüşlerden birisinin devlet otoritesince benimsenip genel geçer uygulama imkânına kavuşturulması ise genel anlamda bir kanunlaştırma sayılır. İslâm hukukunun normlarını yeni bir şekil içinde uygulamaya sunma tarzındaki kanunlaştırma faaliyeti gerçek anlamda bir yasama (legislation) değil sadece bir tedvin (codification) sayılacağından, şâriin Allah ve Resulü olması kuralına aykırı düşmez.

Bununla birlikte klasik kaynaklarda yer alan "şâriin Allah veya Allah ve Resulü olduğu" ifadesinin günümüzde yukarıdaki anlam çerçevesinin dışına çıkarılarak, İslâm'da kanun koyucunun Allah ve Resulü olduğu, yasamanın da onlara ait bulunduğu özel bir vurguyla belirtilir. Ancak böyle bir vurgu, modern devletin temel fonksiyonlarından biri olan yasamanın Allah ve Resulü tarafından yapılıp tamamlandığı, Kur'an ve Sünnet'in örnek bir yasama modeli olduğu, yasama konusunda beşerî iradeye bir inisiyatif verilmediği gibi yanlış anlamalara yol açmakta, hatta teokratik bir anlayışa zemin hazırlamakta olduğundan isabetli değildir. Çünkü, hâkimiyet telakkisinde de

olduğu gibi, şâriin Allah olması gerçeğiyle yasama faaliyetinde beşerî iradenin etkinliği ve sorumluluğu düzlemleri farklı olduğundan birbiriyle çelişen değil birbirini tamamlayan iki ayrı husustur.

Bu arada, klasik doktrinde devlet başkanlarının serbest düzenlemeler yapabilecekleri bir cevaz alanı fikrinin bulunduğuna ve bunun yasama ile bağlantısına işaret etmek gerekir. Nitekim bir kısım usulcü, cevazı şer'î hüküm kapsamında görmeyerek dinin emir ve yasaklarının dışında kalan geniş bir alanı cevaz alanı olarak tanımlamakta, bu alanda yapılacak düzenlemelerin dinî hükmün değiştirilmesi olmayacağını ifade etmektedir. Son dönem Osmanlı aydınlarının kanun ve şeriat ayırımına ilâve olarak cevazın şer'îliği ve ülü'l-emrin cevaz alanındaki tasarruf yetkisi tartışmasını açmaları da yasama yetkisine bir açıklık getirmeyi hedeflemiş olmalıdır.

Siyasal otorite (devlet başkanı) kural olarak hukukî hayata ilişkin konularda ulemânın ictihadî görüşlerine müdahale edemez. Bu bakımdan hukuk mektepleri oldukça hür ve serbest bir şekilde oluşmuş ve varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu hukuk mezheplerini bir anlamda sivil toplum örgütleri olarak kabul etmek mümkün olursa, İslâm toplumlarında devletten ayrı bir sivil toplum örgütlenmesi bulunduğunu ve kanunlar çerçevesinde birey hak ve özgürlüklerinin önemsendiği bir yaşama biçiminin süregeldiğini söylemek mümkündür.

Devlet başkanı ibadete ilişkin ictihadlardan birini tercih edip herkes için geçerli ve bağlayıcı hale getirme hakkına sahip görülmezken, hukukî hayata ilişkin konularda insanların maslahatına uygunluk, kolaylık gibi gerekçelerle mevcut ictihadî görüşlerden birini tercih edip o doğrultuda amel edilmesini isteme yetkisine sahip olduğu kabul edilmiştir. Böyle bir tercihten sonra artık resmî işlemlerde ve yargıda öteki ictihadî görüşlerle amel edilemez. Bunun için de kanunlaştırma alanına giren konularda halkın mezhebinin kanun, ibadet ve ahvâl-i şahsiyye alanında ise müftünün fetvası ve ilmihal olacağı söylenir. Bu anlayış, körü körüne kanuna ve fetvaya boyun eğme fikrini telkin etmekten ziyade, her iki alanda da düzen ve istikrarı sağlayabilmek, kamu düzenini ve hukuk güvenliğini koruyabilmek için bu tür objekif kriterlere ihtiyaç bulunduğunu vurgulamayı hedef alır.

Devlet başkanının, müslüman toplumların tarihî süreçte oluşturdukları hukuk mezheplerinden birini resmî mezhep haline getirip getiremeyeceği konusu öteden beri tartışma konusu olmuştur. Teorik olarak bir mezhebin resmen devlet mezhebi kabul edilip, görüşlerine genel bir uygulama ve geçerlik imkânı tanınmasının câiz olmadığı savunulsa bile pratik olarak sosyal

hayatın gerekleri diğerlerinin varlıklarının devamına mani olmaksızın, bunlardan birine genel geçerlik tanınmasını gerektirmiştir. Nitekim Osmanlı toplumunda Hanefî mezhebinin yerleşik görüşlerinin âdeta resmî mezhep olarak tercih edilmiş ve uygulamada esas alınmış olması ülke çapında hukuk güvenliğini ve istikrarını koruyucu, kanun önünde eşitlik ve adaleti sağlayıcı bir fonksiyon icra emiş, Tanzimat döneminde de aynı anlayışın devamı olarak yine Hanefî fıkhına göre Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adıyla bir kanunlaştırmaya gidilmiştir. Aile hukuku sahasında daha sonra çıkarılan 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi ise dönemin şart ve ihtiyaçlarının gereği olarak bütün hukuk ekollerinin görüşlerinden tercihte bulunularak karma bir metotla hazırlanmıştır. Her iki kanunlaştırma da diğer İslâm ülkelerindeki çeşitli kanunlaştırma faaliyetlerine kaynaklık ve öncülük etmiştir.

2. Yürütme

İslâm'ın siyasal öğretisinde yürütme esasen insanın yetki ve sorumluluk alanına giren beşerî bir faaliyet olmakla birlikte, herkes gibi yürütme organı kişi ve kurumların da dinin genel ilke ve amaçlarına bağımlılığı, din tarafından getirilen bazı kayıt ve sınırlamalara tâbi olmasının gerekliliği söz konusu olduğundan dinî literatürde ayrı bir önemle ele alınmıştır. Genel İslâmî anlayışa göre devletin yasama gibi yürütme fonksiyonu da mutlak bir yetki değil, belli sınırlamalara tâbi sınırlı ve kayıtlı bir yetkidir. Klasik literatürde yöneticiye itaat fikrinin vurgulandığı her yerde bu itaatin sınırlarının çizilmeye çalışılması ve yöneticinin sınırlı iktidarı üzerinde durulması bu anlayıştan kaynaklanır.

İleri dönem fakih ve usulcüleri, Hz. Muhammed'in peygamberlik ve müftülük yanında üstlenmiş olduğu siyasal liderlik (devlet başkanlığı) görevini, içerik ve değer açısından ayrı değerlendirmişlerdir. Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı fonksiyonunun, fetva, kazâ (yargı) ve risâlet kapsamına dahil olmadığı gibi bunların gereği ve doğal sonucu olmayan ilâve bir nitelik olduğu görüşü klasik fıkıh ve siyaset teorisinde ağırlık ve yaygınlık kazanmıştır. Zaten, görevleri sadece tebliğden ibaret olan nice resullerin bulunduğu da dikkate alınınca bir kimseye risâlet görevinin verilmesinin, ona siyasal liderlik (imâmet, devlet başkanlığı) görevinin verilmesini gerektirmediği ve ikisi arasında ayrılamaz birliktelik bulunmadığı anlaşılır.

Siyasal anlamda iktidarı elinde tutan kişiye "itaat" edilmesi emredilmiştir. Fakat bu itaat, yöneticinin buyruklarının Allah'ın emrine aykırı olmaması

şartına bağlanmıştır. Ayrıca yöneticinin, "adalet" ve "insanların yararı" düşüncesi doğrultusunda yönetmesi gerektiği de genel ve esaslı bir sınırlamadır. Ancak müslüman toplumlarda halifenin/yöneticinin otoritesine getirilen bu kayıt ve sınırlamaların gerçekleşmesini yeterince sağlayacak mekanizmalar oluşturulamamış veya işletilememiştir. Devlet başkanının hukuka aykırı tasarruflarda bulunmasını engelleyecek veya böyle bir tasarrufta bulunduğu takdirde onu cezalandıracak kurumsal yapıların var olup olmadığı veya varsa işleyip işlemediği konusu henüz yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Müslüman toplumların siyaset geleneğinde bu görevi, şûra ve meşveret sürecinde yöneticinin çevresindeki ve hilâfet merkezindeki âlimler ve entelektüel kamuoyu bir ölçüde sağlamaya çalışmıştır. Ancak bu usulün başarısı kısmen aydın sınıfın dirayetiyle, daha çok da yöneticinin kişiliğiyle, onun buna hazır ve mütehammil oluşuyla doğrudan bağlantılı olduğundan farklı durumlarda farklı sonuçlar verebilecek bir değişkenliğe sahiptir.

İslâm hukukçularının önemli bir grubu, çeşitli sosyopolitik sebeplerle, fitne ve kargaşaya yol açacak hareketlerden uzak durmayı tavsiye etmişler, halifenin icraatını beğenmeyen ve kendince İslâmî bulmayan grupların baş kaldırmasını ve silâhlı mücadelesini fitne ve anarşi olarak nitelendirirken, ilk planda kamu düzeninin korunmasının, sıkıntıların meşruiyet ve birlik içinde kalınarak aşılmasının önemine dikkat çekmek istemişlerdir. Şüphesiz bu yönde yoğunlaşan tavsiyelerde, hicrî I. yüzyıldan itibaren İslâm toplumlarının yaşadığı siyasî çekişmelerden, iç savaş ve isyanlardan artakalan acı tecrübenin önemli payı vardır. Ancak devlet başkanının da müslümanların bu itaat yükümlülüğünü kötüye kullanmaması ve bunu sağlayacak siyasal yapılanma üzerinde de ayrıca durulabilir. Nitekim İslâm bilginleri Allah'ın hükümlerine aykırılık olduğunda kişinin emre itaat yükümlülüğünün bulunmadığını bildiren hadisi (Müslim, "İmâre", 39; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87) bu alana da uygulayarak İslâmî kural ve ölçülerin dışına çıkan halifeye karşı müslümanların direnme hakkının bulunduğunu, böyle durumlarda devlet başkanının meşruiyetini kaybedeceğini de belirtirler. Bütün bunlar, İslâm toplumlarında yöneticilerin mutlak, ruhanî ve sınırsız yetkilerle donatılmadığını, hukukun üstünlüğünün, belli ilke ve esaslara bağlılığın hâkim olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'e itaat emri etrafında oluşan itaat paradigması, tarihsel süreçte büyük ölçüde şahıs (halife, imam, sultan, padişah) boyutunda kurgulanmıştır. Şahsa itaat paradigmasının, kanunlara itaate ve hukukun üstünlüğüne riayete kaydırılması, daha doğrusu bu anlayışın, özellikle Osmanlı'nın

son dönemlerinde padişahın yetkilerinin bir anayasa ile sınırlandırılması gibi yollarla kurumlaştırılma çabaları, bir tağyir değil, özü itibariyle geleneksel çizgiden kopmayan bir değişme olarak anlaşılmalıdır.

Tarihsel süreçte müslüman toplumlarda ortaya çıkan siyaset anlayış ve tecrübeleri, devletin yasama ve yürütme yetkileriyle ilgili teori ve uygulamadaki serbesti ve sınırlamalar, çağımız yazarlarını biraz da haklı olarak İslâm din-devlet ilişkilerini tanımlamada farklı kanaatlere sevketmiştir. Meselâ çağdaş Batılı yazarlardan Louis Massignon "İslâm laik ve eşitlikçi bir teokrasidir" derken, kimi Avrupalı yazarlar hilâfeti Katolik dünyasındaki papalık makamı ile aynı şey olarak telakki etmişlerdir. İslâm toplumlarında, dine ilgisiz veya dini dışlayan yahut da dine tâbi olan bir anlayış değil din ile siyaset arasında dengeli bir uyumun ve birlikteliğin sağlanmaya çalışıldığı bir anlayış hâkim olduğundan yola çıkan kimi yazarlar da Osmanlı yönetimini "dindar meşrutî bir rejim" olarak nitelendirmektedir. Bütün bu nitelemeler bazı değişikliklerle bütün tarihsel tecrübeyi büyük ölçüde doğru yansıtmakla birlikte, İslâmî öğretinin din-devlet ilişkisini teokratik olmayan, yasama, yürütme ve yargı konusunda beşerî anlayış ve çabaya büyük bir inisiyatif bırakan, fakat bazı temel sınırlama ve ölçüler de getirerek hukuk devletinin oluşmasına normatif bir güvence sağlayan nev'-i şahsına münhasır bir çizgiye oturttuğu söylenebilir. Yarı teokratik ve meşrutî yönetim nitelendirmeleri de esasen bu özel durumu vurgulamayı amaçlamaktadır.

3. Yargı

İslâm toplumlarının siyaset geleneğinde devletin fonksiyonlarının yasama, yürütme ve yargı şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmadığı, yürütme, yargı ve sınırlı yasamanın esasen halifenin yetki ve sorumluluk alanına dahil bulunduğu bilinmekle birlikte gerek fiiliyatta gerekse bu alanda kaleme alınan eserlerde çizilen teorik çerçevede yargının ayrı bir fonksiyon olarak algılandığı ve geleneğin de öyle oluştuğu görülür. İlk dönemlerden itibaren yargı, atama yönüyle olmasa da işleyiş ve adaleti sağlayış yönüyle siyasî iradeden bağımsız faaliyette bulunmuş, tarihî tatbikat itibariyle genelde bağımsız bir işleyişe sahip olmuştur. Yargılamada adaletin sağlanması iyi kanundan çok iyi hâkim unsuruna dayandığı için, tek hâkimli ve tek dereceli yargı sistemi mahzur değil avantaj teşkil etmiş, bununla birlikte gerektiğinde önemli davaların ve yargı kararlarının temyizine ve üst bir merci tarafından denetlenmesine imkân tanınmıştır. Öte yandan, yargı alanında resmî mezhep uygulaması âdeta kanun önünde eşitliğin ve yargı adaletinin de güvencesini teşkil etmiştir.

Sonuç olarak, devletin fonksiyonları arasında yer alan yasama yetkisi ve görevi, İslâm toplumlarında nisbeten sınırlı kalmıştır. Kur'an'ın ve bir ölçüde Sünnet'in açık hükümleri, kanun koyucunun da uyması ve koruması gerekli temel esaslar konumunda tutulduğundan İslâm toplumunda yasama faaliyeti ancak Kur'an ve Sünnet'in ilke, hüküm ve amaçlarıyla uyum içersinde yürütülebilir. Yürütme de yine İslâm'ın genel ilke ve amaçlarıyla bağımlıdır. Bu itibarla İslâm toplumlarında meşruiyet, bir yönüyle Kur'an ve Sünnet'e uygunluğa, bir yönüyle de siyasî iradeye dayanır. Bu anlayış, müslüman toplumların totaliter, keyfî, yanılmaz, yargılanmaz bir yönetimin sultası altında olmasını önleyici bir rol üstlenir.

c) Hilâfet

Hilâfet sözlükte "bir kimseden sonra onun yerine geçme, temsil etme" anlamına gelir. **Halife** de, "bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse" demektir. Klasik İslâmî literatürde ise hilâfet, Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı makamını, halife de devlet başkanını ifade eden bir terim olarak kullanılır. "İmâmet" veya "imâmet-i uzmâ" tabirleri de hilâfetle eş anlamlıdır. Hilâfete **imâmet-i kübrâ** denmesi, namazdaki imâmet (imâmet-i suğra) ile karışmaması içindir. Devlet başkanının klasik fıkıh ve siyaset teorisindeki adı halife olmakla birlikte değişik gerekçelerle halife yerine "imâm, sultan, emîr" denildiği de olur.

Kur'an'da insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratıldığı sıkça tekrar edilir (el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; Yûnus 10/14). İlgili âyetlerin üslûbundan, insanın yeryüzünde hak ve adaleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek yeryüzüne gönderildiği, bir bakıma ilâhî adalet ve hakikati gerçekleştirebileceği yönünde Allah'ın güvenine mazhar olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık oluşu da buradan gelmektedir.

Müslüman toplumlarda devlet başkanına halife ve devlet başkanlığına hilâfet denmesi, insanın dünya işlerini düzene sokmak ve adaleti gerçekleştirmek üzere Allah'ın halifesi olması ve O'nun yeryüzündeki hâkimiyetini temsil etmesi gibi sebeplerle açıklansa da, bu isimlendirme esas itibariyle halifenin, risâlet görevi hariç Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevî-siyasal otoritesini temsil etmesi anlamında kullanılmış ve sistemleştirilmiştir.

Resûlullah sağlığında iken hem peygamber olarak Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmiş, bunları açıklamış, hem de müslümanların dünyevî

işlerini düzene koymuş, hukukî ihtilâflarını çözümlemiş, ahlâken onları eğitmiş, siyasî birliğin tamamlanmasını müteakip de devlet başkanlığı, ordu kumandanlığı görevlerini üstlenmiştir. İslâm bilginleri, Hz. Peygamber'in vefatıyla peygamberlik görevinin sona erdiği, buna karşılık diğer görevleri bir kişinin üstlenip bunları tek başına veya bazı görevleri ikinci derecede yetkili şahıs ve mercilere devrederek yürütmesi ve böylece müslümanların dirlik ve düzen içinde yaşamasını temin etmesi gerektiği üzerinde görüş birliği içindedirler. Ancak İslâm bilginlerinin çoğunluğu, devlet başkanının İslâm'ın dünyevî ve toplumsal ilke ve hükümlerini uygulama görevini göz önünde bulundurarak bu işe dinî bir karakter atfederken; bir kısmı da, insanların siyasî birlik ve düzen içinde yaşamasını ve bu amaçla devlet kurmasını aklî ve tabii bir gereksinim olarak görmekle yetinir, bu gerekliliğe dinî bir nitelik atfetmezler. Yalnızca İslâmî öğretide din, akıl ve tabiat esasında bir zıtlığın bulunmadığı düşünülürse görüş ayrılığının lafzî olduğu söylenebilir.

Kur'an'da ve hadislerde devlet başkanlığı, devlet başkanında bulunması gereken şartlar, bu kişinin görev ve sorumlulukları gibi konular yer almaz. Sadece hak ve adalete bağlı olma, şûra ve meşveretle iş görme, zulmü önleme gibi genel ilkelerden söz edilir. Hz. Peygamber'in tatbikatında devlet ve kamu yönetimiyle de ilgili birçok güzel örnekler vardır.

Devlet başkanında aranan şartlar ve onun hangi usulle seçilip atanacağı konusunda doktrinde mevcut farklı görüşlerde elbette ki o dönemin kültür ve şartlarının önemli payı vardır. Sünnî hukukçular halifenin, Hz. Ebû Bekir'in seçiminde olduğu gibi **ehlü'l-hal ve'l-akd** adı verilen seçici heyet tarafından belirlenmesi veya Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi, iş başındaki halifenin kendinden sonraki halifeyi aday göstermesi (ahd) veya Hz. Ömer'in yaptığı gibi, iş başındaki halifenin, kendinden sonraki halifenin seçim işini birkaç kişiden oluşan özel şûra heyetine havale etmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu işlemden sonra halkın atanan veya özel şûra tarafından belirlenen halifeye yapacağı ihtiyarî biat ise bir grup hukukçuya göre bağlılık yemini mahiyetindedir. Bazı hukukçular da, birinci işlemi aday belirleme olarak nitelendirip, halkın yapacağı biatın ise doğrudan doğruya halifenin seçimi anlamını taşıdığını ileri sürer. Dört halifeden sonra hilâfet tatbikatla veraset ve saltanata dönüşmüşse de, halifeler yine de sınırlı sayıda tuttukları ehlü'l-hal ve'l-akdin olurunu ve halkın cebir yoluyla da olsa biatını almayı ihmal etmemişler ve böylece şeklî de olsa doktrinde hâkim olan bu anlayışa uymaya çalışmışlardır.

Şîa'dan Zeydîler halifenin seçimle iş başına geleceği fakat Ehl-i beyt'ten olması gerektiği görüşündedirler. Şîa'nın İmâmiyye kolu ise halifenin Ehl-i beyt içerisinden olacağı fakat ilâhî tayinle belirleneceği görüşündedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dört halifenin iş başına geliş usulleri ve yönetim tarzları, bunu izleyen Emevî ve Abbâsî iktidarları müslüman bilginler için önemli bir kültür birikimi ve gözlem konusu olmuş, hilâfetle ilgili görüş, kaygı ve temenniler de bu bağlamda dile getirilmiştir. Gerek çeşitli eserlerde değişik vesilelerle dile getirilen görüşler, gerekse V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılan "el-ahkâmü's-sultâniyye" adlı eserlerde yer alan ifadeler, müslüman bilginlerin kendi şartları, gelenek ve imkânları içinde en iyi yönetim biçimini arama, mevcut sistemi iyileştirme çabaları olarak değerlendirilebilir. Bunun için de krallık, şeflik, mutlakiyet ve saltanat dışında yönetim biçiminin bilinmediği bir devirde halifenin "ehlü'l-hal ve'l-akd" denilen bir kurul veya kesim tarafından seçilmesi, halkın biatının alınması, dinî kuralları açıkça çiğneyen halifenin görevden azli, halifenin ümmete ait egemenliği temsil ettiği, halifenin tanrısal bir gücünün olmadığı ve kişisel olarak Allah'a karşı sorumlu olması dışında görevi sebebiyle müslümanlara karşı da sorumluluk taşıdığı gibi hususların ele alınıp tartışılması amme hukuku tarihi ve doktrini açısından ileri bir adımdır. Kaldı ki İslâm dini müslümanların nasıl bir siyasal organizasyon içinde kimler tarafından yönetileceği konusundan ziyade, ehil olanın iş başına gelmesi, onun da hak ve adaleti hâkim kılması, ferdî ve uhrevî sorumluluk taşıması, Allah'ın huzurunda hesap vereceğinin bilinci içinde olması, kötülük, haksızlık ve zulmü önlemesi, katı ve baskıcı olmayıp insanlarla istişare ederek iş görmesi gibi temel noktalar üzerinde durmuş, kişilerin böyle bir dinî ve ahlâkî kıvamda ve yetişkinlikte olmasına öncelik vermiştir. Esasen üst bir kurum olan devletin yönetim biçimi ve siyasal yapılanma konuları, toplumların gelenek, kültür ve sosyal değerleriyle yakından ilişkili olduğundan, evrensel bir iddiası ve mesajı olan İslâm dininin bu konularda ayrıntıya girmemesi onun temel niteliklerinin tabii gereğidir. Dolayısıyla, İslâm amme hukukçularının hilâfet ve halife ile ilgili olarak ileri sürdükleri görüş ve önerileri bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Klasik dönem İslâm amme hukuk doktrininde, halifede bulunması gerektiği düşünülen şartlar, özellikle halifenin o toplumda en bilgili, erdemli, itibarlı ve liyakatli kimse olması gereği ve bunu sağlayacak tedbirler üzerinde ayrıntı ile durulur. Değişik vesilelerle, halifenin şûra veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen kurulun seçimiyle ya da bir nevi genel seçim demek olan

halkın biatıyla iş başına gelmesinin önemi vurgulanır. Mevcut halifenin, kendi yerine geçecek halifeyi belirlemesinin aday gösterme mi yoksa atama mı olduğu hususu ise tartışmalıdır. İslâm hukukçuları genelde, her durumda halktan veya halkı temsilen halkın bilgili, seçkin ve toplumda ağırlığı olan temsilcilerinden oluşan ve ehlü'l-hal ve'l-akd olarak isimlendirilen heyetten biat alınması gereği üzerinde durarak, halifenin yetkisini veraset ve saltanat usulünden değil, ümmetten aldığı fikrini vurgulamaya çalışırlar.

Zorla iş başına gelen ve halkın kendine itaat etmesini sağlayan kimsenin de, Allah'ın hükümlerini açıkça çiğnemediği sürece meşrû halife olduğu, mevcut halifeye günahkâr da olsa isyanın câiz olmadığı yönünde kitaplarda yer alan ifadeler fiilî durumu kabullenme veya kuvvet karşısında suskun kalmayı teşvik olarak değil de, ümmeti tekrar fitne ve kargaşaya sürüklemekten çekinme, ümmetin birlik ve dirliğini koruma fikrine ağırlık verme olarak değerlendirilebilir. İslâm bilginlerinin çoğu bu tutumu benimserlerken, âdil-zalim, iyi-kötü, dindar-fâsık gibi nitelemelerin özellikle siyasal çekişmenin arttığı dönemlerde oldukça izâfî ve bulanık bir karakter taşıyacağı noktasını da göz önünde bulundurmuş oldukları düşünülebilir. Bununla birlikte, bu konuda klasik literatürde yer alan bilgilerin o günün hilâfet ve saltanat sisteminin olumsuz yönlerinin tesiri altında kalmadığı da söylenemez. Çünkü tarih boyunca İslâm toplumlarında hiçbir zaman eksik olmayan saltanat kavgalarının ve siyasal görüş farklılıklarının haliyle İslâm bilginlerini de etkilemiş, onları mevcut siyasal iktidarın yanında veya karşısında tavır almaya zorlamış olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim halifede aranan şartlar, biatın şekli, seçici kurulun sayısı ve özellikleri, halifenin meşruiyetini belirleme yolları gibi konularda yer alan bazı değerlendirmeler incelendiğinde bunların, ilk dört halifenin meşruiyetini vurgulama, Hz. Ali'nin veya Emevî halifelerinin hilâfetini gayri meşrû gösterme gibi gayretlerin ürünü olduğu izlenimi edinilebilmektedir.

Öte yandan, İslâm hukukçuları görüşlerini kendi dönemlerinde mevcut siyasal ve sosyal yapıyı ve bir de dört halife dönemini model alarak ve ikisi arasında karşılaştırmalara giderek açıkladıkları için, kaynaklarda bugün için fazlaca pratik değeri bulunmayan bazı yargı ve temayüllerle karşılaşmak da mümkündür. Dolayısıyla halifenin hak ve yetkileri, görevleri, görev süresi ve azli, şûra meclisiyle ilişkileri, devletin temel organları ve yapısı gibi konularda ileri sürülen görüş ve önerilerin bu bağlamda değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bu konuları İslâm hukukçularının ayrıntılı şekilde ele almış olması ve mevcut doktriner görüş farklılıkları müslüman toplumlarda en iyi

yönetim biçimini bulma, hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlama gayretlerinin bir ürünüdür. Halifeye de "Allah'ın halifesi" veya "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" denmesini doğru bulmayıp onu "Peygamberin halifesi, imam, müminlerin emîri" gibi adlarla anmaları, İslâm amme hukukunda yönetme yetkisi anlamında egemenliğin kaynağının ümmet olduğunu, halifenin de tanrısal bir güce sahip bulunmadığını gösterir. Bu itibarla İslâm düşüncesinde devlet başkanının mutlak bir yetkisinin bulunmadığı, yetkisinin İslâm'ın genel ilkeleriyle ve ilâhî iradeyle sınırlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ümmete ait olan egemenliğin kim veya hangi kurum tarafından nasıl kullanılacağı, adının ne olacağı, anayasal kurumların oluşum ve görev dağılımı gibi daha çok şekille ve üst yapı ile ilgili konular ise, İslâm'ın genel ilkelerine aykırı düşmediği sürece her toplumun kendi kültürel birikim, şart ve imkânları ışığında belirleyip karar vereceği hususlar olarak görülebilir. Bu bakımdan, tarihsel tecrübede Hulefâ-yi Râşidîn'den sonra gerçekleşmiş saltanat gibi yönetim biçimlerini ve devlet şekillerini –hakiki anlamıyla hilâfet kavram ve uygulamasına aykırı da olsalar– İslâm'a uygun ya da aykırı diye nitelemek doğru olmaz. Değerlendirme mevcut biçimlerin öngörülen idealleri ne ölçüde gerçekleştirebildikleri noktasında olmalıdır.

D) Değerlendirme

İslâm, bir din olarak devlet ve yönetim biçimlerine ilişkin bir belirleme getirmek yerine genel ilke ve amaçlar koymakla yetinmiş, insanlara da hem bu ilke ve amaçları hem de zamanın şartlarını dikkate alarak kendi yönetim biçimlerini belirleme ve düzenleme hak ve yetkisini bırakmıştır. İslâm'ın bu yaklaşımı siyaset ve yönetim konusunda teori ve model belirlemenin değil ona da yön ve içerik kazandıracak olan zihniyet değişiminin ve dünya görüşünün önemli olduğunu vurgulamayı amaçlar. On dört asırlık tarihî süreçte İslâm toplumları, peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemleri hariç tutulacak olursa, saltanat ve hilâfet adıyla, çeşitli renkleriyle bir monarşi (hükümdarlık, krallık) ile yönetilmişlerdir. Devlet ve yönetim biçimleri araç değil, insanların mutluluklarını sağlama yolunda amaç oldukları düşünülünce, hükümdarlık yönetiminin İslâm'a uygunluk ya da aykırılığından bahsetmek yerine, öngörülen veya herkesçe kabul edilen evrensel insanî değerleri gerçekleştirmede, kendi şartları içinde ne ölçüde başarılı olduğundan bahsedilmesi daha doğru olur. Bugün gelinen noktada dünyada insan haklarının gerçekleşmesini objektif olarak sağlamaya en yakın yönetim biçi-

minin demokrasi olduğu kanısı hâkimdir. Öyle olunca –tarihî ve felsefî temeli bir yana bir yönetim biçimi olarak- demokrasinin İslâm'da olduğunu ya da olmadığını ispatlamakla vakit geçirmek yerine dinin kazandırmaya çalıştığı zihniyet değişimi ve dünya görüşünü yakalamak, dinin hedef olarak gösterdiği evrensel idealleri gerçekleştirmeye daha iyi hizmet edebilmesi için toplumumuzda ne gibi değişimlerin yaşanması veya hangi katkıların ve tâdillerin yapılması gerektiği hususunda kafa yormak gerekir. Çünkü araçlardan ziyade ilkeler ve amaçlar önemlidir. Zaten düzlemleri, işlev ve mahiyetleri farklı olduğundan İslâm'la klasik ve çağdaş yönetim biçimleri arasında bir karşılaştırma yapmak, onların meşruiyet veya adem-i meşruiyetlerini İslâm'dan temellendirmek doğru olmadığı gibi anlamsızdır da.

Gerek Kur'an ve gerekse Hz. Peygamber'in sünnetinde müslümanların nasıl bir devlet teşkilâtı kuracağı, devlet başkanını nasıl ve hangi şartlarla seçeceği ve toplumun hangi siyasal şekil ve yöntemlerle yönetileceği konusunda ayrıntı verilmemiş, hatta bu konulara neredeyse hiç temas edilmemiştir. Buna karşılık gerek insan ilişkilerinde gerekse devlet-fert ilişkisinde hâkim olacak temel esas ve amaçlar üzerinde ısrarla durulmuş, siyasî yapının daima ihtiyaç duyacağı sağlam bir zemin kurulmaya ve fertlere sahip oldukları yönetim biçimlerini sağlıklı ve adaletli şekilde işletecek bir anlayış ve ufuk kazandırılmaya çalışılmıştır. Böyle olunca demokrasinin İslâm'a aykırı olduğunu da, İslâm'ın gereği olduğunu da ispatlamaya çalışmak fazla anlamlı bulunmaz.

İslâm'ın iki aslî kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te herkes tarafından korunması gerekli temel hedefler, ilke ve esaslar gösterilmiş, bunları gözetmek şartıyla müslümanların sosyal sözleşmelerini diledikleri tarzda yapabilecekleri, dönemlerine ve şartlarına en uygun yönetim şeklini seçip gösterilen muhtevayı ve amaçları bununla yakalayabilecekleri anlatılmak istenmiştir. İnsanlığa tebliğ edildiği günden beri, farklı siyasal yapı, kültür, gelişmişlik ve geleneğe sahip her toplumda benimsenme ve canlılığını koruma iddiasındaki İslâm dininin, toplumun yönetim şekli ve anayasal yapısı ile ilgili olarak ayrıntı vermemesi, böyle bir anlam taşır. Bu itibarla, gerek İslâm hukukunun klasik kaynaklarında ve gerekse çağımızda kaleme alınan eserlerde İslâm anayasa hukuku ve yönetim şekli ile ilgili ileri sürülen görüşleri, İslâm'ın alternatifsiz biçimde belirlenmiş hükümleri olarak değil, müslüman yazarların -İslâm'ın genel ilkeleri ışığında ve kendilerini çevreleyen şartlar içinde- daha âdil, düzenli ve dürüst bir yönetime ulaşma, daha huzurlu, faziletli, mutlu ve müreffeh bir toplumu kurma yönündeki düşüncelerinin ve

samimi gayretlerinin ürünleri olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

"Demokrasilerde egemenlik halkındır, İslâm'da ise Allah'ındır" sözü esasen farklı iki düzleme ait değer hükmünün iyice düşünülmeden bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş avamî bir söylem olup günümüzde de başka amaçlar uğrunda kullanılan bir slogan ve bir demagojiye dönüşmüştür. Bu yaklaşım, aynıyla, Hâricîler'in hakem meselesindeki tutumundan ötürü Hz. Ali'ye karşı çıkarken sarfettikleri "Hüküm Allah'ındır" sözü gibidir. Hz. Ali bu sözü duyunca, bunun bir yanıltmaca olduğunu anlatmak üzere "Bu söz doğrudur; fakat siz onu meşrû olmayan maksatlar için kullanıyorsunuz" demiştir.

Bugün artık herkes biliyor veya kabul etmese de fiilen şahit oluyor ki, âlem üzerinde iradesiyle ve kudretiyle mutlak hâkim olan varlık Allah'tır. Bütün varlıklar bu küllî hâkimiyetin altındadır. Burada söz konusu olan hâkimiyet metafizik ve ontolojik anlamda hâkimiyettir. "Hâkimiyet milletindir" sözündeki hâkimiyet ise, az önce sözü edilen hâkimiyetten farklıdır. "Hâkimiyet millete aittir" derken kastedilen husus, siyasal iktidarın, herhangi bir sınıfın, zümrenin veya cemaatin doğal veya Tanrısal hakkı olmadığı, tam tersine, bu hakkın millete ait olduğu ve yöneticinin onun tarafından belirleneceğidir. Zaten Şiî anlayış hariç tutulacak olursa, klasik İslâm siyaset teorisinin ana çizgisi de bu yönde olmuştur.

III. İNSAN HAKLARI

Hakka, "hukukun koruduğu menfaat"; insan haklarına da, "insana insan olduğu için, diline, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne ve rengine bakılmaksızın tanınan haklar" şeklinde bir tanım getirilebilir. Ayrıca "insan hakları, insanın sahip olduğu özgürlüklerin belirgin ve kullanılabilir hale gelmesi" şeklinde tanımlanabilir. Ancak hak ve özgürlük kavramlarının insan zihninde yaptığı çeşitli çağrışımlar ve bu iki kavram etrafında tarihsel süreçte teori ve pratikte oluşan zengin birikim sebebiyle bu tarz tanımların belli ölçülerde belirsizlik ve izâfîlik taşıdığı da açıktır. Çünkü insanlar farklı dinlere, kültür ve geleneklere, toplumsal yapı ve siyasî rejimlere sahiptir veya bağlıdır. İnsan hakları doktrini bu farklılıklara bakılmaksızın herkesin sahip olduğunu var saydığı bazı haklardan yola çıktığı, insanla ona egemen güçler, fertle devlet arasındaki ilişkiler bakımından evrensel standartlar getirmeye çalıştığı için belli bir ortak anlayışı ve tanıtımı da kaçınılmaz kılar. Hukukçuların, filozofların ve diğer sosyal bilimcilerin insan

haklarına getirdiği çeşitli tanımlar da onların dünya görüşlerinin ve bakış açılarının özeti mahiyetindedir. J. Mourgeon insan haklarını “Kişinin tek tek kişilerle ve iktidarla ilişkileri içinde kendi malı olarak elinde bulundurduğu, kurallarla yönetilen ayrıcalıklar” olarak tanımlıyor. Bu anlamda bakıldığında Avrupa tarihinin bir insan hakları mücadelesinden ibaret olduğu söylenebilir. Bu sebepledir ki 1215 tarihli Magna Carta’dan itibaren ilân edilen bütün bildirgeler Batı için insan hakları açısından oldukça önemli gelişmelerdir. İngiltere’de halk, daha doğrusu seçkinler bu belgeyle siyasal iradeyi temsil eden kraldan birtakım haklar koparabilmişti. XVI. yüzyılda Las Casas, XVII. yüzyılda Grotius ve daha sonra Kant ve rahip St. Pierre gibi birkaç idealistin düşlerine rağmen Batı toplumu insan hakları konusunda ancak son iki yüzyılda ilerleme kaydedebilmiştir. 1789 yılında Fransa’da yayımlanan İnsan Hakları Bildirisi, Batı’da insan haklarının kazanılmasında en önemli adımlardan biridir. Fransız Devrimi özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini dünyaya ilân etmiştir. 1948 yılında Birleşmiş Milletler tarafından ilân edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi insan hakları konusunda dünyada atılan en ileri ve en kapsamlı adımdır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi’nin ilk iki maddesi, bütün insanların hür doğduklarını, hak ve değer bakımından eşit olduklarını; beyannâmede sözü edilen haklardan ırk, renk, cinsiyet, dil, din ayırımı yapılmaksızın yararlanacaklarını ilân etmiştir.

İnsan hakları ifadesi, teorik olarak, insanın sahip olduğu, insana içsel, doğal olan ve en azından kişinin iki temel ögesi ile (beden ve ruh) ilgili hakları kapsadığı gibi, insanla ilgili olan hakları yani kişinin oluşturucu ögelerinin dışında olmakla birlikte, onun varlığının vazgeçilmez sayılabilen yönleriyle ilgili olan hakları da kapsar.

İslâm dünyasında ise insan hakları, hemen dinin tebliğ edilmesiyle birlikte başlamıştır. Denilebilir ki Kur’ân-ı Kerîm, temel insan haklarını bir defa daha tesbit ve tescil etmek, insana hak ettiği değeri yeniden kazandırmak amacıyla gönderilmiştir.

İslâm toplumlarının bağlı bulunduğu Kur’ân-ı Kerîm ayrıntılı ve teknik olmasa bile insan hakları kapsamına giren noktalara değinmiş ve bunların korunmasını değişik boyutlarda müeyyidelendirmiştir. İslâmî telakkiye göre, bütün haklar yaratıcı Tanrı’nın iradesine dayanır, O’nun insana bağışıdır. İnsanın yeryüzüne halife ve en saygı değer (mükerrem) varlık olarak yaratıldığı, ona önemli sorumluluklar (emanet) yüklendiği fikri, insanın doğuştan birtakım haklara sahip olduğu fikrinin simetrik ifadesidir. Bu telakki, hak-

ların beşerî ve egemen güçler tarafından tanınıp lutfedildiği ve yine onlar tarafından serbestçe kısıtlanabileceği anlayışını reddetmesi ve insana insan olması sebebiyle bir değer vermesi açısından insan hakları tarihinde önemli bir adım olmuştur.

Tabiatıyla insan haklarının tanınmasının, yazılı metinlerle tesbit edilmesinin tek başına bir şey ifade etmediğini geçmişte ve hâlihazırda yaşanan örneklerde görebiliriz. Önemli olan bunun toplumun bütün bireyleri, özellikle de egemen güçleri tarafından özümsenmiş, âdeta bir yaşam biçimi haline getirilmiş olmasıdır. Diğer birçok insanî ve hukukî değer gibi insan hakları da ancak sağlam bir inanç ve ahlâk zemininde, hukukun üstünlüğünün ve adaletin bulunduğu toplumlarda gerçekleşip gelişebilir. Hukuk devletinin bulunmadığı, kanunların âdil olmadığı ve adaletin bir hayat tarzı olarak yaşama geçmediği toplumlarda insan hakları kâğıt üzerinde kalır. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde adalete ve hukukun üstünlüğüne devamlı vurgu yapılıp keyfîliğin, kişinin kendi hakkını bizzat kendi kuvvetiyle elde etmesi demek olan ihkāk-ı hakkın, nasların çizdiği sınırların çiğnenmesinin yasaklanması, meşruiyetin ve hukuk düzeninin korunmasının emredilmesi bu sağlam zemini kurmaya mâtuf tedbirlerdir.

Hz. Peygamber'in hicret esnasında Medine'deki değişik inanç mensuplarıyla ve etnik gruplarla yaptığı Medine sözleşmesi, hayatı boyunca etrafındaki insanlara davranışları, çeşitli din mensuplarıyla ve kölelerle ilişkileri ve bu konudaki tavsiyeleri insan hakları açısından büyük öneme sahip belge ve uygulama örnekleridir.

Resûlullah'ın uygulamalarının teorik çerçevesi mahiyetinde olan Vedâ hutbesi de, insan hakları açısından önemli bir belgedir. Vedâ hutbesi kişi, aile, toplum (müminler toplumu) ve bütün insanlığı iç içe geçmiş daireler biçiminde içermektedir. Başlangıç cümlelerinden sonra hutbe, *"Ey Allah'ın kulları, sizlere Allah'tan korkup çekinmenizi tavsiye eder, hepinizi O'na itaat etmeye teşvik ederim"* sözleriyle devam eder. Başlangıç cümleleriyle birlikte düşünüldüğünde kişinin kendine karşı olan haklarının başında tek Allah'ı tanımak ve O'na itaat etmek geldiği söylenebilir; kişi ancak bu suretle kendine karşı görevini yerine getirmiş ve gerçek değerini bulmuş olur.

Bundan sonraki halka aile hakları denilebilecek halkadır. *"Ey insanlar! Eşlerinizin sizin üzerinizde sizin de onlar üzerinde hakkı vardır; size kadınlar hakkında yaptığım tavsiyeyi tutun; siz onları Allah'ın emaneti olarak aldınız; kadınlar hususunda Allah'tan korkun ve onlara iyi davranın".*

Vedâ hutbesinde can, mal ve namus dokunulmazlığı da ayrıca vurgulandıktan sonra müminlerin kardeş olduklarından bahsedilmiş ve daha sonra hutbe cihanşümul bir boyuta çekilmiştir: *"Ey insanlar, rabbiniz birdir, babanız da birdir; hepiniz Âdem'densiniz, Âdem de topraktan."*

İslâm bilginleri ve teorisyenler, dinin amacının "zarurât-ı hamse" denilen beş temel ilkeyi yerleştirmek ve korumak olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlar; a) canın korunması, b) aklın korunması, c) namus ve haysiyetin korunması, d) dinin korunması, e) malın korunmasıdır. Korunması gereken bu beş ilke bir yönüyle Allah'ın peygamber göndermedeki maksatlarını (makāsıdü'ş-şâri') teşkil ederken, bir yönden de insanların yararlarını gerçekleştirme amacına mâtuftur, daha doğrusu insanların temel yararları bunlardan ibarettir.

Müslüman Doğu'da insan haklarının ne ölçüde korunduğu ve gerçekleştiğinin değişik ölçüt ve göstergeleri bulunabilir. Ceza hukuku alanında suç ve cezada kanunîlik ilkesinin konması, kesinleşmiş bir suç olmadıkça kimsenin suçlu işlemi görmemesi, sanık haklarının korunması, işkence yasağı, cezalandırmada denklik gibi ilkeler, hayvanların haklarını korumaya mâtuf tedbirler ve uygulamalar, sosyal amaçlı vakıflar, zekât, nafaka ve yardımlaşma anlayışı, sosyal dayanışmayı ve bütünlüğü amaçlayan ahlâkî değerler, toplumun güçsüz kesimleri olan gayri müslimler, işçiler, çocuklar, köle ve kadınlarla ilgili düzenlemeler ve onların haklarını korumaya mâtuf tedbirler ayrı ayrı ölçüt ve hareket noktası olarak kullanılabilir. Bunların hepsinde her dönemde arzulanan seviyede olumlu bir uygulama çizgisinin bulunduğunu iddia etmek doğru değil ise de tarihî süreç itibariyle genel görünüm olumlu bir seviyede ve çizgide seyretmiştir.

Batı o dönemlerde böyle bir dinî ve ahlâkî öğreti temeline sahip bulunmadığı, güçlünün egemen olduğu ve diğerlerinin hakkını belirlediği bir toplumsal yapıya sahip bulunduğu, köleler ve kadınlar akıl almaz bir aşağılanmaya muhatap olduğu için, insan hakları mücadelesinin ilk izlerine de Batı toplumlarında rastlanır. Bu durum insan hakları kavramının niçin Batı kökenli sayıldığını da açıklar. Aslında insan haklarının Batı'daki kötü geçmişi ve bugün için ise toplumda bireysel hak ve özgürlükler adına birçok aşırılık ve aykırılıkların önlenemez bir hal almış olması bir etki-tepki veya toplumsal med cezir hali görünümündedir. Aynı med cezir kiliseye ve hıristiyan din adamları sınıfına karşı haklı olarak başlatılan laiklik mücadelesinin giderek bireysel hayattan da dini dışlama ve sekülerleşme sürecine girmesi, hukukun dinî ve ahlâkî zeminini yitirmesi sonucunda da görülmüştü.

Müslüman Doğu'da insan haklarının hiç ihlâl edilmediğini söylemek abartılı bir ifade olur. Ancak Kur'an ve Sünnet terbiyesini almış müslüman toplumlarda insanların temel hak ve hürriyetlerinin korunması yönünde önemli bir mesafe alındığı, bugün için bile gıpta ile söz edilen bir hoşgörü ortamının bulunduğu, ihlâl ve haksızlıkların da oldukça mevziî kaldığı söylenebilir. İslâm toplumlarında insan haklarına ilişkin bildirgelere rastlanmaması, İslâm toplumlarında insan haklarının ihlâl ve ihmal edildiği anlamına değil, belki, bugünkü mânada olmasa bile genel anlamda insan haklarının gözetildiği anlamına gelir.

Burada, insan hakları açısından her zaman için tartışma konusu olan üç konu üzerinde, din ve vicdan hürriyeti, kadın hakları ve kölelik üzerinde durmak istiyoruz.

A) Din ve Vicdan Hürriyeti

En yaygın tanımına göre din ve vicdan hürriyeti, kişilerin istedikleri dini serbestçe seçmeleri, seçtikleri dinin kurallarını hiçbir müdahale ve kısıntıya mâruz kalmadan uygulamaları, bu konuda eğitim alma, eğitme, başkalarına anlatma ve telkin etme, bunu sağlayacak ölçüde sivil örgütlenme haklarını ifade eder.

Dinin sadece zihinde kalan bir inanış ve kanaatten ibaret olmadığı, aynı zamanda kişinin dünyevî hayatına yön verecek ahlâkî, hukukî ve sosyal kuralları da ihtiva ettiği açıktır. Bu sebeple dini sadece kişi ile Tanrı arasında kalan bir vicdan meselesi olarak görmek ve böyle tanıtmak yanlış olur. Dinin davranışlarımızla ilgili emir ve yasaklarının bağlayıcılığı, dünyevî ve uhrevî sonuçları vardır. Öte yandan aynı inancı paylaşan kimselerin sosyal birlik oluşturması, dinlerinin kurallarını sosyal zemine taşırması ve bu yönde organizasyonlar kurması kaçınılmaz olmaktadır.

Din ve vicdan hürriyeti, ferdin benimsediği dinin yapısına, içerik ve niteliğine göre değiştiği gibi din ile devletin münasebetine göre de farklılık arzedebilir. Meselâ devletin dinî kurallara göre yönetildiği teokrasilerde devletin resmî dinini benimseyenlerin din ve vicdan hürriyeti açısından bir probleminin olmaması gerekir. Burada muhtemel problem, devletin resmî dini dışında bir din ve inanışı benimseyeler açısından söz konusu olabilir. Bunun da boyutu devlet dininin yapısındaki hoşgörü ölçüsüne göre değişecektir. Devletin dine egemen olduğu sistemlerde din ve vicdan hürriyetinin sınırını devletin felsefesi ve temel kuralları tayin eder. Burada esas olan devletin resmî politikası ve belirlemesi olduğundan, gerçek anlamıyla bir din ve vicdan

hürriyetinden söz edilemez. Devletle dinin birbirinden tamamen ayrıldığı liberal ve laik sistemlerde ise, fert ve cemaatler dinî inançlarının gereğini yerine getirmekte kural olarak serbesttir. Bununla birlikte devlet ile din arasında bir alan ayırımı söz konusu olduğundan, devletin genel felsefesi, temel ilkeleri ve kamu düzeni ile sınırlı bir din ve vicdan hürriyeti vardır.

Din-devlet ikileminin ve buna bağımlı olarak devletin egemenlik alanı ile din ve vicdan hürriyeti arasındaki mücadelenin uzun bir tarihî geçmişi vardır. Yahudilik'te Tanrı'nın kavmi kabul edilen Yahudi olanlarla olmayanlar arasında kesin bir ayırım gözetilmiş, bu zihniyet farklılığı ve millî din anlayışı çoğu zaman yahudi olmayanlara karşı katı bir tutum sergilenmesine yol açmıştır. Bununla birlikte yahudilerin yahudi olmayanlara karşı tutumunda, onların yahudilere karşı takındığı tavrın da önemli etkisi olmuştur.

Din ve vicdan hürriyeti problemi Batı kültür tarihinde ilk defa Hıristiyanlık'la ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık, dogmatik tekelciliği sebebiyle dinde bir hoşgörüsüzlük doğurmuştur. Hıristiyanlık, ortaya çıkışından itibaren üç asır boyunca Roma'dan beklediği hoşgörüyü, kendisi devlet dini olduktan sonra ne kendi içinde ortaya çıkan gruplara ve farklı inanışlara ne de başka dinlere göstermiştir. Diğer din mensuplarına karşı gösterilen katı tutum bir tarafa kendi içindeki farklı inanç sahipleri, günahkârlar ve dinden dönenler, kilisenin otoritesine karşı gelenler de mânevî bir ceza olan afarozun yanı sıra kilisenin devletle iş birliğine bağlı olarak çeşitli kovuşturma ve baskılara mâruz kalmışlardır. Kilise devletten aldığı gücü kaybettiği oranda bu katı tutumunu zorunlu olarak yumuşatmış ve azaltmıştır. Diğer bir ifadeyle, kilisenin devletle olan sıkı iş birliği ve baskıcı tutumu, önce reform hareketlerinin, devamında da din ile devletin ayrışması ve alan ayırımına gitmesi projesinin gündeme gelmesine ve gerçekleşmesine imkân hazırlamıştır. Bu süreç Batı'da, pozitif bilimlerin gelişiminin de desteğiyle, ferdî hayattan ve değerler dünyasından dinin dışlanması gibi olumsuz ve uca kaçan gelişmelerin de hazırlayıcısı olmuştur.

İslâm dini, kendini ilâhî dinlerin ve tevhid geleneğinin son halkası, değişikliğe uğramamış ve uğramayacak yegâne hak din olarak tanıtmakla ve İslâm dışındaki din ve inanışları bâtıl olarak nitelendirmekle birlikte, diğer din ve inanışların varlığını da vâkıa olarak kabul eder. Onların yeryüzünden silinip kazınması ve sadece İslâm'ın tek din olarak kalması gibi bir iddiayı da taşımaz. Kur'an'da, *"Eğer rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların hepsi hakkı benimseyip iman ederdi. Yoksa sen inanmaları için insanlara zor mu kullanacaksın?"* (Yûnus 10/99) buyurulmuş, hak ve hakikatin gösterildiğini,

bundan böyle dileyenin iman etmeyi, dileyenin de sonuçlarına ve sorumluluğuna katlanması kaydıyla küfrü tercih edebileceği (bk. el-Kehf 18/29) uyarısı yapılmıştır. Dinin özünü hür bir seçimle yapılan iman teşkil eder. Kur'an'da yer alan, *"Dinde zorlama yoktur; artık hak ile bâtıl tamamen birbirinden ayrılmış ve hak bütün açıklığıyla meydana çıkmıştır"* (el-Bakara 2/256) meâlindeki âyet de bunu vurgular.

Gerek Kur'an'ın anılan ve benzeri ifadeleri, hıristiyan ve yahudileri "Ehl-i kitap" adlandırmasıyla ayrı bir grup olarak telakki edip onlara ayrı bir statü tanıması, gerekse Resûl-i Ekrem'in başta Ehl-i Kitap olmak üzere diğer din mensuplarına karşı gösterdiği müsamaha ve bu konudaki ısrarlı telkin ve tavsiyeleri, hem müslümanların kendi dinleri hakkında özgüvene sahip olmasının hem de tarih boyunca diğer din mensuplarına karşı hak ve adaletle, merhamet ve hoşgörü ile davranmasının temel âmilini teşkil etmiştir.

İlk dönemlerde İslâm'ın tebliğ ve yayılışına engel olan müşriklere ve değişik din mensuplarına karşı kararlı ve tavizsiz bir politikanın izlenmesi, dinden dönenlere karşı sert yaptırımların uygulanması, bir yönüyle dinlerin kuruluş dönemlerinde alınması gerekli önlemler, bir yönüyle de yarımadada siyasal birliğin kurulabilmesi için zorunlu idarî ve siyasî tedbirler olarak görülmelidir. İlk halife Ebû Bekir'in dinden dönenler ve devlete vergi ödemeyerek baş kaldıranlara karşı savaşması, Arap yarımadasındaki müşrik Araplar'ın müslüman olmaya veya yarımada dışında zorla iskâna tâbi tutulması insanlara din ve vicdan hürriyeti tanınmadığı şeklinde değil de, o dönemde irtidad hareketinin siyasal isyana ve kamu düzeni ihlâline dönüşmüş olmasıyla ve yeni kurulan siyasal birliğin korunması zaruretiyle açıklanmalıdır. İslâm'ın "cihad" ilke ve emri de din ve vicdan hürriyetini tanımayan ve kısıtlayan bir prensip veya İslâmiyet'i zor kullanarak benimsetme ameliyesi değil, Tanrı'nın birliğini ifade eden kelime-i tevhîdi yayma, dinin varlığının kabul edilmesini ve yayılmasını engelleyen şartların ortadan kaldırılması çabasıdır. Diğer bir anlatımla, bütün insanlığa ilâhî mesajı ulaştırma, onların da hak ve hakikatle tanışmasına imkân hazırlama gayretidir. İslâmî öğretide de küfür tek başına savaş sebebi sayılmamış, aksine savaşın meşruiyeti için İslâm'a ve müslümanlara karşı hasmane ilişkiler ve fiilî tecavüz ölçü alınmıştır.

İslâm'ın müslüman olmayanlara tanıdığı din ve vicdan hürriyetinin içerik ve sınırlarını tanımada, tarih boyunca gayri müslimlerin müslüman toplumlarda sahip oldukları serbestiyi, hak ve özgürlükleri izlemek kâfidir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren gayri müslim tebaa ile

yapılan vatandaşlık ve bağlılık (zimmet) anlaşmalarında onlara din ve vicdan hürriyetinin tanındığı, dinlerinin gereklerini serbestçe yerine getirebilecekleri açık bir şekilde ifade edilmiştir. Gayri müslimlere kendi inançlarını koruma, mâbedlerini yapma ve dinlerine göre ibadet etme, dinlerine göre davranma, çocuklarına din eğitimi verme, dinî cemaat oluşturma, hukukî ve kazâî muhtariyet gibi bir dizi hak ve hürriyet tanınmış, sadece kamu düzenini ilgilendiren alanlarda herkes gibi onların da devletin ortak ilke ve kurallarına tâbi olması istenmiştir. Osmanlı toplumunda gayri müslimlerin statüsü ve sahip oldukları haklar bu müsamaha ve anlayışın güzel bir örneğidir. Böyle olduğu için de tarih boyunca çeşitli İslâm ülkelerinde gayri müslim azınlıklar varlıklarını, din ve kültürlerini daima koruyabilmişlerdir.

Bir zamanlar büyük bir İslâm medeniyetinin doğduğu ve kalabalık bir müslüman nüfusun bulunduğu İspanya'da, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışının ardından müslüman katliamının yapılması ve geriye hiçbir müslümanın bırakılmaması, asırlarca müslümanların hâkimiyeti altında bulunmuş olan Balkanlar'da, Lübnan'da, Mısır'da, Kuzey Afrika'da ve diğer birçok ülkede hâlâ kayda değer sayıda gayri müslim nüfusun bulunması ve onların hiçbir baskı, tehcir ve din değiştirme politikasına mâruz kalmamış ve din ve kültürlerini bugüne kadar korumuş olması iki farklı din ve medeniyetin din ve vicdan özgürlüğü anlayışları ve uygulamaları arasında mukayeseye imkân verdiği gibi, İslâm'ın bu konudaki genel çizgisini de ortaya koyucu niteliktedir.

Günümüz hukuk sistemlerinde de din ve vicdan hürriyetinin tanınması ve korunması, temel insan hak ve hürriyetlerinden biri kabul edilir. Laiklik ilkesi âdeta bu hürriyetin teminatı olarak gösterilir ve bu ilke sayesinde din ve devlet arasında belli bir uyumun sağlandığı var sayılır. Bununla birlikte dinin dünya hayatına ilişkin düzenleme öngörmesi ölçüsünde kurulu hukuk düzeni ile çatışması, yani dinî ve laik normlar arası çatışma kaçınılmaz gözüktüğünden bu hürriyetin sınırının ne olacağı, çatışma alanının hangi tarafa bırakılacağı daima tartışılagelen bir husus olmuştur. İnsanların dinî ve vicdanî bir kanaate sahip olması hukukun tanımasından değil insanın var oluşundan, düşünme ve inanma yeteneğinden doğduğu için din ve vicdan hürriyetinden kastedilen şeyin, bir dinî ve vicdanî kanaate sahip olma değil bu inancını açığa vurma, onun gereklerine göre ibadet etme, davranma ve başkalarına telkinde bulunma gibi dışa akseden davranışlar olması gerekir. Bu alanda hakkın özü denince, bir dinî inanç ve kanaatin dışa aksettirilmesi, ona göre davranılması hakkının temel öğeleri anlaşılır. Bu itibarla din

ve vicdan hürriyetini sadece inanma ve buna göre ibadet etme hakkı olarak anlamak, üstelik ibadet hürriyetini de kamu düzeni, genel ahlâk ve kanunlara aykırı olmama şartıyla sınırlamak bu hak ve hürriyetin özüne dokunma demektir. Çünkü kamu düzeni ve genel ahlâkla hukuk düzeni arasında yakın ilişki mevcut olup ibadet hürriyetini bu ikisiyle sınırlama, sonuçta hukuk düzeninin ibadeti ve dini belirlemesi ve tanımlaması anlamına gelir. Bu da hem hak ve hürriyetin tanınması, hem de din ve devletin ayrışması ilkelerine aykırıdır.

Esasen laiklik, bir inanç esası ve dogma olarak anlaşılmadığı ve uygulanmadığı, aksine bir yöntem ve toplumsal uzlaşma modeli olarak algılandığı sürece, din ve vicdan hürriyetinin güvencesidir. Bu sebeple de laiklikle din ve vicdan hürriyeti arasında çatışmanın değil destek ve dayanışmanın olması gerekir. Bununla birlikte uygulamada bu ikisi arasında zaman zaman çatışma ve gerilimin yaşandığı da inkâr edilemez. Din ve vidan hürriyeti ile hukuk düzeni arasındaki çatışma, laikliğe belli bir kavramsal çerçeve çizememiş ve onu âdeta farklı politikaların sığınak ve gerekçesi olabilecek bir belirsizliğe mahkûm etmiş ülkelerde daha açık biçimde görülür. Bu çatışmanın bir sebebi, içi boş bir laiklik kavramının keyfî uygulamalara ve din hürriyeti karşıtı tavırlara kolaylıkla gerekçe yapılabilmesi tehlikesidir. Bir diğer sebep ise, İslâm dininin kendi öz yapısı, müslümanların İslâm dinini algılama tarzı ve İslâm'dan beklediklerіyle laik devletin İslâm dinine biçtiği konum arasında ciddi farklılıkların bulunabilmesidir. Çünkü İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâkın yanı sıra sosyal hayata ilişkin birtakım öneri ve hükümleri de bulunmakta olup, bunların yerine getirilmesi müslümanlarca dinî hayatın bir parçası olarak telakki edilir. İslâm dininin sosyal hayatla ve beşerî ilişkilerle ilgili hükümleri esasında kamu yararının gözetilmesi, kamu düzeninin kurulması ve toplumsal ıslahat projelerinin dinî ve ahlâkî bir zemine dayandırılarak daha güçlendirilmesi ve sağlamlaştırılması gibi amaçlar taşır. Bu yönüyle bakıldığında İslâm dininin toplumsal önerileri sosyal barışın ve bireyler arasında karşılıklı güven ortamının kurulmasında çok önemli ve olumlu bir katkıyı sağlayabilecek niteliktedir. Zaten özgürlükçü ve demokratik toplumlarda halkın genel kabulleri, örf ve temayülleri ile uygulamaya akseden kamusal talep ve projeler arasında belli bir uyum görülür. Öte yandan dine bağlı kimselerce ibadet ve dinî ödev olarak telakki edilen davranış ve görevlerin ifa edilmesinin kamu yetkisini elinde bulunduran şahıs ve merciler tarafından çeşitli gerekçelerle engellenmesi ve kısıtlanması, bireysel planda olsun din hürriyetinin korunmadığı iddialarına haklılık kazandırmakta, aradaki güvensizliği ve soğukluğu daha da tırmandırmakta, neticede devletin

gücü ve saygınlığı zaafa uğramaktadır. Çünkü devletin boyun eğdirmesi güce ve maddî unsurlara, dinin etkisi ise bireyin öz tercihine ve vicdanına dayanır. Fertlerin bu iki bağlılık arasında seçime zorlanması, görünüşte düzeni sağlayıcı gibi görünse de esasında maddî otoriteye karşı göstermelik bir boyun eğişi sağlayabileceğinden içinde ikiyüzlülük ve çözümsüzlük taşır.

Öte yandan din ve vicdan hürriyetini kısıtlamaya yönelik müdahaleler reaksiyoner akımları, özgürlük karşıtı baskıcı anlayışları, dinin yüce değerlerinin çeşitli kesimlerce istismar edilmesini de güçlendirmektedir. Böyle bir kargaşa ve güvensizlik ortamında, farklı sâiklerden doğan birçok davranış ve talebin de din ve ibadet hürriyeti adına gündeme getirilmesi tehlikesi vardır. Bu sebeple hukuk düzeninin dinin gereğinin ne olduğunu belirlemeye kalkışmayıp sağlıklı bir din eğitim ve öğretiminin yapılmasına imkân hazırlayıcı, özgürlükler arası dengeyi sağlayıcı bir rol üstlenmesi, kamu yöneticilerinin insan hak ve özgürlüklerine saygılı olup din ve ibadet hürriyetini belirleyici değil koruyucu bir tavır sergilemesi, insanların karşılıklı güven ve hoşgörü ortamında yaşamaya alıştırılması modern devletlerin ana hedef ve politikaları arasında yer almalıdır.

B) Kadın Hakları

Hayvan topluluklarının hepsinde fizikî güç, özellik ve farklılıklar büyük önem taşır. İnsan toplumlarında dikkati çeken ilk önem sırasının cinsel olduğu, sonra fizikî ve iktisadî önem sıralarının söz konusu olduğu, son zamanlarda ve çağdaş telakkilerde ise önem sırasının iş bölümüne dönüşmeye başladığı öne sürülmektedir. Tarih boyunca kadına tanınan statünün, genel hatlarıyla bu iddiayı desteklediği de söylenebilir.

Yakın zamanlara kadar, bazı istisnalar dışında erkeklerle kadınlar medenî ve siyasî haklarda eşit değildi. Son yüzyıla kadar Batı toplumu kadın hakları konusunda kötü bir sınav vermiştir. Günümüzde bu toplumdaki aykırılık ve aşırılıklar da âdeta bu kötü döneme tepkiyi içeren karşı ucu teşkil etmektedir. Kimi bilim adamlarına göre, kadının köle seviyesinde bulunuşu, köklenmiş nüfus şartlarının sonucuydu. Çocuk ölüm oranı çok yüksek olunca insanların yeryüzünden silinme tehlikesi belirmiş ve kadınlardan sadece çocuk vermeleri beklenmişti. İtalya'da Mussolini kadınlara yüksek öğrenimi yasaklarken, Hitler 1914 yıllarının II. Guillaume'unu hatırlayarak kadınların "üç k"dan başka şeylerle uğraşmamasını istemiştir (kinder=çocuk, kuche= mutfak, kirche=kilise).

Tarih boyunca kadınların siyasî haklardan uzak tutulmalarının istisnaları görülmektedir. Kimi yazarlar, kadınların saltanat sürdüğü dönemleri sağ duyunun ağır bastığı dönemler olarak adlandırır. XV. yüzyılda müslümanları ülkeden atan ve Kristof Kolomb'un Amerika seferini himayesine alan İspanya Kraliçesi Katolik İsabella, 1558'de İngiltere tahtına çıkan, Protestanlığı sağlamlaştıran Elisabeth, Büyük Katerina (1729-1796), 1740-1780 yılları arasında hüküm süren Avusturyalı Maria Teresa ve 1837-1901'de hüküm süren Victoria devlet gemisini yürütmüş kadınlardır.

Günümüzde kadınlara oy hakkı tanınmasından sonra hemen hemen bütün ülkelerde kadın bakan ve milletvekili sayısı düşme göstermiştir. Etraflıca incelenmeye değer bu konuya ilişkin olarak Fransız sosyolog Gaston Bouthoul, temel siyasî meselelerin savaş ve zorbalık terimleriyle sarılıp sarmalanarak sunulduğu zamanımızda, ruhsal yapıları ve özel mantık düzenleriyle kadınların bu terimleri anlamasının ve benimsemesinin güçlüğünden bahseder ve önümüzdeki günlerde de savaşın er kişilerin en büyük meselesi olmaya devam edeceğini ileri sürer. Ona göre, siyasî davranışlar bakımından kadınları erkeklerle eş tutmak yanlıştır ve meseleyi ayıklamaya yetmemektedir. Kadınların devletin gidişine bütün kadınlıklarıyla katılması isteniyorsa, oylarının ve düşüncelerinin erkeklerin davranışlarının yan sonuçları, yan ürünleri olarak kabulüne son verilmelidir. Kadınlar insan nüfusunun yarısıdır ve sayılarına uygun şekilde temsil edilmeleri halinde meclislerdeki milletvekili ve hükümet üyeliklerinin yarısı kadınlardan oluşur.

İslâm dininin kadına tanıdığı hakların değer ve önemini daha iyi kavrayabilmek için İslâm'dan önceki çeşitli toplum ve medeniyetlerde kadının durumu hakkında kısaca bilgi vermekte yarar vardır.

Eski Hint telakkisine göre kadın, yaratılış olarak zayıf karakterli, kötü ahlâklı ve murdar bir varlıktı. Budizm'in kurucusu Buda başlangıçta kadınları kendi dinine kabul etmemişti. Hint hukuku kadına evlenme, miras ve diğer uygulamalarda hiçbir hak tanımıyordu. İsrail hukukunda baba kızını satabilirdi; ailede erkek evlât varsa kızlar mirastan pay alamazlardı. İran'da Sâsânîler döneminde kız kardeşle evlenilebilirdi. Eski Yunan'da koca dilerse karısını başkasına devredebilir, kendisi öldükten sonra eşinin başkasına devredilmesi için anlaşma yapabilirdi. Çinliler'de kadın insan sayılmadığı için ona ad bile verilmezdi.

İnsanların çeşitli müdahaleleriyle aslî hüviyetini yitiren Yahudilik ve Hıristiyanlık, Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'i aldatarak yasak meyveyi yemesine

sebep olduğunu kabul ettiğinden, kadını ilk günahın asıl suçlusu, bütün insanlığı günah kirine boğan kötü bir varlık sayar ve ona şeytan gözüyle bakar. Bu yüzden İngiltere'de kadına İncil'e el sürebilme izni ancak XVI. yüzyılda verilebilmiştir.

Eski Türkler'de kadının durumu, diğer toplumlara nisbetle iyi sayılabilirdi. Ancak onlarda da İslâm ahlâkı ve günümüz değer yargılarıyla bağdaşmayan uygulamalar vardı. Meselâ maddî durumu elverişli olan erkek istediği kadar kadınla evlenebilirdi. Babası ölen evlât, annesi dışında, babasından kalan bütün kadınlarla evlenmek zorundaydı. Eğer baba, sağlığında malını paylaştırmamışsa kızlar mirastan mahrum bırakılırdı. Bununla birlikte eski Türk geleneğinde siyasal haklar bakımından kadınların durumu, dönemine göre, hatta sonraki birçok döneme göre oldukça iyi ve ileri bir durumdaydı. Nitekim Nizâmülmülk'ün, Orta Asya'da âdet olduğu üzere kadınların siyaset üzerine müessir olmalarını önlemek arzusu ile, kadın hâkimiyetine eğilim göstermemesi için padişahı ikaz ettiği bildirilir.

İslâm'dan önceki Araplar'da bazı soylu aile kızları birtakım imtiyazlara sahip olsalar da genelde kadının durumu çok kötüydü. Her şeyden önce dinmek bilmeyen kabile savaşları kadınlar için büyük bir tehlike oluşturuyordu. Çünkü Câhiliye Arabında kadın, savaş sonunda herhangi bir mal gibi, kendisinden çeşitli yollarla yararlanılan bir ganimet kabul edilirdi. Bu durumda, kız çocuklarının ileride kendilerine utanç ve ar getirecek bir duruma düşmesinden kaygı duyan müşrik Araplar, yeni bir kız çocuğunun doğumunu utanç verici bir olay sayarlardı; hatta bunu önlemek için bazı kabilelerde kız çocuklarını diri diri toprağa gömme âdeti bulunmaktaydı. Bunu geçim zorluğu yüzünden yapanlar da vardı. Kur'ân-ı Kerîm'de bu uygulamalara değinilerek, onları buna yönelten zihniyet yerilmektedir. Câhiliye döneminde zina ve fuhuş eğilimleri, son derece çirkin ve ahlâk dışı uygulamaların, sözde nikâh usullerinin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyetinde de işaret edildiği üzere, Câhiliye döneminde genç kızları pazarlayarak bundan kazanç sağlayanlar bile vardı (en-Nûr 24/33).

İslâm dini, zina ve fuhuşu önleyici tedbirler alması yanında, bütün müslümanların kardeş olduğunu, her müslümanın malının, kanının ve namusunun "Mekke kadar, Kâbe kadar" mukaddes ve dokunulmaz olduğunu ilân etmek suretiyle kabileler arası savaşı ortadan kaldırdı. Bu gelişme en çok kadınlara yarar sağladı. Çünkü yeni düzen, onları esir düşüp câriye olmaktan, erkekler için gelişigüzel bir tatmin aracı ve ganimet malı haline gelmekten kurtardı. Artık kadın iffetsizliğe zorlanamayacak, hatta iffetine gölge düşürücü

sözler söylenemeyecekti (en-Nûr 24/4-6). Kız çocukların hor görülmesi kesinlikle yasaklanmış (el-En‘âm 6/151; el-İsrâ 17/31); kız evlât ile erkek evlât arasında hiçbir değer farkının bulunmadığı ifade edilmiştir (en-Nahl 16/56-59). Kadının fizyolojik bakımdan erkeğe göre zayıf olduğu gerçeği kabul edilmekle birlikte (en-Nisâ 4/34), bu onun için horlanma sebebi sayılmayıp, aksine, bu vesileyle erkeğe, kadını himaye etme, sevgi ve şefkat gösterme, ihtiyaçlarını karşılama gibi görevler yüklenmiş (en-Nisâ 4/24-25); bütün bunların ötesinde, kadına anne olması itibariyle hiçbir medeniyette benzeri görülmeyen bir yücelik ve değer verilmiş (el-İsrâ 17/23-25); "Cennet annelerin ayakları altında" gösterilmiştir (Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 361).

Kur'ân-ı Kerîm'in tasvir ettiği yaratılış sahnesine göre, önce erkek yaratılmış, daha sonra ve bizzat ondan (veya aynı asıldan) eşi (kadın) yaratılmış ve bütün insanlar bu çiftten türemişlerdir (el-Bakara 2/187). Bu tasvir, öz ve esas itibariyle, kadın erkek ayırımı yapmaktan ziyade bu ayırımın olmadığını, aslolanın "insan" olduğunu anlatmaktadır. Tasvirde ikinci olarak vurgulanan husus ise, erkek ve kadının, birbirlerinin hasmı ve rakibi değil, bir bütünün parçaları oldukları ve birbirini tamamlayıp bütünlediklerididir. Biri diğerine eş olmanın ve insanların türeme mekanizmasını oluşturmanın tabii gereği olan bu farklılık, kesinlikle ontolojik ve değer itibariyle bir farklılık değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'de erkeğin kadından üstün yaratıldığı izlenimini veren âyetler, toplumsal bakış ve telakkileri yansıtmaktadır. Meselâ *"Sayesinde Allah'ın bir kısmınızı diğer kısmınıza üstün tuttuğu şeye imrenmeyin, onun için iç geçirmeyin, hayıflanmayın. Erkekler kendi kazandıklarında pay sahibi olduğu gibi, kadınlar da kendi kazandıklarında pay sahibidir. Bu yönde Allah'ın lutuf ve ikramından isteyin"* (en-Nisâ 4/32), *"Yine herkes (erkek ve kadın) ana baba ve yakınların bıraktıklarında aynı şekilde pay sahibidirler..."* (en-Nisâ 4/33). *"Erkekler, hem Allah'ın kendilerine sağladığı bu üstünlük (yani erkek yaratılmış olmaları) hem de bu uğurda harcamada bulunmaları sebebiyle, kadınların işlerini çekip çevirirler. Sâlih kadınlar uyumlu davranırlar ve gizlilikleri Allah'ın istediği gibi korurlar. Gerginlik çıkarmalarından endişe ettiğinizde onlara nasihat edin, yataklarda sırtınızı dönün ve onları dövün. Eğer uyum sağlarlarsa, onların aleyhine davranmak için bahane aramayın"* (en-Nisâ 4/34).

Bu âyetlerde anlatılmak istenen husus insanlar arasında erkek olmanın avantajlı olduğuna dair yaygın telakkinin Allah nezdinde bir öneminin olmadığıdır. Evet erkeklik ve kadınlık Allah'ın takdiri gereği olan bir şeydir. Yaratılış ve türeyiş bunun üzerine kurulduğu için, bir kısım insanların er-

kek, bir kısmının kadın olması kaçınılmazdır. Yaratılış gereği doğal farklılıkların da etkisiyle mevcut toplumsal telakkilerin bir cinse üstünlük atfetmesi sebebiyle niye o cinsten olmadığınıza hayıflanmayın. Bu Allah'ın takdiridir. Fakat Allah karşısındaki konum, Allah ile olan ilişkiler bakımından erkek kadın farkı olmadığı gibi insanî kazanımlar açısından da aralarında bir fark yoktur, kemale yürümede fırsat eşitliği vardır ve herkesin kazandığı kendisinedir. Kadın erkek farklılığı ve cinsler hakkındaki toplumsal telakkiler Allah açısından bir değere sahip değildir.

Kur'an'ın önerdiği hayat anlayışında temel öğe ve muhatap olarak insan alınmıştır. Bu bakımdan Kur'an'da, kadın-erkek ayırımı yapılmadan çeşitli hak ve sorumluluklardan, insan ilişkileriyle ilgili birçok ilke ve kuraldan söz edilir. Bu yüzden İslâm'da kadın da erkek de, çocuk da yetişkin ve yaşlı kimse de hiçbir cins, renk, yaş ve statü farkı gözetilmeksizin benzer bir ilgi ve öneme sahiptir. Dinî telakkiler, hak ve ödevler kural olarak o dine inanan herkesi eşit şekilde ilgilendirir, sadece erkeklere veya kadınlara özgü sayılmaz. Bununla birlikte dinî metinlerin sosyal ve hukukî kural ve düzenlemelerinde genelde toplumlarda egemen grup esas alınarak söz edildiği için, sonuçta bu ifadelerin diğer grupları ne ölçüde kapsadığı ve onların ne gibi haklarının bulunduğu tartışılmaya başlanır. "İslâm'da kadın hakları", "kadının bireysel ve sosyal konumu" gibi tek yanlı bir anlatımın ortaya çıkması ve bu konuda kaygı ve tartışmaların gündeme gelmesi de bu sebepledir. Bununla birlikte çocuk, kadın, köle, işçi, fakir ve kimsesizler gibi çeşitli grup ve cinslerin haklarının güvence altına alınması, egemen ve karşı grupların da sorumluluklarını belirlemek anlamına geldiği için, sonuçta, toplumda her grubun hak ve sorumluluğu belirlenmiş, aralarında denge kurulmuş olmaktadır. Bu yüzdendir ki ilâhî dinlerin en önemli mesajlarından birisi de, toplumda çeşitli haksızlık ve mağduriyetlere mâruz kalabilecek durumdaki grup ve kimselerin haklarının korunması olmuştur.

Kadın, yaratılış itibariyle erkeğe göre ikinci derecede bir değere sahip değildir. İlke olarak insanların en değerlisi, *"takvâda en üstün olanıdır"* (el-Hucurât 49/13). Kur'ân-ı Kerîm'de, farklı fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip olan kadın ve erkekten biri diğerinden daha üstün veya ikisi birbirine eşit tutulmak yerine birbirinin tamamlayıcısı kabul edilmiştir (el-Bakara 2/187). İslâm inancına göre Hz. Âdem bütün insanlığın atası olduğu gibi, Hz. Havvâ da annesidir (el-Hucurât 49/13). Ehl-i kitabın, Âdem'i "aslî günah" işlemeye eşinin kışkırttığı şeklindeki inançları Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilerle bağdaşmaz. Nitekim Tevrat'ta "yasak meyve"yi, yılanın kadına, kadının da

Âdem'e yedirdiği belirtilirken (Eski Ahid, "Tekvîn", 3), Kur'an'da *"Şeytan ikisini de ayartıp yanılttı"* (el-Bakara 2/36) buyurularak her ikisini de şeytanın aldattığı belirtilmektedir. Başka bir âyette, Havvâ'dan hiç söz edilmeyip, şeytanın doğrudan doğruya Âdem'e seslendiği ve *"Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını, eskimeyen saltanatı göstereyim mi?"* (Tâhâ 20/120) dediği ifade edilir.

Hukuk, toplumda var olan sosyal ve insan ilişkilerinin açıklık, güven ve düzen içinde yürütülmesini, bireylerin hak ve sorumluluklarının belirlenip dengelenmesini hedefler. Bunu gerçekleştirirken, toplumda var olan telakki ve değerlerin hukuka yansıması kaçınılmazdır. Bu itibarla tarihî süreç içerisinde müslüman toplumlarda oluşan hukuk kültür ve geleneğinde, kadının hukukî konumuna, birey, anne, eş, vatandaş gibi çeşitli sıfatlarla sahip olduğu hak ve sorumluluklara veya tâbi olduğu kısıtlamalara ilişkin olarak yer alan yorum ve görüşlerin, âyet ve hadislerde sözü edilen ilke ve tavsiyelerin yanı sıra o toplumların bu konudaki gelenek, kültür ve telakki tarzlarıyla da yakın bağının bulunması tabiidir. Bu yüzden de, kadının temel hak ve özgürlükleri, ehliyeti, şahitliği, örtünmesi, sesi, yabancı (kendisi ile arasında nikâh bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan) erkeklerle bir arada bulunması, yolculuğu, sosyal hayata katılımı, kamu görevi üstlenmesi gibi çeşitli konular asırlar boyu oluşan zengin fıkıh literatüründe geniş yer işgal etmiş, hukuk ekollerine, çevre ve dönemlere göre kısmen farklılıklar arzeden birçok görüş ve yorum ortaya çıkmıştır.

İslâm'da insanlık ve Allah'a kulluk bakımından kadınla erkek arasında bir fark bulunmadığı gibi temel hak ve sorumluluklar açısından da kadının konumu erkekten farklı değildir. Kadınlar hakkında ibadet temizliği ve ibadetlere ilişkin bazı özel düzenlemelerin bulunması, bir cinsin kul olarak üstün tutulması veya ikinci derecede kabul edilmesi anlamında olmayıp, bunlar cinsin biyolojik yapı ve fıtrî özelliklerine binaen konmuş hükümlerdir.

İslâm hukukunda, bir insan olarak erkeğe tanınan temel insan hakları kadına da tanınmıştır. Buna göre hayat hakkı, mülkiyet ve tasarruf hakkı, kanun önünde eşitlik ve adaletle muamele görme hakkı, mesken dokunulmazlığı, şeref ve onurun korunması, inanç ve düşünce hürriyeti, evlenme ve aile kurma hakkı, özel hayatının gizliliği ve dokunulmazlığı, geçim teminatı gibi temel haklar bakımından kadınla erkek arasında fark yoktur.

Kadının maddî ve mânevî kişiliği, malı, canı ve ırzı erkeğinki gibi değerlidir; her türlü hakaret, saldırı ve iftiradan korunması gereklidir. Aksine davrananlar hakkında İslâm hukukunda ağır cezaî hükümler konulmuştur.

Kadın bağımsız bir hukukî şahsiyettir; hak ehliyeti ve fiil ehliyeti açısından kadın olmak, ehliyeti daraltan bir sebep değildir. Haklarının kocası ya da başkası tarafından ihlâl edilmesi halinde hâkime başvurarak haksızlığın giderilmesini sağlamak hususunda erkekten farklı bir durumda değildir.

Kişinin sonradan kazandığı vasıflar sebebiyle sahip olacağı haklar ve taşıyacağı sorumluluklar arasında diğer hukuk düzenlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da kişilerin durum ve özellikleri ölçü alınarak mâkul bir denge kurulmuştur. Bu yüzden kadın, askerlik, cihad, yakınlarının geçimini sağlama, yakınlarının işlediği cinayetlerden doğan kan bedeli borcuna katılma gibi malî ve bedenî borçlarla yükümlü sayılmamış veya malî yükümlülükleri asgarî seviyede tutulmuş, bununla dengeli olarak kadına mirastan erkeğe göre yarı pay verilmiştir. Kadının diğer malî ve ticarî alanlarda erkeklerle eşit konumda olduğu, kadın olması sebebiyle herhangi bir kısıtlamaya mâruz kalmadığı dikkate alınırsa, İslâm miras hukukundaki bu özel düzenlemenin böyle bir nimet-külfet dengesine dayandığı söylenebilir.

Kadın ticaret ve borçlar hukuku alanında erkeklerin sahip olduğu bütün hak ve yetkilere sahiptir. Her ne kadar hukuk doktrininde kadının aile hukuku alanına ilişkin hak ve yetkilerini sınırlayan birtakım görüş ve yorumlar mevcut ise de bunlar doğrudan âyet ve hadislerin açık ifadesinden kaynaklanan hükümler olmaktan çok toplumun ortak telakki ve hayat tarzının hukuk kültürüne yansıması olarak değerlendirilebilir. Öte yandan literatürdeki bu görüşler, ailenin kuruluş ve işleyişini belli bir otorite ve düzene bağlama, aile içi ihtilâfları birinci kademede çözme gibi pratik bir amaca da yöneliktir. Bununla birlikte İslâm toplumlarında hukukun dinî ve ahlâkî bir zeminde gelişmesi sebebiyle, diğer alanlarda olduğu gibi aile hayatında da tarihî seyir içinde kadın aleyhine sayılabilecek ciddi bir sıkıntı görülmemiş, aile hayatı, kendi sosyal ve kısmen de dinî yapı ve karakteri içinde uyumlu bir şekilde sürdürülmüştür.

Kadının şahitliğiyle ilgili olarak Kur'an'da yer alan *"İki erkek şahit bulunmadığında razı olduğunuz şahitlerden bir erkek ve -biri yanıldığında diğeri ona hatırlatsın diye- iki de kadın şahit bulunsun"* (el-Bakara 2/282) meâlindeki âyetten kadının değer ve insanlık yönünden erkekten aşağı olduğu gibi bir sonuç çıkarmak doğru değildir. Gerekçe unutma, şaşırma ve yanılmayla ilgili olup, getirilen hüküm hakkın ve adaletin yerini bulması amacına yöneliktir. Benzeri bir hüküm hadislerde bedevî erkeklerin şahitliği hakkında da söz konusu edilmiştir. (Ebû Davud, "Akdiye", 17; İbn Mâce, "Ahkâm", 30) İçinde bulunduğu şartlar ve eğitim seviyesi itibariyle gerçeğin ortaya çıkmasına, hak ve adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunma imkânı sınırlı

olan kişi ve gruplar için böyle bir düzenlemeye gidilmiş olması tabiidir. Öte yandan bu hükmün sadece malî haklar ve borçlar konusunda yapılacak şifahî şahitlikle ilgili olduğu, ihtiyaç duyulduğunda kadının da tek başına şahit olabileceği, yazılı beyan ve belge ile ispat açısından kadın-erkek ayırımının gözetilmeyeceği yönünde doktrinde mevcut olan görüşler de burada asıl amacın kadının şahitlik ehliyetini kısıtlamak değil, adaleti en iyi şekilde sağlamak olduğu fikrini teyit eder.

İslâm'da kadının konumuyla ilgili olarak çağımızda belki de en çok tartışılan konu, kadının örtünmesi meselesidir. Kur'an'da kadınların ev dışına çıkarken üzerlerine örtü (cilbâb) almaları (el-Ahzâb 33/59), erkek ve kadınların gözlerini haramdan sakındırmaları, iffetlerini korumaları, kadınların ziynet yerlerini göstermemeleri, başörtülerini yakalarının üzerine kavuşturmaları ve bağlamaları (en-Nûr 24/30-31) istenmiştir. Gerek bu ve benzeri âyetlerin ifade tarz ve üslûbu, gerekse Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar, kadınların örtünmesinin, tavsiye kabilinden veya örf-âdete ve sosyokültürel şartlara bağlı ahlâkî çerçevede bir hüküm olmaktan öte dinî ve bağlayıcı bir emir olduğunu göstermektedir. Çağımıza kadar bütün İslâm bilginlerinin anlayışı ve asırlar boyu İslâm ümmetinin tatbikatı da bu yönde olmuştur. İslâm'ın örtünme, iffetini koruma, gözlerini haramdan sakındırma gibi emirleri sadece kadınlara yönelik olmayıp, hem kadınlara hem de erkeklere aynı üslûp ve kesinlikte ayrı ayrı yöneltilir, topluma da bu konuda gerekli tedbirleri alma görevi verilmiştir. Ancak örtünme konusunda kadınlara daha ağır bir sorumluluk yüklendiği ortadadır. Fakat bunu İslâm'ın kadına daha az değer verdiği, kadını sosyal hayatta geri plana ittiği şeklinde yorumlamak doğru olmaz. Aksine bu kabil hükümleri İslâm'ın kadını koruma, yüceltme ve ona toplumda saygın bir yer kazandırma çabasının bir parçası olarak değerlendirmek gerekir. Zaten utanma ve örtünme, canlılar içinde sadece insana has bir özelliktir. İslâm'ın aslî kaynaklarında erkek ve kadının örtünmesi ilke olarak konmuş, İslâm bilginlerinin de ortak görüşleri kadınların el, yüz ve ayakları hariç örtünmeleri, erkeklerin de diz kapağı ile göbekleri arasını örtmeleri gerektiği üzerinde ağırlık kazanmıştır. Ancak örtünmenin renk, üslûp ve şeklinin toplumların gelenek, zevk ve imkânlarıyla bağlantılı olacağı, bu sebeple de bölge ve devirlere göre farklılık gösterebileceği açıktır. Bu itibarla, asıl amacın kadın ve erkeğin iffetli ve meşrû bir hayat yaşamaları, aşırılıklardan, tâciz ve tahriklerden korunmaları olup, örtünme de bu amacı gerçekleştirmede önemli bir araç sayılmıştır.

İslâm, erkeğin ve kadının karşı cinse olan ihtiyaç ve temayülünü tabii bir vâkıa olarak karşılamakla birlikte (Âl-i İmrân 3/14; er-Rûm 30/21), bunun

meşrû bir zeminde, düzen ve ölçü içinde gerçekleşmesini gaye edinmiş, hem bireylerin hem de toplumun ortak yararlarını koruyan bir dizi tedbir ve düzenleme getirmiştir. Bunun için de Kur'an ve hadislerde kadın, cinsel tatmin ve zevk aracı olarak değil anne, eş, evlât gibi belli bir insanî değer olarak takdim edilir. İslâm, kadının güzelliğinin ve vücudunun zevk ve eğlenceye, ticarete, cinsel tahrik ve pazarlamaya konu edilmesine de şiddetle karşı çıkmıştır. Kadınların örtünmesiyle ilgili dinî emirlerin yanı sıra, bir kadına kocası dışındaki erkeklerin şehvetle bakmasının haram kılınışı da (en-Nûr 24/30-31) bu anlamı taşır. Hatta kadının sesinin fitneye yol açacağı, bunun için de yabancı erkekler tarafından duyulmasının doğru olmadığı şeklinde klasik literatürde yer alan görüşler de bu amaca yöneliktir. Burada söz konusu edilen kısıtlama ile erkek ve kadınların bir arada yaşaması, birbirlerini görmeleri ve seslerini duymaları değil, kadın-erkek ilişkilerinde fitne, tahrik ve ölçüsüzlük önlenmek istenmektedir. Yoksa Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin genç ve yaşlı hanımlarla konuştuğuna dair pek çok örnek vardır. (Bk. Buhârî, "Nikah", 6; Müslim, "Birr", 53) Kadınların ticaret, eğitim, seyahat, sosyal ve beşerî ilişkiler gibi normal ve sıradan ihtiyaçlar için erkeklerle sesli konuşmalarının veya örtünmesi gerekli yerlerini örtmeleri şartıyla birbirlerini görmelerinin câiz olduğu açıktır. Ancak kadın ve erkeğin sosyal hayattaki yakınlık ve ilişkisi gayri meşrû beraberlikler, kötü arzu ve planlar için bir başlangıç teşkil edecek bir boyut kazandığı zaman bu davranış kendi özü itibariyle değil, yol açacağı kötülükler sebebiyle yasaklanmış olmaktadır. Şu var ki, "fitne" kavramının devir ve muhitlere göre farklı tanım ve kapsamının olabileceği düşünülürse, kadının sesi, kadının erkeklerle konuşması ve sosyal hayata katılımı konusunda da zaman ve zemine göre farklı ölçü ve yaklaşımların benimsenebileceği söylenebilir.

Gerek hadislerde (bk. Buhârî, "Nikâh", 111; Müslim, "Hac", 413-424) gerekse fıkıh literatüründe yer alan, kadının ancak yanında kocası veya mahremi olan bir erkeğin bulunması halinde yolculuk edebileceği şeklindeki ifadeler de, yine kadını korumaya yönelik bir tedbir olarak görülmelidir. Burada yolculuktan maksat, namazları kısaltmayı veya ramazan orucunu ertelemeyi câiz kılacak ölçüdeki ve o dönemin şartlarında yaya olarak veya deve yürüyüşüyle üç gün sürecek bir yolculuktur. Kadının tek başına ya da mahremi olmayan bir erkekle yolculuk etmesinin, özellikle yolculuğun hayvan sırtında veya yaya olarak, çöl, dere-tepe aşarak yapıldığı bölge ve devirlerde hem kadın hem de erkek açısından birtakım sakıncalar taşıdığı, en azından üçüncü şahısların kötü zan ve dedikodularına yol açabileceği, bunun da kadının iffet duygusunu rencide edebilecek uygunsuz bir durum

olduğu açıktır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında kadının uzak yerlere ancak kocası ile veya kendisiyle evlenmesi câiz olmayan oğlu, kardeşi, kayınpederi gibi mahremi bir erkekle seyahat etmesinin gereği üzerinde durulmuştur. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde kendisine bu şekilde refakat edecek bir mahremi bulunmayan kadına haccın vâcip olmadığı hükmü benimsenirken de bu noktadan hareket edilmiştir. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde ise, kadının kendisi gibi birkaç kadınla birlikte bir grup oluşturarak hacca gidebileceği görüşü ağırlık kazanmıştır. Şu halde, kadının yakını olmadan tek başına veya yabancı erkeklerle birlikte seyahat edemeyeceği şeklindeki görüşleri bu zeminde değerlendirmek, kadının kişilik, onur ve iffeti için benzeri tehlike veya sakıncaları bulunduğu şehir içi veya şehir dışı yolculukları aynı grupta ele alarak öncelikle mevcut ve muhtemel sakıncaları gidermek, bu mümkün olmazsa geçici ve özel bir tedbir olarak refakatçi erkek çözümünü benimsemek gerekir. Nitekim Hz. Peygamber de bir kadının Yemen'den Şam'a kadar tek başına güven içinde seyahat edebilmesini müslüman toplumlar için ideal bir hedef olarak gösterir. (Buhârî, "Menakıb", 25) Bu itibarla kadının yolculuğu konusunda seyahat özgürlüğünü kısıtlamak değil kadınların ve her bireyin güven ve huzur içinde yolculuk edebilmesini sağlamaktır. Bunun için de yolcuların emniyet ve güven içinde bulunduğu, açıklık ve belirli bir düzen içinde yapılan otobüs, tren, uçak yolculukları veya özel araçlarda yolculuk konusunda günümüzde daha hoşgörülü düşünmek mümkün görünmektedir.

İslâm'da kadının konumu ve hakları konusundaki tartışmaların önemli bir kısmı da, kadının sosyal hayata katılımı, çalışması ve kamu görevi üstlenmesi noktalarında odaklaşır. Özetle ifade etmek gerekirse, kadının ev içinde ve dışında çalışması, ailenin ihtiyaçlarını sağlamada kocasına yardımcı olması kural olarak câizdir ve kadının böyle bir hakkı vardır. Bu konuda bir sınırlama ve yönlendirme varsa, o da kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan farklı özellikleri ve kabiliyetlerine bağlı önceliklerle ilgilidir. Kadının öncelikli olarak işi ve görevi, ev idaresi, çocuk bakım ve eğitimidir. Erkeğin öncelikli işi ise ailenin geçim yükünü omuzlamaktır. Şartlar değiştiğinde, ihtiyaç bulunduğunda kadın ve erkeğin birbirine yardımcı olması hatta rollerin değişmesi mümkündür. Önemli olan hayatın huzur ve düzen içinde geçmesi, ihtiyaçların karşılanmasında bireylerin imkân ve kabiliyetlerine uygun sorumlulukları dengeli şekilde üstlenmeleridir. Hz. Peygamber'in, evin iç işlerini kızı Hz. Fâtıma'ya, dış işlerini ise damadı Hz. Ali'ye yüklemiş olması, müslümanlar için bir aile modeli oluşturma amacına yönelik bağlayıcı bir kural değil, ihtiyaç, örf ve âdete dayalı tavsiye niteliğinde

bir çözüm görünümündedir. Kadının çalışmasının ve kamu görevi üstlenmesinin sınırlandırılmasına ilişkin olarak İslâmî eserlerde yer alan görüş ve hükümler, nasların açık ifadelerinden değil hukukçuların içinde bulunduğu sosyokültürel ve ekonomik şartlardan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber devrinden itibaren kadınlar çeşitli özel ve kamu işlerinde çalışmışlar, önemli görevler üstlenmişlerdir. Kadının öğretmenlik, memurluk, doktorluk ve hemşirelik gibi görevleri üstlenmesinin câiz olduğunda ciddi bir ihtilâf mevcut değilken, hâkimlik ve üst düzey yöneticilik yapmasının cevazı konusunda hayli farklı görüşlerin bulunması da bu yönde bir gelenek veya telakkinin bulunmayışıyla yakından ilgilidir. İslâm hukukçularının çoğunluğu kadından hâkim olmayacağı görüşünde ise de bu görüşün açık bir naklî delili yoktur. Hanefîler ve İbn Hazm, kadınların şahitlik yapabildiği dava türlerinde hâkimlik de yapabileceği görüşündedir. Taberî ve Hasan-ı Basrî gibi İslâm bilginleri ise kadından hâkim olmasına hiçbir dinî engelin bulunmadığını ileri sürerler. Öyle anlaşılıyor ki klasik dönem İslâm hukukçuları, kendi devirlerindeki bilgi, kültür ve tecrübe birikimlerinden hareketle, kadınların adaleti gerçekleştirme, yargılama ve hükmü uygulama konusunda erkekler ölçüsünde dirayetli olamayacağı, bunun için de hâkim olmalarının doğru olmadığı görüşüne sahip olmuşlar, haliyle bu görüşler hukuk doktrininde de ağırlık kazanmıştır. Kadınların kaymakam, vali, devlet başkanı gibi üst düzey kamu yöneticisi olamayacağı yönünde klasik fıkıh literatüründe yer alan görüşlere de benzeri bir açıklama getirilebilir. Hâkimlik ve yöneticilik, toplumda önemli bir kamu görevi olduğundan İslâm'ın cins, yaş veya renklere göre bir ayırım yapmayacağı, aksine hâkimlerin ve yöneticilerin bu görevi hakkıyla yürütebilecek niteliklere sahip olması üzerinde duracağı açıktır. Hz. Peygamber devrinde kadınlar, henüz haklarındaki olumsuz yargılar tamamen silinmemiş olduğu halde ictihad etmiş, hüküm ve fetva vermiş, bir nevi hâkimlik ve yöneticilik yapmış, savaşlara katılmış, yönetimin kararlarını etkileyecek ölçüde siyasî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Ancak kadınların da sahip oldukları hak ve yetkilerin uygulamaya geçirilmesi ve kadınların sosyal hayatta aktif rol üstlenmeleri tamamen sosyoekonomik ve kültürel şart ve ihtiyaçlarla ilgilidir. İslâm bu konuda temel hak ve ilkeleri belirtmekle yetinmiş, geri kalan kısmı müslüman toplumların kendi gelişim seyrine terketmiştir. Bu itibarla kadınların kamu görevi üstlenmesi ve sosyal hayata iştirakleri konusunda daha sonraki dönemin kaynaklarında yer alan yönlendirme ve kısıtlamalar, genelde İslâm bilginlerinin kendi bilgi, tecrübe ve kültür birikimlerinden, toplumda yaygın telakkilerden, bu yönde ciddi bir ihtiyacın bulunmayışından, biraz da devrin olumsuz şartlarından kadınları uzak tutma gayretlerinden kaynaklanmaktadır.

Gerek İslâm dininin aslî kaynaklarında yer alan hükümler gerekse asırlar boyu çeşitli bölge ve toplumlarda süregelen uygulama sonucu oluşan İslâm hukuk kültürü, kadının hakları ile sorumlulukları, aile ve toplum içindeki rolü, konumu ve kendisinden beklenen ödevler arasında uyum ve dengeyi gözetmeye özel bir önem vermiştir. Öte yandan hak ve sorumlulukların dağılımı, cinslerin imkân ve kabiliyetleriyle de yakından ilgilidir. Meselâ ataerkil bir aile hayatının egemen olup kadının sosyal hayatta erkeğe bağımlı olarak rol üstlendiği dönemlerde kadınların irtidad, yol kesme, anarşi ve isyan gibi suçları aslî fâil olarak işlemeyeceği düşünülmüş, onlara daha hafif cezalar öngörülmüş, savaşlarda da kadın ve çocuklar ayrı bir statüde mütalaa edilmiştir. Kadının şefkati ve eğitme yeteneği sebebiyle çocuğun bakım ve yetiştirilmesinde anneye ve diğer kadın akrabaya erkeklere göre öncelik verilmiştir.

Kadının başlıcalarına yukarıda işaret edilen hakları yanında sorumlulukları da vardır. Kadınların hakları ile sorumlulukları birlikte ele alındığında, İslâm'ın adalet, hakkaniyet ve denge ilkesinin bu alanda da geçerli olduğu görülür. Kadınların dinî öğretideki konumları da ancak böyle bir hak-sorumluluk, yetki-görev dağılımı içinde belirginleşir. Aile yapısının korunması, ailede düzenin, huzur ve mutluluğun sağlanması gibi maksatlarla kendisine yönetim ve aile reisliği hakkı tanınmış olan kocaya saygılı olmak kadının başta gelen görevlerindendir ve bu husus âyetlerde ve hadislerde önemle vurgulanmıştır. Bütün toplumlarda pederşahî bir aile düzeninin hâkim olduğu bir dönemde kadının görevlerine ağırlıkla yer vermenin gereksiz olduğu düşünülebilir. Ancak, özellikle çağdaş Batı toplumlarında ciddi bir aile problemi halini alan sözde "kadın özgürlüğü" adı altındaki gelişmeler dikkate alınırsa, İslâm'ın kadının görev ve sorumluluklarıyla ilgili olarak koyduğu hükümlerin ne kadar önemli olduğu daha iyi kavranır.

Aydınlanma döneminden bu yana toplumsal hayatta kadın özgürlüğünü konu alan pek çok akım ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan en kalıcı olanı şüphesiz, kadının eğitimini, sosyal ve siyasi haklarını savunan ve günümüzde de etkin bir şekilde varlığını hissettiren feminizm hareketidir. Kadını sözde, erkeğin eksik ve aşağı ötekisi olarak tanımlayan bir düşünce geleneğine meydan okuyan feminizm, Fransız devrimini takip eden bir süreçte, kadınlara karşı adaletsiz davranıldığına ilişkin inancın arttığı düşüncesi ile organize olarak, özgürlük ve bağımsızlıkların genişletilip kadınlara da tanınması, bu çerçevede kadınlara oy kullanma gibi bir anlamda erkeklerin tekelinde olan siyasi hakların verilmesi, kadınların da eğitim ve çalışma imkânlarına sahip olması için yürütülen kam-

panyalarla her zaman gündemdeki yerini korumuş ve genel olarak kadın haklarının genişletilmesinin tüm toplumsal ilerlemenin genel prensibi olduğunu öne sürmüştür. Feminist hareket içinde kadın ve erkeğin eşitliğini savunan gruplar olduğu gibi, kadının biyolojik ve duygusal olarak erkeğe üstün ve erkeğin "tamamlanmamış kadın" olduğunu savunan radikal gruplar da yer almaktadır.

Feminizmin, kadın haklarını ve kadın erkek eşitliğini savunması gibi olumlu neticelerinin yanı sıra, genel olarak, kayıtsız şartsız özgürlük düşüncesiyle, aile ve sosyal hayat için vazgeçilmez olan birçok kural ve değeri hiçe sayan veya aşındıran görüşleri bakımından bazı olumsuzlukları içerdiği de dile getirilmektedir. Feminizmin bu tür aşırı yorumu, esasen sosyal hayatın hiçbir alanında, kadın olsun erkek olsun, hiçbir insan için geçerli olmayan "Kendi hayatımı canımın istediği şekilde yaşamak hakkımdır!" anlayışını, adeta bütün değerlerin üstüne çıkarmakta, sonuçta da, dinimizde kutsallık kazanmış olan aile yuvasının iğreti bir hal almasına, kadın ve erkeğin, aile sorumluluklarını çekilmez bir yük ve bir tür esirlik gibi algılamalarına yol açmaktadır. Batıda ve batılılaşma gayreti içinde olan ülkelerde bu hareketin belki de en önemli olumsuz sonucu, aile bağlarının zayıflamasına, ailenin eşlerin karşılıklı bağlılık ve fedakarlığıyla yürütülen kutsal bir kurum olmaktan çıkıp her iki taraf için de bencilliğin ve çıkar ilişkisinin egemen olduğu bir birlikteliğe dönüşmesine zemin hazırlıyor olmasıdır.

Aslında toplumda gerçekleşmesi beklenen ortak hedef, gerek kadına gerekse erkeğe yönelik her türlü ayrımcılığı ortadan kaldıran, insanı "insan" olarak gören, her şart ve ortamda onu eşit ve saygın kabul eden bir anlayışın yaygınlaşması olmalıdır.

On dört yüzyılı aşkın İslâm tarihi boyunca müslüman toplumlarda, Batı'da ortaya çıktığı şekliyle bir kadın sorunu, buna bağlı olarak da kadının ezilmişliği ve kurtarılması, kadın hakları gibi sosyal hareketler olmamıştır. Bu olumlu durumu, uygulanan İslâm hukukunda kadının ve erkeğin hak ve sorumluluklarının dengeli ve ayrıntılı bir biçimde belirlenmiş olmasından çok, İslâm toplumlarında hukukî kural ve yaptırımların da temelde dinî ve ahlâkî bir zemine dayanmış olmasıyla, İslâm'ın bireye kazandırdığı dünya görüşünün, hak ve sorumluluk anlayışının onun bütün insan ilişkilerini etkilemekte oluşuyla açıklamak daha isabetli olur.

Çağımızda İslâm'da kadın ve kadın hakları konusunda müslüman ve gayri müslim yazarlar tarafından bir hayli eser kaleme alınmış olup bu mevzuda zengin bir literatür ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu gelişmelerin temelinde günümüz müslüman toplumlarında kadın hakları ve anlayışı konusunda

ciddi bir krizin yaşanmakta oluşundan çok, Batılı yazarların kendi toplumsal gerçek ve değerlerini, aile hayatıyla ve kadınla ilgili telakkilerini ölçü alarak İslâm dünyasına yönelttikleri tenkitler, Batılılaşma taraftarlarının aynı çizgideki önerileri, müslüman yazarların da bunlara cevap verme ve konuyla ilgili özeleştiri yapma gayretleri yatmaktadır. Bu konuda samimi olarak ortaya konacak fikrî mesailerin ve özeleştirilerin çok yararlı olacağını inkâr etmeksizin belirtmek gerekir ki, bütün grup ve kesimler gibi kadınların da sevgi, saygı ve mutluluktan daha çok pay alabilmeleri, müslüman toplumların, İslâm'ın getirdiği hayat anlayışını, insana verdiği değeri, yüklediği ağır sorumluluğu ve insan ilişkilerinde hâkim kılmaya çalıştığı ölçüleri daha iyi kavramalarına bağlıdır.

Oluşmasında âdet ve geleneklerin de etkisinin bulunduğu kişisel görüşlerin din telakki edilmesi çok büyük sıkıntılar doğurmaktadır. Her konuda zayıf veya kuvvetli olsun, herhangi bir hadisin, zaman ve çevre faktörünü dikkate almadan bir hükme esas ve dayanak yapılması son derece sakıncalıdır. Kendince İslâm'ı müdafaa etmeye çalışan veya onun adına konuşan kimselerin, eski dönemlerin kendi şartlarının iz ve etkilerini taşıyan fıkhî görüşleri, tek İslâmî çözüm olarak takdim etmeleri, hem sorunların çözümüne bir katkı sağlamamakta hem de yaşanan olumsuzlukların İslâm'a mal edilmesi gibi olumsuz bir sonuca yol açmaktadır. Genel ilkeler ve bunların belli gelenekleri ve alışkanlıkları olan toplumlarda hayata geçirilme biçimi var. Dikkat edilecek hususlardan biri bu ikisini özdeşleştirmemek, ikincisi ise, bir dönemdeki hayata geçirilme biçiminin, o dönemdeki genel şartlara göre insan hakları açısından durumunun ne olduğunu tesbit etmektir.

C) Kölelik

Kölelik bilindiği kadarıyla eski Mısır, Bâbil, Mezopotamya, eski Yunanistan ve Roma medeniyetlerinden itibaren binlerce yıllık geçmişi olan eski inanç, felsefe ve uygarlıklarda kökleşmiş bir kurumdur. İslâm'ın gelir gelmez yüzlerce yıllık geçmişi olan ve hemen bütün toplum ve geleneklerde kökleşmiş olan köleliği kaldırması neredeyse imkânsızdı. Köleliğin hemen kaldırılmasını pratikte imkânsız ya da faydasız kılan başlıca sebepler şunlardı: a) Kölelik, savaş esirlerinin toplu öldürülmelerini önlemesi bakımından yararlıydı. b) Esirlerden köle olarak yararlanma beklentisi savaşlarda gereksiz kan dökülmesini önlüyordu. c) Savaş sonunda karşı taraf müslüman esirleri köleleştirdiğinden, İslâmiyet'in köleliği tek yanlı olarak kaldırması

düşünülemezdi. d) Bu kurumun hemen kaldırılması köleler için de çok ciddi ekonomik ve sosyal buhranlar doğurması muhtemeldi.

Bütün bunlara rağmen İslâm dini kölelerin durumlarını iyileştirme yönünde çok önemli yenilikler getirdi. Öncelikle İslâm'ın getirdiği eşitlik ilkesine göre, hür-köle ayırımı yapılmaksızın bütün insanlar bir erkek ile bir kadından yaratılmıştır (el-Hucurât 49/13). *"İnsanların hepsi Âdem'den gelme olup Âdem'i de Allah topraktan yaratmıştır"* (Tirmizî, "Menâkıb", 73; Ebû Dâvûd, "Edeb", 111). Kadın olsun erkek olsun mümin bir köle, yine kadın olsun erkek olsun Allah'a ortak koşan hür bir kimseden daha değerlidir (el-Bakara 2/231). Hür-köle farkı gözetilmeksizin *"Müslümanlar kardeştir"* (el-Hucurât 49/10). Hadislerde bu kardeşlik ilkesine daha da açıklık getirilmiştir: *"Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir. Onlara yediğinizden yedirin, giydiğinizden giydirin. Ağır bir iş yüklemeyin; yüklerseniz onlara siz de yardım edin"* (Buhârî, "Îmân", 22; Müslim, "Eymân", 40); *"Kölelerinize, kölem, câriyem demeyin; oğlum, kızım deyin"* (Buhârî, "Itk", 17; Müslim, "Elfâz", 3). Hanefîler'e göre bir köleyi bilerek haksız yere öldüren kimse ölümle cezalandırılır. Mâlikîler'e göre de efendisi tarafından dövülerek sakatlanan köle hâkim kararıyla özgür bırakılır. Nitekim bir hadiste, *"Kim kölesini döverse onun cezası kölesini âzat etmekle yerine getirilir"* (*Müsned*, II, 25, 61) buyurulmuştur.

Hz. Peygamber savaş durumu dışında, hür bir insanı yakalayarak köleleştirmeyi yasaklamıştır. İslâm dini, savaş veya doğum yoluyla süren köleliğin hafifletilmesini ve zamanla ortadan kaldırılmasını sağlamaya yönelik olarak da tedbirler almıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de (bk. el-Bakara 2/177; el-Beled 90/13) ve hadislerde (meselâ bk. Buhârî, "Itk", 1; "Keffârât", 6; Müslim, "Itk", 5, 6; Ebû Dâvûd, "Itk", 14; İbn Mâce, "Itk", 4; Tirmizî, "Nüzûr", 20; Dârimî, "Nikâh", 46) gönüllü olarak köle âzat etme en değerli ibadetlerden sayılmıştır. Bazı suçların ve hatalı davranışların günahlarından temizlenmek için köle âzat edilmesi şart koşulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'e göre bir köle özgürlüğünü kazanmak amacıyla kendi bedelini ödeyerek anlaşma yapmak (mükâtebe) isterse, efendisi bu teklifi kabul etmeli ve ödeyeceği bedeli kazanması için ona süre tanımalıdır (bk. en-Nûr 24/33). Bir kısım İslâm hukukçularına, özellikle Zâhirîler'e göre, bu âyetteki emir ifadesi vücûb anlamında olup, müslüman bir kölenin mükâtebe sözleşmesi yapmak istemesi halinde efendisi bunu kabul etmek zorundadır. Öte yandan, köleye verilen özgürlük vaadinden dönülemez. Efendisinden çocuk doğuran câriye (ümmü'l-veled) onun ölümünden sonra kendiliğinden özgür olur. Efendi kölesini hayatta iken âzat edebileceği gibi ölümünden sonraya bağlı olarak da âzat edebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, kölelerin özgürlüğünü sağlamak üzere devletin bütçeden bir pay ayırması öngörülmüştür (et-Tevbe 9/60). Savaş esirlerine -kamu yararını göz önünde bulundurarak- özgürlük verme hususunda devlet başkanına takdir yetkisi tanınmıştır.

Kölenin toplum içindeki sosyal ve geleneksel statüsü haliyle, İslâm hukuk doktrinine de yansımış, bu kölenin hukukî statüsünün ayrıntılı, çoğu defa da hür insanlara göre farklı bir şekilde ele alınması sonucunu doğurmuştur. Genelde hukuk hayatıyla, hukukî hak, yetki ve sorumluluklarla ilgili olarak kendini gösteren bu farklılığın sebebi, hukukun toplumsal şart ve vâkıalarla olan yakın ilgisidir. Dinî ve ahlâkî mükellefiyetler açısından köle, kural olarak hür kimse gibidir. Buna karşılık köle borçlar, eşya, ticaret, aile, ceza hukuku gibi alanlarda hür insanlara göre farklı hükümlere tâbi olmakla birlikte, haklarının kısıtlandığı oranda mükellefiyetleri de azaltılarak hak ve borçları arasında mâkul bir denge kurulmuştur. Meselâ, köleye mülk edinme hakkı tanınmamasına uygun olarak, malî sorumluluk da yüklenmemiş, buna karşılık, efendisi ile hürriyet sözleşmesi yapan mükâteb köle veya efendisi tarafından yetkili kılınan (me'zûn) köle ise belli derecede ehliyete sahip olduğu için aynı oranda malî ve hukukî sorumluluğa tâbi tutulmuştur. Kölenin bazı cezaî sorumluluklarının da hür kimseye göre daha az oluşu bu anlayışın sonucudur. Aile hukuku alanında, şahsa sıkı sıkıya bağlı haklarda köle ile hür ayırımı gözetilmezken, malî yönü de bulunan konularda köle ve câriye için hak ve yükümlülüklerde bazı kısıtlamalar ve farklılıklar söz konusu olmuştur.

Köleliğin devam ettiği dönemlerde müslümanlar, Kur'an ve Sünnet'teki öğretiye uygun olarak, çoğunlukla köle ve câriyelerine birer aile üyesi olarak bakmışlar, ayrıca köle satın alıp âzat ederek Allah rızâsını kazanmayı ahlâkî bir şuur olarak sürekli canlı tutmuşlardır. İslâm tarihinin hiçbir döneminde kölelik önemli bir kazanç ve üretim aracı olarak görülmemiştir. Buna karşılık Batı'da köle ticareti yapmak ve köleleri bir üretim aracı olarak kullanmak temel bir zihniyet ve uygulama olarak sürmüştür. Özellikle Amerika'nın keşfinden sonra köle ticareti ve bu ticaretin kaynağı olarak görülen Afrika kıtasındaki köle avcılığı, asırlar boyunca en vahşi ve dehşet verici yöntemlerle sürdürülmüş; gerek avlama gerekse gemilerle taşıma sırasında milyonlarca zenci telef olmuş, sağ olarak pazarlara sürülenler ise ölenlerden daha şanslı olmayıp akla gelmedik acılar yaşamışlardır. Batı'da köleliğin fiilen ortadan kalkması, bazı insanî yaklaşımlar yanında, daha çok sanayiin gelişmesi ve insan gücünün artık hem pahalı hem de verimsiz hale gelmesiyle

mümkün olmuştur. İslâm köleliği tamamen kaldırmayı hedeflediği, bunun için gerekli tedbirleri aldığı ve kapıyı açık bıraktığı için dünya köleliği kaldırmaya karar verdiğinde müslümanlar buna kolaylıkla katılabilmişlerdir; dinleri bu konuda onlar için bir engel değil, teşvik unsuru olmuştur.

Onyedinci Bölüm

Çalışma Hayatı

Sanayi devrimiyle ortaya çıkan geniş iş alanları ve işçi sınıfı, dünya nüfusundaki artış, tabii kaynaklardan yararlanma, ekonomik gelişim, paylaşımda ülkeler arasında baş gösteren kıyasıya mücadele gibi birçok faktör çağımızda çalışma hayatına, işçi-işveren ilişkilerine ayrı bir önem kazandırmış, bu konuda kaydedilen mesafeler veya olumsuz gelişmeler bireylerin özel hayatlarını da yakından ilgilendirir olmuştur. İslâm hukukunun klasik doktrininin oluştuğu ilk ve orta dönemlerde Doğu ve Batı toplumlarında daha çok bireysel bir borç ilişkisi şeklinde cereyan eden ve sözleşme serbestisinin tabii kuralları içinde yürüyen işçi-işveren ilişkisi, son birkaç yüzyıldaki anılan gelişmeler sonucu farklı bir mahiyet kazanmış, işçilerin güçlü işverenler ve ekonomik zorunluluklar karşısında temel haklarının korunabilmesi için devletin müdahil olmasına ihtiyaç duyulmuştur. İş akdinin borçlar hukukunun özel düzenlemesinden kurtarılarak kamu hukukunun bir parçası haline getirilmesi, bu konuda özel kanunların çıkarılması, meslekî örgütlenmelere gidilmesi bu gelişmelerin sonucudur. Böyle olunca İslâm hukukunun klasik kaynaklarında iş akdiyle, işçi ve işverenin hak ve borçlarıyla ilgili görüş ve yaklaşımlar, çağımızın çalışma hayatının şeklî ve kurumsal yapısıyla tam bir uyum göstermese bile, bu alanda asırların tecrübe birikimini, müslümanın insan ilişkilerine genel yaklaşımını yansıttığından işçi-işveren ilişkisinin temeline, insanî ve ahlâkî yönüne önemli bir açıklama getirir, bu yüzden de ayrı bir değer taşır. Neredeyse bütün insan ilişkilerinin maddî değer ölçüsüne vurulduğu, acımasız ve bencil bir çekişme ortamında

bireyin yalnızlığa ve güçlü olanın insafına terkedildiği günümüzde çalışma hayatının böyle bir bakış açısına ve katkıya daha çok ihtiyacı vardır.

Öte yandan zamanımızda iş hukuku kamusal mahiyet almış, çalışma hayatında devletin gözetim ve denetimi devreye sokulmuş olmakla birlikte toplumumuzda işçi istihdamı özellikle küçük iş yerlerinde, atölyelerde, tarım işlerinde ikili ilişki şeklinde, yani kapalı devrede yürütülmekte, iş hukukunun işçiyi koruyan hükümleri çoğu defa işçiye ulaşmamaktadır. Bu itibarla insan ilişkilerinin iyileştirilmesinde kanun gücünü ve mahkeme korkusunu yeterli saymak yerine dinin ve ahlâkın ferdin vicdanına ve özel hayatına kadar uzanan etkili denetiminden bu alanda da âzami ölçüde yararlanmak gerekir. Ülkemizde sağlıklı bir işçi-işveren ilişkisinin kurulabilmesi için İslâm fıkıh kültüründeki bilgi birikimine, dinî ve ahlâkî zemine ihtiyaç duyulması da bundandır. Zaten İslâm dininin bir amacı da dünyada insanoğluna yol göstermek ve yardımcı olmaktır. Din iyi anlaşıldığında ve yaşandığında toplumsal huzur ve barışın, kamu düzen ve istikrarının korunması, hak ihlâllerinin önlenmesi daha da kolaylaşır.

Kur'an ve Sünnet'te çalışma hayatının ayrıntılarını düzenleyen hükümlerin bulunmaması gayet tabiidir ve bu İslâm'ın evrensel bir din olarak her devirde ve toplumda geçerli olma iddiasının bir gereğidir. Bununla birlikte bu iki kaynakta, insan ilişkilerinin arka planında yer alması gereken dinî va ahlâkî sorumluluktan, üçüncü şahısları ilgilendiren davranışlarda gözetilmesi gereken temel ilkelerden söz edilmiş, İslâm hukukçuları da dönemlerinde cereyan eden olaylara bu ilkeler ışığında açıklama getirmiş, toplumlarının kültür ve tecrübe birikimini de hesaba katarak çalışma hayatıyla ilgili bazı kural, öneri ve önlemlerden söz etmişlerdir. Bu itibarla, fıkıh literatüründe çalışma hayatıyla, işçi-işveren ilişkileriyle ilgili olarak gündeme gelen tartışmaları ve çözüm önerilerini böyle bir perspektiften değerlendirmek, fakihlerin ne dediğinden ziyade ne demek istediği üzerinde durmak daha yerinde olacaktır.

Günümüzde toplumsal huzur ve barışın önemli bir ayağı sayılan iş barışının, işçi sağlığı ve güvenliğinin sağlanması, işçi ve işverenin hak ve sorumluluklarının hakkaniyet ve adalet çizgisinde denkleştirilebilmesi toplumun önündeki önemli problemlerden biri haline gelmiştir. Bu yönde yapılacak yasal düzenlemeler ve devletin aktif rolü söz konusu amacın gerçekleşmesinde fevkalâde önemli olduğu gibi müslüman toplumların tecrübe ve bilgi birikiminin tanınması da bu konuda katkı sağlayabilecek zenginliktedir. Bu sebeple önce İslâmî kültürdeki emek-sermaye dengesi, iş akdinin fıkıh kültüründeki hukukî çerçevesi ele alınacak, daha sonra da bu bilgiler ışığında güncel problemlere değinilecektir.

I. EMEK-SERMAYE DENGESİ

Üretimin emek ve sermaye şeklinde birbirini tamamlayan iki temele dayandığı açıktır. Yeryüzünün bütün imkânları insanın emrine verilmiş, insan da emek harcayarak bu hazır değeri kullanım ve yararlanmaya elverişli hale getirmiştir. Kur'an'da sıkça, Allah'ın insanoğlunun hizmetine sunduğu çeşitli nimetler, dağlar, denizler, ovalar, yer altı ve yer üstü zenginlikleri, av hayvanları hatırlatılarak insanın bunların sahibini tanıması, O'na şükretmesi ve belli bir ölçü içinde bunlardan yararlanması istenir. İslâm dini çalışmayı, yararlı iş görmeyi teşvik ettiği gibi mülkiyeti, sermaye birikimini ve artışını da meşrû kabul etmiştir. Kur'an'da, *"İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur"* (en-Necm 53/39) buyurulması, esasen âhirette herkesin dünyada yaptığının karşılığını göreceğini ifade etmekte ise de aynı kuralın dünyevî çalışmalar hakkında da geçerli olduğu sonucu çıkarılabilir. Yine Kur'an'da, *"Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimlerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerin daha hayırlıdır"* (ez-Zuhruf 43/32) buyurularak emek-sermaye ikilisi arasındaki sıkı ilişkiye, fakat bunun da ötesinde daha üst bir metafizik değerin bulunduğuna işaret edilir.

Dinî metinler ve Hz. Peygamber'in uygulaması dikkatle izlendiğinde, İslâm dininin emek karşısında sermayeye bir üstünlük ve öncelik vermediği, aksine tabiatı icabı güçlü olan ve daha da güçlenmek isteyen sermaye için bazı sınırlamalar getirip emeği ön plana çıkardığı görülür. Zekât, sadaka ve infak prensibi, kefâretler, faiz yasağı, dilenciliğin yasaklanıp çalışmanın teşvik edilmesi, bireyin ve aile fertlerinin geçimi için çalışmasının ibadet sayılması bu yönde alınmış önlemlere örnek olarak sayılabilir.

Bütün bunlardan İslâm dininin emek-sermaye ilişkisini dengeli bir çizgiye oturttuğu, bunları birbiriyle kavga eden ve daima bir çıkar çatışması içinde olan değil birbirini destekleyen ve tamamlayan iki temel faktör olarak tanıttığı anlaşılır. Ancak konu teorik düzeyde pürüzsüz gibi görünse de günlük hayata ve problemlere girildiğinde realitenin biraz farklı olduğu, sermaye sahibinin emeği, işverenin işçiyi en düşük ücretle çalıştırmaya, emek sahibinin de hak etsin veya etmesin daima en yüksek ücreti almaya gayret ettiği, bunun için de iki taraf arasındaki çekişmenin hiçbir dönemde yok olmadığı da görülür. Bu çatışma ve sömürü İslâm toplumlarında hayli belirsiz iken, kilisenin ve Hıristiyanlığın toplumsal hayattan dışlanmasını müteakip Batı toplumlarında oldukça belirgin bir hal almış, ardı arkası kesilmeyen

sosyal çalkantılara ve aşırı sosyal teorilerin gündeme gelmesine yol açmıştır. İşçi ve işveren sendikalarının kurulup toplu sözleşme hukukunun doğması bu ortamda bir denge arayışının sonuçlarıdır.

Sendikalaşma ve tarafların meslekî kuruluşlarca temsil edilerek toplu sözleşme yapılması, biraz da sanayileşmenin ve geniş işçi kitlelerinin doğmasının zorunlu kıldığı bir usuldür. Burada önemli olan bu usulün nasıl işletildiği ve ne gibi sonuçların elde edildiğidir. Emek-sermaye ilişkisinde kural olarak serbest pazarlık sistemi geçerli olmakla birlikte, İslâm'ın insan ilişkilerinde hâkim kılmaya çalıştığı hak ve adalet anlayışı bir üst değer olarak burada da devrede olmalıdır. Böyle olunca, emek ve sermayenin hak ve sorumlulukları belirlenirken taraflar arası serbest pazarlığı yegâne ölçü kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bu, zayıf tarafı güçlünün karşısında korumasız bırakmak, onun ezilmesine âdeta göz yummak demektir. Sendikalaşmaya ve toplu sözleşmeye karşı çıkmak, işçiyi işverenin gücü karşısında yalnızlığa ve sömürülmeye terketmek anlamını taşır. İşçilere kaba kuvvete dayalı kontrolsüz bir grev hakkı tanımak, sermayeyi kolektif emeğin gücü karşısında mahkûm etmek, ülkede sermayeyi yatırımdan caydırıp daha kolay para kazanmaya yönlendirmek ve neticede toplumsal çöküntüye ortam hazırlamak sayılır. Hz. Peygamber'in, zor durumda kalarak bir malı istemediği bir fiyatla almak veya satmak isteyen kimsenin bu halinden yararlanılmasını yasakladığı bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 25; *Müsned*, I, 116). Kur'an'da sıkça adaletin ve mârufun emredilip aşırılığın yasaklandığı, dengeyi bozmak, mâruf ölçüsünü aşmak isteyenlerin engellenmesinin istendiği, anlaşmazlıkların hakem usulüyle çözülmesinin önerildiği görülür.

Devletin sosyal niteliğini yitirmesi, toplumsal uyuşmazlıklarda hakem rolünden vazgeçip ideolojik saplantılar ya da çıkar ilişkisi sebebiyle emeğin veya sermayenin yanında yer alması veya meslekî teşekküllerin aslî fonksiyonlarını gölgeleyecek farklı toplumsal projelere alet edilmesi halinde grev ve lokavt haklarının kullanımı, sendikalaşma ve toplu sözleşme yanlış bir çizgide seyreder ve bu süreç toplumda iş barışının kurulması, çalışanın hakettiği karşılığı alması mücadelesinden çok, iç huzursuzluğun ve bölünmenin kaynağı haline gelir. Dinî öğretinin ve sağ duyulu kamuoyunun karşı çıktığı da bu sapmadır. Böyle olunca toplumda emek-sermaye dengesinin kurulabilmesi ve bu dengenin ülkenin gelişmesine hizmet edebilmesi için yasal düzenlemelerin objektif ve âdil olması ne kadar önemliyse toplumda dinî duyarlılığın korunması, hak ve adaletin özümsenmesi, hakkaniyetin hâkim olması da o kadar önemlidir.

II. İŞÇİ-İŞVEREN İLİŞKİSİ

Birey ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri tek başına üretemeyeceği için toplumda kendiliğinden karşılıklı mal ve hizmet değişimi ve iş bölümü gerçekleşmekte, böylece bireyler ayrı ayrı ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir. Kur'an'da insanların farklı kabiliyet, güç, temayül ve ihtiyaç içinde yaratılmasının bir hikmetine işaret edilerek bunun insanların birbirine iş gördürebilmesine imkân hazırladığı belirtilmiştir (ez-Zuhruf 43/32). İnsanlar arasındaki iş bölümünü ve işçi-işveren ilişkisini dünya hayatına ilişkin ilâhî kanun ve düzen açısından temellendiren bu açıklama, İslâm'ın insan ilişkilerine ve borç ilişkilerine genel yaklaşımını da yansıtır.

Kur'an'da işçi-işveren ilişkisi, diğer borç ilişkilerinde de olduğu gibi, hukukî bir akid ve olay olarak ayrıntılı bir biçimde ele alınmak yerine sadece akidlerde ve insan ilişkilerinde hâkim olması gereken genel ilke ve amaçlar üzerinde durulmuş, borç ilişkilerinin sağlıklı şekilde gelişeceği sağlam bir dinî ve ahlâkî zemin kurulmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in sünnetinde işçinin hakları ve işçi çalıştırma ile ilgili olarak yer alan ayrıntılı hükümler ve uygulama örnekleri, İslâm'ın genel ilkelerinin konuya tatbiki, haksızlıkların giderilip âdil ve insanca ilişkilerin kurulması ve problemlerin iyi insan, iyi müslüman formülü içinde çözümü olarak değerlendirilebilir.

A) İş Akdi

Çalışma hayatının temelinde, bir insanın mal ve ücret karşılığı başka bir insanın işini görmesini ifade eden iş akdi bulunur ve bu akid türünün insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi vardır. İslâm hukuk literatüründe eşyanın bedel karşılığı kullanımını konu alan kira akdi ile insanın ücret karşılığı çalışmasını konu alan iş akdi, ikisi de menfaatin ücretle temliki mahiyetinde olduğundan "icâre akdi" başlığı altında birlikte ele alınmış, ortak kural ve çözümler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çoğu zaman, özellikle akdin sonuçları, tarafların karşılıklı hak ve ödevleri incelenirken kira ve iş akidleri ayrı ayrı incelenmiş ve giderek iş akdi ve işçi-işveren ilişkisiyle ilgili zengin bir hukuk doktrini doğmuştur. Bu bağlamda İslâm hukukunun klasik doktrinine göre iş akdi, "işçinin ücret karşılığı belli bir işi görmesi üzerine kurulan bir akid" olarak tanımlanabilir. Akidde sadece iş ve ücret unsuruna yer verilip akid işçinin çalışması üzerine kurulduğundan, gerek işçinin belli bir süre zarfındaki ücret karşılığı çalışması, gerekse süre kaydı olmaksızın şahsın ücret karşılığı belli bir işi görmesi iş akdinin kapsamına girmektedir. Bu sebeple klasik literatürde ücret karşılığı yapılan her çalışma, süreli veya

götürü iş için işçi, memur, serbest meslek sahibi esnaf ve sanatkâr istihdamı iş akdi kapsamında ele alınıp mümkün olduğu sürece ortak kurallara bağlanmaya çalışılır.

İş akdinin kuruluşu, İslâm borçlar hukukunda akdin kuruluşu, icap ve kabulle ilgili genel esaslara tâbidir. İş akdinin tabii unsurlarını ise taraflar olan işçi ve işverenle, akdin konusu olan ücret ve iş (emek) teşkil eder. İşçi niteliğini tesbitte ücretle iş görme ölçüsünden hareket edilir. Yapılan iş sözleşmesi işçinin belli bir süre zarfında işveren için çalışmasını konu alıyorsa, yani işçinin belli bir zaman biriminde hâsıl edeceği emeğini işverenin emrine tahsis etmesi gerekiyorsa, bu işçi **ecîr-i hâs** olarak adlandırılır. Günümüzdeki devlet memurları, sanayi ve tarım kesimi işçileri ile günlük işçiler "ecîr-i hâs" kapsamındadır. Buna karşılık sözleşme işçinin belli bir işi görmesini konu aldıysa, o takdirde bu işçi **ecîr-i müşterek** olarak adlandırılır. Ücret karşılığı bir işi takip eden vekil, ücret karşılığı bir hizmeti ifa eden dişçi, doktor, terzi, tamirci gibi esnaf ve sanatkârlar "ecîr-i müşterek" grubunda yer alır. İşveren ise ücretle işçi çalıştıran kimsedir.

Ücret ve emek, iş akdinin üzerinde ayrıntı ile durulması gereken iki önemli unsurudur. İslâm hukukunda, insanların iktisadî kıymet atfettiği her şeyin iş akdinde ücret olabileceği benimsenir. Ücretin hukuken muteber bir mal olması, belirlenmiş ve bilinir olması şartları akdin sıhhat şartları olup, esasen bunlar tarafların ve özellikle işçinin haklarını korumayı hedef alır. Bu sebeple de bu iki şart üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Bir hadiste de Hz. Peygamber, *"Kim bir işçi çalıştıracaksa ona ücretini bildirsin, ücretini belirlesin"* (Beyhakī, *Sünen*, IV, 120) buyurmuştur. Ücretin, üretim veya kârdan belli bir pay şeklinde belirlenmesi ya da gerçekleşmesi, kesin olmayan bir işe bağlanması da özellikle işçinin mağduriyetine sebep olacağı düşünülerek hoş karşılanmamış, ancak üretim ve kârın ana hatlarıyla bilinebileceği ve tarafları beklenmedik zararla karşı karşıya bırakmayacağı durumlarda bu câiz görülmüştür.

Akidlerin kuruluşunda ve geçerliliğinde en önemli husus, tarafların ne üzerinde anlaştıklarını bilmeleri, bilerek ve farkında olarak borç altına girmeleri olduğundan, iş akdinin konusu (ma'küdün aleyh) olan emek ve çalışmanın tür, nitelik ve süresinin önceden bilinmesi ve belirlenmesi büyük önem taşır. İşçinin akid gereği sarfedeceği emek ve gayreti belirlemenin en başta gelen metodu, zaman ölçüsünün esas alınmasıdır. Zaman birimi, işçiden elde edilecek yararın belirli ve bilinebilir olmasını sağlayacağından tarafların anlaşmasını da kolaylaştırır. Bu sebeple çalışma süresinin önceden belirlenmesi iş akdinin önemli bir sıhhat şartı, bu süre zarfında çalışma da işçinin temel borcu görünümündedir.

İşçinin emeğini belirlemenin ikinci yolu ise, yapılacak işin önceden belirlenmesidir. İslâm hukukçuları iş akdinde, akid konusu işin ifasının işçinin gücü ve kabiliyeti dahilinde olmasını da şart koşarlar. Bunun için de doktorla hastayı iyileştirmesi, vekil ile işi olumlu şekilde sonuçlandırması, öğretmenle bir ilim ve sanatı öğretmesi şartıyla akidleşme câiz görülmemiştir. Bu şartın ileri sürülmesinde güdülen asıl gaye, iş akdinin ifası ve elde edilmesi kesin olmayan iş ve menfaatler üzerine kurulmasını önlemek, dolayısıyla tarafların haklarını korumaktır. Çünkü akid konusu iş, işçinin gücünü aşıyorsa bu akidden iki taraf da zarar görebilir. Böyle olunca zararın meydana gelmesini beklemek ve onu gidermek yerine zarara yol açabilecek durumları önceden önlemek daha isabetli bir yaklaşımdır.

İşçinin çalışmasıyla ilgili olarak öne sürülen bir başka önemli şart ise, yapılacak işin ifasının dinen haram ve hukuken yasak olmamasıdır. Hukuken yasak veya dinen günah ve haram olan bir işin işlenmesini konu alan iş akidleri câiz görülmez. Meselâ zina, kumar, cinayet, yaralama, gasp ve hırsızlık gibi dinen günah sayılan işlerin işlenmesini konu alan bir sözleşme ve bundan elde edilen ücret câiz değildir. Hatta mâsiyetin öğrenimini veya mâsiyetin işlenmesine yol açan fiilleri konu alan iş akidleri de bu grupta mütalaa edilir. Ancak hukuk ekollerinin iş akdinin konusu olan fiille mâsiyet arasındaki sebep-sonuç ilişkisini tesbitte ölçüleri farklı olduğundan hangi fiilin mâsiyete yol açan fiil sayılacağı hususunda farklı görüşleri vardır. Meselâ Hanefî hukukçular, arada kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadıkça her bir işi ayrı olarak değerlendirir, yasağı sadece haram fiilin işlenmesini konu alan iş akidleri çerçevesinde tutmaya gayret ederler. Fakihlerin çoğunluğu ise, yapılan iş dolaylı da olsa haram bir fiili içeriyorsa müslümanın bu tür işlerden uzak durması gerektiği görüşündedir. Bunun için de, müslümanın şarap imalâtında veya faizle iştigal eden bir iş yerinde çalışması, gayri müslimin yanında çalışması, kilise inşaatında çalışması, gayri müslimin bağında bekçilik etmesi veya ücretle şarabını taşıması gibi münferit meseleler bu sebep-sonuç ilişkisi açısından tartışıldığında farklı yaklaşımlar ortaya çıkması kaçınılmaz olur.

B) İşverenin Hak ve Sorumlulukları

Gerekli şartlara uyularak yapılan iş akdi, iki taraf için de bağlayıcı bir karakter arzeder ve birtakım hak ve sorumluluklar doğurur. Bir taraf için hak olan husus diğer taraf açısından bir görev konumundadır.

İşverenin temel borcu, işçinin ücretini akidde kararlaştırıldığı şekilde ödemesi, temel hakkı da işin gerektiği şekilde ifa edilmesidir. İşçiye, ücretini

alıncaya kadar işverene ait malı elinde tutabilmesi (hapis) hakkının tanınması da işçinin ücret alacağını korumaya yöneliktir. Süreli işçilerde işçi bu süre zarfında çalışmakla veya buna hazır olmakla, götürü işlerde ise işi ifa etmekle ücrete hak kazanır. Hz. Peygamber, *"İşçiye ücretini teri kurumadan veriniz"* (İbn Mâce, "Rühûn", 4) buyurmuş, işçinin ücretini ödemeyen kimselerin kıyamet gününde Allah'ı karşılarında bulacaklarını bildirmiştir (Buhârî, "İcâre", 10).

İşçinin, iş yerinde gerekli önlemlerin alınmamış olması, işin mahiyet ve yapısı, işverenin ihmal ve kusuru sebebiyle zarara uğraması halinde işverenin bu zararı tazmin etmesi gerekir. Hatta işverenin, üçüncü şahıslara karşı işçisinin fiilinden sorumlu olduğu durumlar da vardır.

İşverenin işçiye karşı iyi davranması, işçinin temel hak ve özgürlüklerini tanıması ve ona göre davranmasına imkân vermesi de temel borçları arasındadır. Bir hadiste Hz. Peygamber işçilere de işaretle, *"Onlar sizin kardeşleriniz olup Allah onları sizin sorumluluğunuz altında kılmıştır. Böyle bir din kardeşi eli altında bulunan kimse ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin. Onlara güçlerinin yetmeyeceği işleri yüklemeyiniz. Şayet yüklerseniz onlara yardımcı olunuz"* (Buhârî, "Itk", 16) buyurarak bu konuda temel insanî ve ahlâkî bir ödeve de dikkat çekmiştir.

İşverenin bir diğer borcu da işi ehil olana vermesidir. Bu görev, işverenin kamu kurum ve kuruluşu, vakıf gibi kamu yararı ağırlıklı bir kuruluş olması hainde daha da önem kazanmaktadır. Hz. Peygamber, *"Daha ehil ve liyakatlisi varken yakınlık sebebiyle bir başkasını tercih ve istihdam eden kimse Allah'a, Resulü'ne ve bütün müslümanlara karşı hâinlik etmiş olur"* (Hakim, *Müstedrek*, IV, 192) buyurmuştur.

C) İşçinin Hak ve Görevleri

İşçinin iş akdinden doğan en önemli borcu, akid konusu işi gerektiği şekilde, işverenin isteği doğrultusunda ifa etmesi, en temel hakkı da çalışmasının karşılığı olan ücreti almasıdır.

İşçinin işini hangi durumlarda tam ve yeterli şekilde ifa etmiş olacağı hususu akidden, kanundan, örf ve âdetten kaynaklanan ayrıntılarla belirlenir. İşçi üstlendiği işi ifada gerekli özen ve titizliği göstermek, meşrû ihtiyaçları hariç iş süresince çalışmak ve ifayı tamamlamak zorundadır. Peygamber efendimiz, *"Muhakkak ki Allah Teâlâ sizden birinizin yaptığı işi sağlam yapmasından hoşnut olur"* (Süyûtî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, I, 354) buyurmuştur.

İşçinin iş saatleri içinde, işverenin bilgi ve tâlimatına aykırı biçimde başka işlerle meşgul olması, çalışmaması, bir bakıma işverenin malından hırsızlık etmesi mesabesinde görülmüştür. Fakihler, bu konuya verdikleri önemin sonucu olarak, işçinin iş saatleri içinde tabii ihtiyaçları ve farz namazların ifası için işine ara verebileceğini, fakat nâfile namazla meşgul olamayacağını belirtmişlerdir.

İşçi, uhdesine verilmiş alet, malzeme ve eşyanın bakım ve muhafazasından sorumlu olup kasıt ve kusuru halinde sebep olduğu zararı tazmin eder. Ayrıca akidde kararlaştırılan hususlara, örf ve âdetten doğan ölçülere, işverenin dinen ve hukuken geçerli emir ve şartlarına aykırı davranması da hukukî sorumluluğunu gerektirir. Bu tür davranışları ile bir zarara yol açmışsa onu da ödemesi gerekir. Özetle belirtmek gerekirse işçi, işi ifada gerekli özeni göstermemesi, kusurlu ve kasıtlı davranışı sonucu işverene verdiği zararı tazmin etmekle yükümlüdür. "İşçinin hiçbir fiilden sorumlu olmayacağı" veya "her türlü zarardan sorumlu tutulacağı" yönündeki ön şart ve anlaşmalar geçersiz sayılarak risk ve sorumluluk taraflar arasında dengeli şekilde dağıtılmak istenmiş, işçinin hangi durumlarda tazminle sorumlu olacağı hususu doktrinde ayrıntılı şekilde ele alınarak konu taraflar arası güç dengesinin insafına bırakılmak istenmemiştir.

Ücret, işçinin çalışmasının karşılığı ve en temel hakkıdır. Ücretin ödenmesi, işverenin temel görevi olduğu gibi işçinin de en başta gelen hakkıdır. Akid yapılırken ücretin belli ve bilinir olması şartları ilk planda işçinin bu temel hakkını korumayı sağlar. İşçiye tanınan hapis hakkı da, ücret alacağına karşılık bir teminat görevi görür.

İş akdinin süre üzerine kurulduğu durumlarda, işçi çalışmaya hazır olur da işverenden kaynaklanan sebeplerle işçi işe başlayamazsa, yine ücreti hak eder. İslâm hukukunda mümkün olduğu ölçüde haksız kazanç ve sebepsiz zenginleşme yolları kapatılmaya çalışıldığından, iş akdinin herhangi bir sebeple geçersiz (fâsid) olması, işin de bu arada ifa edilmiş olması halinde "ecr-i misl" ödenmesi gereği üzerinde durulmuştur. **Ecr-i misl**, tarafsız bilirkişilerin işçinin fiilen harcadığı emeğe biçtikleri değerdir (*Mecelle*, md. 414). Böylece işverenin akdin geçersizliğini ileri sürüp ücret ödemekten kaçınmasına imkân verilmemekte, işçinin de fiilen yaptığı işe karşılık alın terinin karşılığını alması sağlanmaktadır.

İşçi ücretinin enflasyona karşı korunması da hem işçinin temel bir hakkı sayılır hem de İslâm hukukunun genel ilke ve amaçlarına uygunluk gösterir. Paranın değerinde zamanla ciddi ölçüde azalma olduğunda işverenin akdin

başlangıcındaki miktarda ücret ödemekte ısrar etmesi gerek iyi niyet kuralıyla, gerekse akidde karşılıklar arasında denge bulunması esasıyla bağdaşmaz. Zaten para borcunda, paranın değer kaybetmesi halinde artık eski miktarın değil borçlanılan paranın yeni durumdaki değerinin verilmesi fikri ilk dönemlerden itibaren bir kısım İslâm hukukçularınca ifade edilmiştir. Bu konuya ileride, enflasyonun borç münasebetlerine etkisi ele alınırken tekrar temas edilecektir. Burada şu kadarı ifade edilmelidir ki, iş akdinde işveren işçinin emeğinden fiilen yararlanmış bulunduğu için, enflasyonun paraya olan olumsuz etkisini telâfi edip ücreti iyileştirmesi daha da kuvvetli bir borç görünümündedir.

İslâm hukuk doktrininde, işçinin ücret yönünden korunması, aslî ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede ücret (asgari ücret) alması gereği, düşük ücretle çalışmaya mecbur bırakılan işçilerin mağduriyetinin giderilmesi, ücretin âdil ve hakkaniyetli olması, çalışma şartları, çalışma süresi ve iş emniyeti bakımından işçinin korunması, işçinin temel hak ve hürriyetlerinin işveren tarafından güvence altında tutulması gibi hususlar üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş, içinde bulunulan durum ve şartlara göre birtakım öneriler ve düzenlemeler gündeme getirilmiştir. İslâm hukukunda bu tür akidlerin kapsam ve sonuçlarının tartışılması ile güdülen gaye, akidlerin şart ve kapsamlarını taraflar arasındaki güç dengesine terketmenin sakıncalarını önlemek, insanların birbirlerini bu yüzden zarara uğratmasına ve haksızlık etmesine engel olmak, akidde karşılıklar arası dengeyi korumaya çalışmak olarak gösterilebilir. Böyle olunca, İslâm hukuk doktrininde sadece işçiyi korumaya yönelik değil, akdin iki tarafını da korumayı hedefleyen tedbirlerin alınmak istendiğine dikkat edilmelidir. Bir başka anlatımla hukuk, güçsüz, bilgisiz, pazarlık gücü olmayan kimsenin yanında yer alarak insan ilişkilerini sağlıklı bir dengeye oturtmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden, işçi sınıfının örgütlenip güç birliği ederek, grev tehdidi ile işvereni baskı altına alması, işçilerin hak etmedikleri bir ücreti zor ve baskı sayesinde elde etmeleri, emeklerine değil de örgütlenme güçleri ve iş kollarının hayatî önem taşımasına veya siyasal yönetimlerin tercihlerine göre farklı farklı ölçüde toplumsal gelirden pay ve ücret almaları da savunulamaz. Bu gelişmeler hukukun genel ilke ve amaçlarına aykırı olduğu gibi toplumsal barışı da tehdit edebilecek bir mahiyettedir. Çünkü böyle bir düzensizlik, işverenin ödediği bu yüksek ücreti üretim ve maliyete yansıtarak diğer halk kesimine fatura etmesi, örgütlenemeyip pazarlık gücü olmayanların düşük ücretle çalışmaya mahkûm kalması, işçi-işveren ilişkilerinin ve giderek bütün insan ilişkilerinin barbarca bir yaşama mücadelesine dönüşmesi gibi sakıncalı

sonuçları kaçınılmaz kılacaktır. Buna karşılık, işçinin yukarıda değinilen meşrû haklarının korunması ve bu konuda gerekli düzenlemelerin gerçekleştirilmesinin sağlanması amacı ile, fakat bu amacın çerçevesini aşmayan ölçüler içinde örgütlenme yoluna gidilebilmesi, bu hakların tabii bir uzantısı sayılmalıdır.

İşçi-işveren ilişkileri, insan ilişkilerinden, işçi hakları insan haklarından ayrı düşünülmemelidir. İslâm'ın genel ilke ve amaçları da belli bir kesimin refah veya sıkıntı içinde olması değil, toplumsal gelir ve sıkıntının birlikte ve âdil bir şekilde paylaşılmasına yöneliktir. Öte yandan işçi-işveren ilişkilerinin düzelmesi ve iyileşmesi, salt hukuk kuralları ve yaptırımlarıyla sağlanabilecek yalın bir konu değildir. Hukukî ilişkilerin dinî ve ahlâkî sağlam bir zemine dayanması, bu zeminde gelişmesi, toplumda sağlam esaslara dayalı bir hak ve adalet ölçüsünün yerleşmesi de gerekir. Böyle olunca hem objektif ve âdil ölçülerin hâkim olduğu hukukî düzenlemelere hem de yetişkin, inançlı, eğitilmiş, sorumluluk duyan, fedakâr insan unsuruna eşit derecede ihtiyaç vardır. Bu sebeple de İslâm'ın hayata ve insan ilişkilerine yön ve anlam veren ilkelerinin özümsenip dinin bir bütün halinde bireyin vicdanını, bireysel ve toplumsal hayatını kuşatması, işçi-işveren ilişkisinin karşılıklı saygı, sevgi ve hakkaniyete dayalı sağlam bir yapıya kavuşması yolunda fevkalâde önemli bir merhaleyi teşkil eder.

Onsekizinci Bölüm

Hukukî ve Ticarî Hayat

I. İLKE ve AMAÇLAR

İman ve ibadetler, hatta bir dereceye kadar haram ve helâller ağırlıklı olarak kişilerin dindarlıklarını ve buna bağlı olarak bireysel hayat ve tercihlerini ilgilendirdiği halde, sosyal hayatın ve insan ilişkilerinin önemli bir parçasını oluşturan hukukî ve ticarî ilişkiler, karşı tarafın ve üçüncü şahısların haklarıyla ve toplum düzeniyle yakından ilgilidir. Bu sebeple de hukukî ve ticarî hayat, bu alanları ilgilendirdiği ölçüde, objektif ve genel, hatta cebrî ve şeklî kurallara bağlanmıştır. Toplumsal hayatta istikrar ve güven ortamının kurulabilmesi için buna ihtiyaç vardır. Bu alanda bireysel tercihin, niyet ve iradenin belirleyici bir öneme sahip olmayışı da bundan kaynaklanır.

Hatta ibadetlere ve bireysel dinî yükümlülüklere ilişkin hükümlerde diyanî yön (kişinin dindarlığıyla ve Allah katındaki sorumluluğuyla ilgili yön), hukukî ve ticarî ilişkileri konu alan hükümlerde ise kazâî yön (objektif ve şeklî adalet) daha ön plandadır.

Bununla birlikte iki alanın arasını net ve kalın bir çizgiyle ayırmak da her zaman doğru olmaz. Çünkü iman ve ibadet hayatıyla ilgili dinî hükümler,

sonuç itibariyle sağlıklı bir toplumun oluşmasında, toplumsal düzenin korunmasında ve insan ilişkilerinin iyileşmesinde önemli katkıya sahiptir. İman ve ibadet alanındaki dindarlığın önemli bir sonucu da bireyin yaratanına olduğu kadar kendine ve başkalarının haklarına karşı da duyarlı hale gelmesidir. Bunun için de iman ve ibadet hayatının dışa akseden ve toplum düzeninin kurulmasında önemli katkı sağlayan yönü göz ardı edilemeyecek boyuttadır.

Hukukî ve ticarî ilişkilerin kazâî yönünün yanı sıra, diyanî yönü de vardır. Kazâî yön objektif kıstaslara göre meşruiyetle ilgilidir; aynı işlemin diyanî yönü ise Allah ile kul arasındaki bağ ve ilişki ile alâkalıdır, izâfî olmayan gerçeğe ve meşruiyete yöneliktir. Burada niyet ve gaye de devreye girer.

Öte yandan, hukukî ve ticarî hayatı insan unsurunu göz ardı ederek salt şeklî bir yaklaşımla ve katı kurallarla çözmek ve belli bir düzene bağlamak her zaman mümkün olmaz. Çünkü birçok hukukî ve ticarî ilişki, kapalı devrede ve ikili ilişki seviyesinde seyrettiğinden, hukuk düzeninin ve yargının buna muttali olup gerektiğinde müdahale etmesi çoğu zaman imkânsızdır. Mağdur olan tarafın hakkını arama bilinç ve cesaretinin bulunmadığı veya kanunlarda boşlukların bulunduğu durumlarda insan ilişkilerindeki hak ihlâlleri daha da çoğalmaktadır. Bu sebeple, hukukî ve ticarî hayatın sağlıklı ve güvenli bir yapı ve işleyişe kavuşturulabilmesi için kuralların, kanunların ve hukuk düzeninin iyi olması kadar bireylerin yaptıkları işlerin sorumluluğunu hissedecek ölçüde bir yetişkinliğe sahip olmaları da önem taşır.

İnsan unsurunun yetişkinliği ve sorumluluk bilincine sahip oluşu ile hukuk güvenliğinin ve kamu düzeninin sağlanması arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunduğu, hatta birinci husus çoğu zaman âdeta ön şart konumunda olduğu içindir ki, İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te hukukî ilişkilerin şeklinden ziyade özü ele alınır. Bu alanda bazı ilke ve amaçlar konulurken de daha çok insana hitabeden, ona dünyevî ve uhrevî sorumluluklarını hatırlatan bir üslûp kullanılır. Şekil ve maddî yaptırım ise çoğu yerde toplumların ve yetkili organların karar ve inisiyatiflerine bırakılır.

Özetle ifade etmek gerekirse, hukukî ve ticarî ilişkilerde hak ve adalet fikrinin ön planda tutulduğu, akid serbestisi ilkesinin benimsendiği, tarafların akde ilişkin rızâlarını zedeleyen ve onları çekişme ortamına sürükleyebilecek olan her türlü olumsuz durumun önceden görülüp önlenmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu yaklaşımın tabii sonucu olarak mülkiyetin ve alın

terinin korunması, hile, sömürü ve haksız kazanca cephe alınması, âtıl sermayenin değil çalışma ve üretmenin teşvik görmesi, güçlüye karşı haklının himayesi, haksız zararın tazmin ettirilmesi gibi prensip ve tedbirler de gündeme gelmiştir. İslâm hukukçuları da dönemlerindeki hukukî ilişkileri ve ticarî hayatı Kur'an ve Sünnet'te temas edilen, aklıselimin de kendiliğinden benimseyip savunduğu bu ana ilke ve amaçlar açısından gözden geçirip ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir. Bu itibarla, hukukî ve ticarî hayata ilişkin olarak klasik fıkıh kitaplarında yer alan şekil ve kurallar, hüküm ve öneriler, ancak bu ilke ve amaçlar iyi bilindiğinde anlaşılabilir. Bu yüzden de bu alanda İslâm hukukçularının ne dediğinden ziyade ne demek istediği, hangi ilkeden hareket ettiği veya hangi gayeyi gözettiği önem taşımaktadır.

Burada önce İslâm fıkıh kültüründe, hukukî ve ticarî hayatla ilgili olarak yer alan genel prensip ve teorilere temas edilecek, hukukî hayat bölümünde özel borç ilişkileri ve akid türleri, ticarî hayat bölümünde de bunlarla yakından ilgili güncel problemler ele alınacaktır.

A) Akid

Sözlükte, "bir şeyin kenarlarını toparlamak, ipin iki ucunu birbirine bağlamak" gibi anlamlara gelen **akid**, hukuk terimi olarak genelde "hukukî bir sonucu meydana getirmek üzere karşılıklı iki iradenin birbirine uygun olarak açıklanması" anlamını ifade eder. Bununla birlikte akid teriminin zaman zaman vasiyet gibi tek taraflı hukukî işlemleri belirtmek için kullanıldığı da olur. Akid kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir yerde ve çoğul olarak *"Ey iman edenler, akidleri (ukūd) yerine getirin!"* (el-Mâide 5/1) şeklinde geçmektedir. İlk devir İslâm bilginleri bu âyette geçen "ukūd" kelimesini, Kur'ân-ı Kerîm'deki benzer kullanımların da (meselâ bk. el-Bakara 2/235; en-Nisâ 4/33; el-İsrâ 17/34) etkisiyle hem bazı hukukî ilişkileri hem de hukukî olmaktan ziyade ibadet yönü ağır basan nezir ve yemin gibi şer'î tasarrufları ve hukukî işlemlerle ilgili şartları içine alan oldukça geniş bir muhteva ile yorumlamışlardır. Gerek tek gerekse karşılıklı iki irade beyanından doğmuş olsun, kendisine hukukî sonuç bağlanabilen hukukî işlemlerin klasik doktrinde akid kapsamı içerisinde mütalaa edildiği söylenebilir. İslâm hukuk doktrininin gelişim seyrine bağlı olarak akdin terim anlamını kazanmasında da belli bir tedrîcîliğin bulunduğu, zamanla akid kelimesinin daha çok alım satım ve kira gibi iki taraflı hukukî işlemleri; zaman zaman vasiyet ve ibrâ gibi tek taraflı hukukî işlemleri ifadede kullanıldığı, nezir, yemin gibi hususların, hiç değilse, akid kelimesinin mutlak muhtevasının dışında tutulduğu

görülür. Akid kelimesi bu terimleşme seyrinin sonucunda *Mecelle*'de kanun maddesi tekniğinde bir anlatıma kavuşmuştur: "Akid, tarafların bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki, icap ve kabulün irtibatından ibarettir" (md. 103).

İslâm hukuk literatüründe akidler oldukça geniş bir yer tutmasına rağmen, muhtemelen İslâm hukukunun meseleci (kazuistik) tarzda doğması ve gelişmesinin bir sonucu olarak, İslâm hukukçuları genel bir akid teorisi ortaya koymamışlar, akid nevilerini ayrı ayrı ve büyük ölçüde kendi bütünlükleri içerisinde ele almışlardır. Bununla birlikte temel akid saydıkları alım satım (bey') akdinde, zaman zaman akdin genel hükümlerine de yer vermişlerdir. Bunun yanında, fıkıh usulü kitaplarında ve "eşbâh ve nezâir" türü eserlerde birtakım genel kurallar tesbit edildiğini belirtmek yerinde olur. Çağdaş İslâm hukukçuları dağınık olarak bulunan bu malzemeyi sistemli şekilde bir araya getirerek bir "akid teorisi" geliştirmeye çalışmışlardır.

a) Akdin Tabii Unsurları

Akdin kurulabilmesi ve hükümlerini meydana getirebilmesi için birtakım unsur ve şartların bulunması gereklidir. Bir akidden bahsedilebilmesi için her şeyden önce, "akdi yapacak kişiler"in (taraflar), "akde konu olacak şey"in ve tarafların "irade beyanları"nın bulunması zorunludur. Yapı ve mahiyetleri, yapılan akdin muhtevasına göre zaman zaman değişiklik gösterse de, bütün akidlerde bulunmaları mutlak şart olduğu için "taraflar", "konu" ve "irade beyanı"nın akdin "tabii unsurları" veya "aslî unsurları" olarak adlandırılması mümkündür. Nitekim bu unsurlar, klasik doktrinde "erkânü'l-akd" veya "rüknü'l-akd" ve "aslü'l-akd" olarak ifade edilmiştir.

Bu tabii unsurlar olmaksızın akdin varlığı düşünülemeyeceğinden, bunlardan birinin eksikliği halinde, hukukun akidlere bağladığı sonuçlardan söz edilemez. Ancak bu tabii unsurlar mevcut olup, bunlardan herhangi biri, hukuk düzeninin öngördüğü şartlardan birini veya birkaçını taşımıyorsa, bu takdirde akdin, hukuk nazarında, eksik olan şartın önem derecesine göre değişen bir hükmü olur.

Akdin tarafları, birbirleriyle akid ilişkisine giren gerçek ve tüzel kişilerdir. Akdin durumuna göre taraflar tek kişi olabileceği gibi birden fazla kişi de olabilirler. Yine taraflar akde, "asil" sıfatıyla taraf olabilecekleri gibi vekâlet, velâyet, vesayet gibi yetkilerle "nâib" (temsilci) sıfatıyla da taraf olabilirler.

Akdin konusu, akdin hükümlerinin kendisinde ortaya çıkıp gerçekleştiği şey olup, yapılan akdin türüne göre farklı yapı ve mahiyette olabilir.

Alım satım, rehin gibi bir kısım muâvazalı (iki taraf için de ivazlı) akidlerde akdin konusu "eşya" (ayn) iken; kira, iâre (âriyet veya iğreti sözleşmesi) gibi akidlerde "eşyanın menfaati"; tarım ortakçılığı ve hizmet akidlerinde "emek" (iş) olmaktadır.

İrade beyanı, tarafların akid yapma rızâlarını dışa yansıtmalarıdır. Gerçekte, akidlerde aslolan karşılıklı rızâdır. Fakat, açığa vurulmamış rızâya bir hüküm bağlanması mümkün olmadığından, aralarında bir hukukî ilişki kurmak isteyen kişiler, bu iradelerini açıklamak durumundadırlar. İslâm hukuk doktrininde prensip olarak irade beyanına, rızânın "mazınne"si, yani rızânın muhtemel gerçekleşme yeri ve biçimi nazarıyla bakılmış ve irade beyanı bir anlamda rızânın bir göstergesi kabul edilmiş ve buna bağlı olarak rızânın irade beyanı ile birlikte bulunacağı benimsenmiştir. Bu itibarla, açık ve net olduğu -ve aksi ispatlanmadığı- sürece, doktrinde hâkim görüş, açıklanan iradeye itibar edileceği şeklindedir. Bu durum, İslâm hukukunun insan ilişkilerinde açıklığı ve objektifliği ölçü almasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de İslâm hukuku, başlangıçtan itibaren katı şekilciliğe karşı çıkmış, akidlerin kuruluşunda karşılıklı rızânın esas olduğu düşüncesini getirmiştir. Ancak, rızânın esas alınması, sözlere ve yapılan beyanlara itibar edilmeyeceği anlamına gelmez. Çünkü, sözler bir bakıma anlamların kalıpları olduğundan aralarında çelişki bulunmadığı, daha doğrusu aksinin sabit olduğuna dair kuvvetli bir delil yer almadığı sürece sözlere itibar edileceği prensibi getirilmiştir. Akdin kuruluşu esnasında beyan edilen iradenin, akdin ifası sırasında ise iç iradenin (rızâ) muteber tutulduğu göz önüne alınırsa, irade beyanının, rızânın sübûtunun "illet"i değil, "emâre"si olduğu anlaşılır.

İcap ve kabul, karşılıklı rızânın göstergesi sayıldığından, özellikle Hanefî hukukçular tarafından, genelde akdin yegâne rüknü olarak nitelendirilmiştir.

İrade beyanının prensip olarak "söz" ile yapılması esası getirilmişse de, rızâya delâletleri kesin olmak kaydıyla söz dışında, yazışma vb. şekillerle de irade beyanında bulunulabileceği kabul edilmiştir. Bunun yanında, "sözlü bir irade beyanı olmaksızın, satılmak üzere konulmuş bir şeyi alıp semenini bırakmak" demek olan **teâti** yoluyla alım satım şekli, örfün de bunu onaylaması kaydıyla İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından câiz görülür. İslâm hukukçularının irade beyanına ilişkin olarak şart koştukları açıklık, netlik, kesinlik gibi hususların gerçekleşmesi halinde, günümüzde yaygın olarak kullanılan telefon, elektronik haberleşme gibi yollarla da irade beyanı yapılabilir ve akid kurulabilir.

İrade beyanının var sayılabilmesi için, icap ve kabulün, tarafların akid yapma iradelerini hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak bir kesinlikte gösteren bir siga ile yapılmış olması ve yapılmak istenen akde delâletinin açık olması gerekmektedir. İslâm hukukçularının, icap ve kabulde kullanılacak fiil zamanları üzerinde titizlikle durmalarının en önemli sebebi budur. Bunun yanında, icap ve kabulün vasfı üzerinde de önemle durulmuştur.

Hanefîler'e göre ilk açıklanan irade **icap**, buna cevap mahiyetinde ve ikinci olarak açıklanan irade ise **kabul** adını alır. Tek başına icap bağlayıcı değildir. Yani icapta bulunan taraf (mûcip), karşı tarafın kabulünden önce, yaptığı icaptan vazgeçebilme hakkına (hıyârü'r-rücû': rücû muhayyerliği) sahip olduğu gibi, icaba muhatap olan taraf da bu icabı kabul edip etmeme hakkına (hıyârü'l-kabûl: kabul muhayyerliği) sahiptir. Mûcip, icabından dönmeden önce, karşı taraf kabul iradesini açıklarsa, artık akid kesinleşmiş ve her ikisi için de dönüş imkânı kalmamış olur. Mâlikî hukukçuların görüşü de böyledir. Şâfiî mezhebinde, icap ve kabulün peş peşe ve derhal vuku bulması şart görüldüğü için, Hanefî mezhebindeki vazgeçme ve kabul muhayyerliği benimsenmemiş, bunun yerine "meclis muhayyerliği" (hıyârü'l-meclis) teorisi ortaya atılmıştır. Buna göre taraflar akdin yapıldığı mahalden fiilen (bedenen) ayrılmadıkları sürece akidden vazgeçme hakkına sahip kılınmışlardır. Bu teori ile, fazla düşünme imkânına sahip olamadan irade beyanında bulunmuş olan taraflara düşünme ve gerekirse vazgeçme imkânı tanınmış olmaktadır. Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebindeki bu görüş farklılığının ve meclis muhayyerliği teorisinin hareket noktasını, *"Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdir"* (Buhârî, "Büyû'", 42) anlamındaki hadise getirilen farklı yorumlar oluşturmaktadır. Hanefîler, hadiste geçen ayrılmayı "söz" ile ayrılma, Şâfiîler ise "beden" olarak ayrılma şeklinde yorumlamışlardır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, sırf icap ve kabul ile akdin tamamlanıp hükümlerini meydana getireceği görüşündedirler. Ancak akdin tamamlanabilmesi için icap ve kabulün yeterli olmadığı, ayrıca akid konusu olan şeyin teslim edilmesinin gerekli olduğu bazı akid türleri de vardır. Bu akidlere "aynî akidler" denilmektedir. Hibe, iâre, vedîa, karz ve rehin akidleri bu grupta yer alır.

b) Akdin Kuruluş Şartları

Akdin kurulabilmesi ve hukuk nazarında var olabilmesi için yukarıda sözü edilen üç tabii unsurun birtakım şartları taşıması gerekmektedir. İslâm

hukukçuları, bu şartların akdin kurulmasında oynadıkları rolün önem derecesi hususunda farklı görüşlere sahip olduklarından, bu şartlardan her birinin eksikliğinin akde ne şekilde etki edeceği hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslâm hukukçularının çoğunluğu prensip itibariyle akdi, "kuruluş" (in'ikâd), "geçerlilik" (sıhhat) ve "işlerlik kazanma" (nefâz) açılarından bir bütün olarak telakki ettiklerinden, akdin hüküm ve sonuçlarını meydana getirilebilecek son şekle gelmesini sağlamak için gerekli olan bütün şartları aynı önem derecesinde tutma eğilimi göstermişlerdir.

Hanefî hukukçular ise cumhurdan yani kendi dışlarında kalan çoğunluktan farklı olarak, akdin kurulup sonuçlarını meydana getirmesini birkaç merhalede ele almış ve her bir merhale için farklı önem derecesinde şartlar öne sürmüşlerdir. Bu merhaleler sırasıyla "kuruluş", "sıhhat", "işlerlik" ve "bağlayıcılık" (lüzum) adlarını alırlar. Akdin hükümsüzlüğü de, aynı şekilde bu merhaleler paralelinde ele alınmıştır. Buna göre, kuruluş şartlarından biri eksik olan akid "bâtıl", sıhhat şartlarından biri eksik olan akid "fâsid" ve işlerlik şartlarından biri eksik olan akid "mevkūf" (askıda) olur. Akdin bağlayıcı olması, akdin kurulmasında ve sonuçlarını doğurmasında doğrudan etkili olmadığından, lüzumun mukabili olan "muhayyerlik", hükümsüzlük kapsamında ele alınmamıştır.

Akdin kuruluş şartları, akdin hukukî varlık kazanabilmesi için gereken şartlardır. Bu şartlardan birinin veya birkaçının eksik olması halinde akid kurulamaz. Bu konuda İslâm hukuk ekolleri prensip olarak aynı görüşü paylaşmakla birlikte, bu şartların tesbitinde tam bir görüş birliği mevcut değildir. Nitekim, Hanefî mezhebinde sıhhat ve nefâz şartı olarak gösterilen birçok şart, diğer mezheplerde kuruluş şartları arasında yer almıştır.

Hanefîler'in, akdin kuruluşu için tesbit ettikleri anahtar cümle şudur: "Akid, ehlinden, mahalline muzaf olarak sâdır olmuşsa, bunun kurulmuş olduğunu söylemek gerekir". Diğer mezheplerin hareket noktası da bu olmakla beraber, akde kimlerin ehil olduğu ve nelerin mahal (akid konusu) olabileceği konusunda Hanefîler'le esaslı görüş ayrılığı içerisindedirler.

1. Taraflarla ilgili kuruluş şartları. Akidden bahsedilebilmesi için, karşılıklı iki tarafın bulunması gereklidir. Özellikle her iki tarafa karşılıklı borç yükleyen muâvazalı akidlerde akdin hakları, yani teslim, tesellüm, mutâlebe gibi hususlar, temsil olunana değil bizzat akdi yapanlara râci olduğundan, tek kişinin iki tarafı temsilen akid yapması mümkün görülmemiştir. Hanefî mezhebinde sadece nikâh akdinin hukukî yetkiye sahip tek kişi tarafından yapılabileceği kabul edilirken, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde gerek nikâh

akdi gerekse malî muâvazalı akidlerin hukukî yetkiye sahip tek kişi tarafından yapılması câiz görülmüştür.

Hanefî mezhebinde, akdin kurulabilmesi ve hukukî varlık kazanabilmesi için akdi yapacak tarafların temyiz kudretine sahip olmaları yeterli görülmüş, ayrıca bulûğ ve rüşd şartı getirilmemiştir. Buna göre mümeyyiz çocuğun mal varlığında hem artış hem eksiltme meydana getiren hukukî işlemleri çocuğun kanunî temsilcisinin önceden verdiği muvafakat (izin) ile veya daha sonra vereceği onaya (icâzet) bağlı olarak kurulmuş olur. Kanunî temsilcisi icâzet verirse bu tasarruflar işlerlik kazanır, vermezse bâtıl olur. Temyiz kudretinden yoksunluk, yaş küçüklüğü, akıl hastalığı ve -tartışmalı olmakla birlikte- sarhoşluk gibi mâkul davranmayı engelleyen hallerde söz konusu olur. Mâlikî mezhebinde de durum hemen hemen aynıdır. Ahmed b. Hanbel'e göre, mümeyyiz küçüğün bu tür hukukî işlemleri, kanunî temsilcinin baştan izin vermiş olması halinde geçerlidir.

Şâfiî mezhebinde ise, çocuğun temyiz gücüne sahip olması yeterli olmayıp, ayrıca çocuğun bulûğa (veya bulûğ yaşına) ermiş olması da şarttır.

2. Akdin konusu ile ilgili kuruluş şartları. Akde konu edilen şeyin, akdin yapıldığı esnada mevcut olması gerekir. Bu itibarla akdin yapıldığı esnada mevcut olmayan bir şeyin satılması, doktrinde bâtıl sayılmıştır. Ancak, bazı hukukçular bu şartın sadece satım akdi ile sınırlı düşünülmesi gerektiğini ve diğer akidleri kapsamadığını savunurken; bazıları da akde konu edilen şeyin mevcut olup olmaması değil, garara, yani belirsizliğe ve bunun sonucu olarak taraflardan birinin zarara uğrayıp diğerinin haksız kazanç sağlamasına yol açıp açmama ihtimali üzerinde durarak bu şartı oldukça yumuşatmış ve uygulamada ortaya çıkabilecek bazı aksama ve tıkanmaları kaldırmaya çalışmışlardır. Bunun yanında, akdin konusunun (akidle yüklenilen edimin), fiilen (tabii olarak) ve hukuken imkânsız olmaması da şarttır.

Akdin konusunun teâmüle elverişli olması da şarttır. Bu cümleden olarak akdin konusunun yararlanılabilir olması ve bu yararlanmanın hukuken meşrû kılınmış ya da yasaklanmamış olması gerekir. Ayrıca akde konu edilecek şeyin belirlenmiş veya belirlenebilir olması da şarttır.

3. İrade beyanı ile ilgili kuruluş şartları. Akdin kurulabilmesi için beyan edilen iradelerin aynı mecliste ve birbirine uygun olması şarttır. Akid meclisi, Hanefîler'e göre, icap ile başlayıp karşı tarafın kabulü, dolayısıyla tarafların anlaşmaları ile sona eren ve akid görüşmelerinin ihlâl edilmediği zaman dilimidir. Bu itibarla önemli olan mekân birliği değil, icabın hiçbir kesintiye uğramadan kabul ile birleşinceye kadar geçen zaman birliğidir.

c) Akdin Geçerlilik Şartları

Hanefî doktrininde, kuruluş şartları yanında bir de “sıhhat (geçerlilik) şartları” söz konusu edilmiştir. Her akdin kendine özgü birtakım sıhhat şartları olmakla birlikte bütün akidlerde bulunması gereken genel sıhhat şartları da mevcuttur. Ehliyeti kaldıran sebepler akdin asıl unsuru olan rızâyı da ortadan kaldırdığından çoğu defa akdin tamamen hükümsüz ve geçersiz olmasına yol açar. Buna karşılık akidde rızâ ile irade beyanı arasında ve rızâ ile akidde ortaya çıkan sonuç arasında belli ölçüde uyumsuzluğun olduğu durumlarda akid fâsid sayılıp ilgili tarafa akdi feshetme hakkı tanınarak akdin yol açabileceği zararlara karşı korunmak istenmiştir.

Akdin sıhhat şartlarının başında, bedellerin mâlum olması şartı gelir. Akdin sahih olabilmesi için bedellerin anlaşmazlığa sebep olmayacak ölçüde biliniyor olması gerekir. Eğer akidde, taraflar arasında halledilmesi güç bir anlaşmazlığa yol açan aşırı bilinmezlik, fıkhî tabiriyle “fâhiş cehalet” varsa bu akid fâsid olur. Meselâ, bir kimsenin bir sürü içerisinde hangisi olduğu belirlenmemiş bir koyunu satması fâhiş cehalet sayılır. Çünkü bu durumda satıcı, koyunun belirlenmemiş olması gerekçesiyle kötü bir koyun vermek isteyebilir; alıcı da aynı gerekçeyle daha iyi bir koyun seçip almak isteyebilir. Ancak, basit bilinmezlik akdi fâsid kılmaz. Meselâ, akdin başlangıcında seçme ve belirleme yetkisinin müşteriye verilmiş olması halinde bu bilinmezlik bir anlaşmazlığa sebep olmaz, dolayısıyla da akdi fâsid kılmaz. Bedellerin vasıflarının bilinmesi ise sıhhat şartı değil, lüzum (bağlayıcılık) şartıdır.

Akdin garardan yani mâkul olmayan ölçüde risk, şüphe ve bilinmezlikten uzak olması şartı da, hem yukarıdaki şartı tamamlayan hem de tarafların beklenmedik risk ve zarardan uzak olarak gönül hoşnutluğuyla birtakım akdî yük ve borçlar altına girmesine imkân veren ve yine akidden doğan haklı kazançlar elde etmesini sonuçlayan önemli bir sıhhat şartıdır. Esasen, bilinmezlik (cehalet) ve garar hukukî ilişkilerde ölçü olabilecek netlikte ve açıklıkta birer kavram olmayıp tanımı ve içeriği şahıs, bölge ve dönemlere göre farklılık gösterebilir. Fakat İslâm hukukunda bu konu üzerinde ayrıntı ile durulmuş, bazı örneklerden hareketle belli ölçüler getirilmeye çalışılmış ve neticede akidlerde güven, adalet ve hakkaniyeti sağlama, işin şansa bırakılarak taraflardan birinin akdin mâkul sonucu olmayan bir borç ve zararla karşılaşmasını önleme yönünde önemli tedbirler alınmıştır. Aşağıda bilinmezlik, gabin ve garar konusuna tekrar dönülecektir.

Akid esnasında tek taraflı yarar sağlayan, akdi risk ve bilinmezlik ortamına sürükleyen, yasak bir şeyi içeren, akdin muhteva ve yapısal amaçlarına (muktezâ) veya teâmüle aykırı şartlar da çoğu zaman fâsid şart olarak nitelendirilmiştir. Akidde tarafların ileri sürebileceği şartlardan önemli bir bölümünün özellikle ilk dönem İslâm hukukçularınca fâsid şart olarak nitelendirilmesi ve böyle akidlerin feshine imkân tanınması, temelde akidlerde sadeliği koruma, akdin kuruluş ve hükümlerini objektif ölçülere bağlama ve ileride taraflardan birinin bu yüzden mağdur olmasını önleme düşüncesine dayanır. Ancak bu sakıncanın ortadan kalktığı ileriki dönemlerde hukuk ekolleri bu konuda daha müsamahalı bir tavır izlemiş ve dinin temel ilke ve yasaklarını ihlâl etmediği, örf ve teâmülde bulunduğu sürece taraflara akidde dilediği şartları ileri sürme ve akdi dilediği muhtevada düzenleme serbestisi tanımışlardır.

Akid yapılırken akdin tabii unsur, şart ve hükümlerinde yanılma (hata), kusurlu bir davranış sonucu karşı tarafın yanıltılması veya aldatılması (hile ve tağrir) veya akdin zor ve tehdit (ikrah) altında yapılması durumunda, akdin temel kurucu unsuru olan rızâ bu etkenlerin tür ve derecesine göre belli ölçüde sakatlanır. Bundan dolayı da İslâm hukuk doktrininde hata, hile ve ikrahın akde tesirleri üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuş, akidlerde objektifliği ve düzeni sağlama ve üçüncü şahısların haklarını koruma ile tarafların esasen razı olmadıkları zarar ve mağduriyetlerini önleme arasında mâkul bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Bu sebeple de bir dereceye kadar akidler ve dış irade korunmuş, akde rızânın ciddi ölçüde sakatlandığı belli bir dereceden sonra ise ilgili tarafa akdi feshetme hakkı tanınmıştır.

Faiz yasağı İslâm'ın temel yasaklarından olduğu için akdin sahih olabilmesi için, faiz unsurunu veya şartını içermemesi hatta akdin faiz şüphesinden uzak olması şartı üzerinde de ayrıntı ile durulur.

Belli başlılarına temas edilen bu sıhhat şartlarının bulunmaması halinde akid bâtıl ve tamamen geçersiz olmayıp fâsid olacaktır. Hanefîler fâsid akdi belli nevi akidlerde bâtıl akidden ayrı düşündüklerinden, akdi fâsid kılan bu şartın kalkması veya iyileştirilmesi halinde akdin sıhhat kazanabileceğini ifade etmişlerdir. Çünkü amaç insanların sözleşme hürriyetlerini ve akdî iradelerini kısıtlamak değil, akidlerin hem dinin ilke ve esaslarına aykırı kurulmasını önlemek hem de insanları bilgisizlik, dikkatsizlik, ihtiyaç ve zorbalık sebebiyle gerçekte razı olmadığı bir yükümlülük ve zarar altına girmekten korumaktır.

d) Akidlerin Hükümsüzlüğü

Akidlerin muteberliği için öngörülen "ehliyet", "irade beyanı" ve "akdin konusu" ile ilgili olarak aradığı şartları taşımayan akidler, genel bir ifadeyle hükümsüzdür. Söz konusu bu şartlar hukukî işlemlerin, fert ve toplum yararını gerçekleştirme ve koruma maksadına uygun şekilde, dolayısıyla kamu düzenini ihlâl etmeyecek biçimlerde ve amaçlarla yapılmasını sağlama hedefine yönelik olduğundan, hükümsüzlük, bir bakıma kamu hakkına ve hukuk düzenine aykırı davranmanın bir yaptırımı olmaktadır. İslâm hukukçularının bu aykırılığı, şâriin emir ve maksadına aykırılık şeklinde açıklamasının da anlamı budur.

Hükümsüzlük, Hanefî doktrininde iki kademeli olarak ele alınmış ve kuruluş şartlarını taşımayan akid "bâtıl", sıhhat şartlarını taşımayan akid "fâsid" sayılmıştır. Butlân, akdin hukukî yapısına aslî yönden aykırılık, fesad ise fer'î yönden aykırılık olarak ifade edilmiştir. Şu var ki, bu ayırım bütün akidler için geçerli olmayıp, muâvazalı akidler için söz konusudur. Diğer ekollerde ise, böyle bir kademelemeye gidilmemiş, bâtıl ve fâsid birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Pratik sonuçları itibariyle butlân ile fesad arasında birtakım farklılıklar vardır. Bâtıl akid hiçbir surette hukukî varlık kazanamaz ve meselâ satım sözleşmesinde mülkiyeti alıcıya geçirmez. Fâsid akid ise hukukî varlık kazanmış bir akid olup teslimin gerçekleşmesi anında mülkiyeti nakleder. Hanefîler fâsid akidle edinilen mülkü "temiz olmayan mülk" olarak tavsif etmişler ve tarafların dinen ve hukuken, bu akdi feshetmekle mükellef olduklarını ifade etmişlerdir. Taraflar feshetmekte gevşeklik gösterirlerse akid mahkeme kanalıyla feshedilerek hukukî hayattan kaldırılır. Ancak fesihten önce alıcı, malı başka birine sattığı takdirde iyi niyetli bu yeni alıcının haklarının korunması amacıyla artık akdin fesih imkânı ortadan kalkar.

e) Akdin Hukukî Sonucu

Hukukun öngördüğü şartları taşıyarak kurulan akid, gerek taraflar ve gerekse akid konusu itibariyle birtakım hukukî sonuçlar doğurur. Akid tek taraflı veya iki taraflı borçlar doğuran hukukî bir işlem olduğundan öncelikli olarak akdi yapan tarafların akidden doğan borçları söz konusu olur. Söz gelimi satım akdinde satıcının malı (mebi') teslim, alıcının da bedeli (semen) ödeme borçları doğmuş olur. Akid temsil yoluyla yapılmışsa temsilciler, alacaklılar ve bazı durumlarda üçüncü şahıslar da akdin hukukî sonucuyla ilgili olabilmektedir. İslâm hukukunda akid serbestisi ilke olarak kabul

edildiğinden akid, tarafların kanunu mesabesinde görülmüştür. Bu itibarla da akdin en tabii hukukî sonucu akde konu olan borçların ifasıdır. Akidde borcun ifası birtakım genel kurallara tâbi ise de her bir akid türüne göre de farklılık gösterebilmektedir. Satım gibi doğrudan mülkiyeti nakleden akidlerde, tarafların mülkiyeti nakil borcu değil teslim ve tesellüm borcundan söz edilir. Akidden sonra ve teslimden önce akid konusu malda meydana gelen artışlar da yeni mâlike aittir. Malın menfaatini (kullanım) nakleden akidlerde ise ifa, menfaatin tahsisi ile mümkün olur. Söz gelimi, kira akdinde kiralanan evin kiracıya teslimi, iş akdinde işçinin emeğini işverenin emrine tahsisi gerekir. Bu tür akidlerde tahsis yeterli olup kullanım ve çalışmanın gerçekleşmesi şart değildir.

Karz gibi zimmet borcu yükleyen akidler, borçlunun zimmetinin talep ve geri istemeye muhatap olması yükümlülüğünü getirir. Talep halinde borçlunun veya temsilcisinin ödemede bulunması gerekir. Borcun teminat altına alınmasını amaçlayan kefalet, rehin gibi akidlerde de ifa, yine bu akidlerin yapı ve maksadına uygunluk taşır. Hukuk doktrininde belirlenen genel kuralların dışında ifa ile ilgili ayrıntılı hükümlerin kaynağı ise taraflar arası anlaşma şartlarıdır. Belli bir bölgeye ve iş koluna ait teâmül de yardımcı bir unsur olarak devreye girebilir.

Akidden doğan borcun yerine getirilmemesi veya geciktirilmesi halinde ilgili tarafın akdî mesuliyeti söz konusu olur. Genellikle uğranılan zararın tazmini şeklinde kendini gösteren ve akidden doğan bu hukukî sorumluluk için şu üç hususun gerçekleşmiş olması gerekir: 1. Hukuken geçerli bir akidden doğan ifa borcunun yerine getirilmemesi veya geciktirilmesi. 2. Akdin karşı tarafının bundan zarar görmüş olması. 3. Zararın kusurlu bir davranış sonucu doğmuş olması.

f) Akdin Sona Ermesi

Akdin sona ermesinin en tabii yolu, tarafların akidden doğan borçlarını karşılıklı olarak ifa etmeleridir. Fâsid akdin feshedilmesi veya akid konusu ortadan kalkıp yerine mâkul bir ikamenin de mümkün olmaması halinde akdin kendiliğinden sona ermiş olması da (infisah) akdi sona erdirir. Bâtıl akid hukuken varlık kazanamadığından sona ermesinden de söz edilemez.

Tek taraflı veya iki taraflı olarak bağlayıcı karakterde olmayan kefalet, rehin, vedîa, âriyet, vekâlet, karz, hibe gibi akidlere tek taraflı irade ile son verilebilir. Akdin hile, ikrah, fâhiş fiyat, aldatma gibi kusurlar veya görme muhayyerliği, ayıp muhayyerliği ve şarttan kaynaklanan muhayyerlikler

sebebiyle bozulabilmesi de mümkündür. Sağlam olarak doğmuş bir akdin henüz ifa edilmeden geriye dönük olarak bozulup hükümsüz hale getirilmesi satım, kira, sulh gibi akidlerde kural olarak mümkünse de evlenme, boşama, ıtk gibi hukukî işlemlerde bu kabul edilmemiştir.

Akdin tek taraflı irade ile bozulması (fesih) ancak sınırlı hallerde kabul edilip akidlerde devam ve güvenilirlik korunmaya çalışılırken, buna karşılık diğer tarafa karşı ifayı durdurma ve akid konusu malı veya bedeli elinde tutma (hapis) hakkı tanınmıştır. İslâm hukuk doktrininde bu konuda geliştirilen görüş ve tedbirler temelde hukukî işlem ve ilişkilerde açıklık ve dürüstlüğü sağlama, güven ortamı oluşturma, insanların verdikleri söz ve taahhütleri yerine getirmesini sağlama, fakat bu yüzden ortaya çıkacak haksız zarar ve kazançlar varsa ona da engel olma şeklinde sıralanabilecek birtakım genel amaçlara yöneliktir. Akidlerle ilgili hukukî düzenlemeler genelde İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin görüş, bilgi ve tecrübelerine dayandığından şahıslara, dönemlere ve hukuk ekollerine göre ayrıntıda birçok farklı doktriner görüşe rastlamak mümkündür.

g) Akid Çeşitleri

İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin hem teori hem de pratik yönüyle ayrıntılı olarak inceleyip geliştirdiği borçlar hukuku, asırlarca süregelen uygulamanın da katkısıyla zengin bir muhtevaya kavuşmuş, bu arada toplumda ihtiyaç duyulan ve uygulanagelen akidler ve borç ilişkileri belli isimler altında terimleşerek hukuk literatüründe yer almıştır. Ancak İslâm hukukunda "isimli akid" telakkisi mevcut olmayıp gerek isimlendirme gerekse kuruluş ve hükümleri itibariyle akid serbestisi ilkesi kabul edilmiştir. Akid serbestisi veya akid hürriyeti, ferdin akid yapıp yapmama, akdin mahiyet, muhteva ve şartlarını dilediği tarzda belirleme serbestisini ifade eder. Bunun için de akdin kuruluşunda tarafların iradesi esas alınmış, şekil şartları asgarî seviyede tutulmuş, taraflara -kamu düzeni ihlâli olmadığı sürece- akdin işleyişini, hüküm ve sonuçlarını dilediği tarzda düzenleme serbestisi getirilmiştir. İslâm hukuk doktrininde hâkim olan bu anlayış sebebiyle, sonraki dönemlerde yeni isimler altında farklı akidlerin ortaya çıktığı, dinin temel ilke ve esaslarını ihlâli konu olmadığı sürece yeni isim ve kapsamlı akidlerin de borçlar hukukunda incelemeye alındığı görülür.

Ele alınan ve bir bakıma klasik bir adlandırma ve yapı kazanmış bulunan akidler ve hukukî işlemler çeşitli yönlerden bazı sınıflandırma ve ayırımlara tâbi tutulabilir. Sıhhat yönünden akidler sahih, fâsid ve bâtıl akid

şeklinde üçlü, bağlayıcılık yönünden lâzım-gayri lâzım, işlerlik ve yürürlük açısından ise nâfiz-mevkūf şeklinde ikili tasnife tâbi tutulur. Âriyet, vedîa, karz, hibe ve rehinden ibaret beş tür akid, bir aynın (mal) teslimi ile tamamlandığından aynî akidler olarak anılır. Buna karşılık satım, kira, sulh, evlenme gibi birçok akid ise sadece icap ve kabul ile tamamlanır.

Akid konusunun bir karşılığı bulunduğu için satım, kira, sulh gibi akidler "ivazlı akidler" olarak adlandırılır. Buna karşılık hibe, âriyet, vasiyet gibi akid ve hukukî işlemler ise "ivazsız akidler" grubunda yer alır. Akidler, ilgili tarafın ödeme sorumluluğunun bulunup bulunmamasına göre de üçlü bir ayırıma tâbi tutulur. Satım, sulh, karz gibi akidlerde akid konusu malı teslim alan taraf tazmin etme veya meydana gelen zarara katlanma sorumluluğunu da taşıdığından "damân akidleri" şeklinde isimlendirilir. Buna karşılık vedîa, âriyet, şirket, vekâlet gibi akidler "emanet akidleri" olarak adlandırılır ve bu akidler temelde güvene dayandığından karşı tarafa teslim edilen mal emanet hükmündedir. Kusurlu ve aşırı davranışı bulunmadığı sürece bu malda meydana gelen zararı ödemezler. Kira akdi ise her iki yönü de bulunduğundan bu ayırımın üçüncü türünü oluşturur.

Akidler taşıdıkları amaçlar itibariyle de belli ayırım ve adlandırmaya tâbi tutulur. Satım ve kira gibi mal veya menfaatin el değiştirmesi amacını taşıyanlar "temlik akidleri", mudârebe ve şirket akdi gibi ortaklık amacına yönelik olanlar "şirket akidleri", kefalet ve rehin gibi alacak ve ifayı güvence altına almayı amaçlayanlar "teminat akidleri", vekâlet akdinde olduğu gibi fiil ve tasarrufta bir kimsenin yerini bir başkasının alması amaçlanıyorsa "temsil akidleri", vedîada olduğu gibi bir mal veya hakkın koruma altına alınmasına yönelik olanlar ise "muhafaza akidleri" olarak adlandırılır. Satım gibi yapıldığı anda ifa olunan "müddetsiz akidler"in yanı sıra kira gibi belli bir süre için geçerli "müddetli akidler" de söz konusudur.

İslâm hukukunda kural olarak şekilsiz ve isimsiz akid ilkesi hâkimse de, gerek tarafların ve gerekse üçüncü şahısların haklarını koruyabilmek için bazı akidlerde şekil şartı da aranmıştır. Şahit, ilân, resmî makam ve tescil şartları itibariyle evlenme akdi, taşınmazlarla ilgili mülkiyet, irtifak, rehin gibi akidler "şeklî akidler" olarak sayılabilir. Diğer akidler ise genelde "rızâî akidler" olarak anılır. Bununla birlikte akidlerin tâbi tutulacağı şeklin, toplumun içinde bulunduğu şartlarla ve kamu düzeni ile yakın ilgisi vardır.

B) Rızâ İlkesi

Akid konusunda İslâm hukuk doktrininde yer alan bilgi ve öneriler dikkatlice incelendiğinde, borç ilişkilerinde tarafların akde ilişkin rızâlarının

korunmasının hedeflendiği, kamu yararını ve hukuk düzenini ciddi boyutta ihlâl eden olumsuz bir durum bulunmadığı sürece, tarafların dilediği akdi dilediği şekilde yapması ilkesinin benimsendiği görülür. Kur'an'da, *"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda bâtıl (haram ve haksız yollar) ile yemeyin, karşılıklı rızâya dayanan ticaret olması hali müstesna"* (en-Nisâ 4/29) buyurulur. Hz. Peygamber'in hadislerinde de hukukî ve ticarî ilişkilerin açıklık ve dürüstlükle yapılması, bir kimsenin gönül hoşnutluğu ve rızâsı bulunmadıkça malının kimseye helâl olmayacağı sıkça tekrarlanmıştır. Bu sebeple de İslâm hukukçuları, akidlerin kuruluş ve işleyişinde karşılıklı rızânın bulunması ve akdin tarafların hür iradelerini zedeleyen veya yok eden ikrah, hata, hile, gabin, garar, cehalet gibi kusurlardan uzak olması üzerinde ısrarla durmuş, bu tür kusurların akde etkisi ve bu yolla elde edilen kazancın hukukî ve dinî hükmü gibi konularda da ayrıntılı bir doktrin geliştirmişlerdir. Akidlerin kuruluş ve işleyişine ilişkin olarak literatürde dile getirilen birçok kısıtlama da esasen tarafların hür iradelerini korumayı, razı olmadıkları bir mağduriyet ve zararı önlemeyi hedefler. Bu itibarla, fakihlerin borç ilişkileri açısından söz konusu ettikleri gabin anlayışı, tağrir, garar ve bilinmezlik yasağı, günümüzdeki borç ilişkilerine olan-olması gereken çizgisinde önemli bir açıklama getirecektir.

a) Gabin ve Tağrir Yasağı

Gabin (gabn) kelimesi, İslâm hukuk terminolojisinde genelde iki taraflı akidlerde karşılıklar arasında, özelde ise alım satımda satılan şeyle fiyatı arasında değer yönünden farklılık ve dengesizliği ifade eder. Buna göre bir mal değerinin çok üzerinde bir fiyata satın alındığında müşteri, değerinin çok altında satıldığında ise satıcı gabne mâruz kalmış olur. Tağrir ise, akid yapılırken taraflardan birinin söz ve davranışı ile diğer tarafı kasten aldatmasını ifade eder.

İslâm'da bir kimsenin haketmediği bir zarar ve haksızlığa uğramaması, şayet uğramışsa bunun en adaletli şekilde giderilmesi ilkesi hâkimdir. Ancak hukukî ilişkilerde güven ve istikrar ortamını kurabilmek ve tarafların akidleşme hürriyetini koruyabilmek için bazı şekil şartlarına ve objektif ölçülere de ihtiyaç bulunmaktadır. Öte yandan hukukî işlemlerde gabin ve zararı sıfırlamak da mümkün olmaz. Bu sebeple İslâm hukukçuları gabnin akde tesirini belirleyebilmek için kendiliğinden gabin -aldatma sonucu oluşan gabin; kaçınılması mümkün olmayan basit ve önemsiz gabin- aşırı ve belirgin gabin şeklinde bir ayırıma gitmişlerdir. Bununla birlikte, azlık ve çokluk izâfî olduğu için, hangi aldanmanın aşırı ve belirgin gabin (gabn-i

fâhiş), hangisinin basit ve önemsiz gabin (gabn-i yesîr) olduğunu da belirli bir ölçüye bağlamaya gayret sarfetmişlerdir.

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bir akidde vuku bulan gabnin aşırı olup olmadığını belirlemede o akde ve bölgeye ait örf ve âdetin esas alınması gerekir. Hanefî hukukçular bu ölçütü biraz daha netleştirmişlerdir. Buna göre gabn-i fâhiş; herhangi bir malı, o malın fiyatı hakkında, bilirkişilerin tesbit ettiği tahminî meblağların üst sınırını aşan bir fiyata satma ya da satın alma durumu; gabn-i yesîr ise bir malı, bilirkişilerin tahmin sınırları içerisinde kalan bir fiyatla satma ya da satın alma durumudur. Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: 100 liraya satın alınan bir mal için değişik bilirkişiler tarafından 60 ile 90 lira arasında değer biçilmişse alıcı bakımından gabn-i fâhiş söz konusudur. Böyle bir malın meselâ 50 liraya alınması halinde satıcı bakımından gabn-i fâhiş söz konusu olur. 60 liranın altına düşmeyen veya 90 liranın üstüne çıkmayan bir fiyat ile satılması durumundaki aldanma ise gabn-i yesîrdir. Bazı fakihlerin, menkul ticaret mallarında piyasa değerinin % 5'ini, hayvanda % 10'unu, gayri menkulde % 20'sini aşan fiyatı gabn-i fâhiş sayan görüşü de (*Mecelle*, md. 165) yine örf ve âdet ölçü alınarak yapılmış bir oran belirlemesi ve çözüm önerisi mahiyetindedir. Başka ölçü ve oranlardan söz eden fakihler de vardır.

Özetle ifade etmek gerekirse, bir akidde gabnin meydana gelmiş olması bu akdin feshedilmesi için tek başına yeterli olmaz, ayrıca gabnin rızâyı sakatlayan bir sebepten kaynaklanmış olması şartı aranır. Bu sebeple, meselâ bir kimse kendi iradesiyle, bilerek ve farkında olarak bir malı aşırı gabin sayılacak bir fiyatla satmış veya satın almış ise, bu kimseye sırf bu gabin sebebiyle akdi feshetme hakkı tanınmaz. Ancak kişi, bilgisizliği ve dikkatsizliği sebebiyle aşırı bir gabne mâruz kalmışsa, Hanefî ve Şâfiî fakihleri, hukukî işlemlerde güven ve istikrarı bozacağı düşüncesiyle bu kimseye akdi feshetme hakkı tanımazken, Şîa da dahil diğer mezhepler bu kimsenin akdi feshedip aldığını iade edebileceği görüşündedir.

Bir sahâbî Hz. Peygamber'e gelerek alışveriş yaparken kandırıldığını söylemiş, Resûl-i Ekrem de ona, *"Bir şey alıp sattığın zaman 'kandırma (hılâbe) yok' de"* diye tavsiyede bulunmuştur (Buhârî, "Büyû'", 48; Müslim, "Büyû'", 12). Başka bir hadiste, kafasına yediği darbe nedeniyle aklî dengesi biraz bozulduğu halde ticaretten geri durmayan birisi Resûlullah'a, ticarette aldandığı şikâyetiyle başvurmuş, Hz. Peygamber onun için dua etmiş ve alışveriş yapmamasını tavsiye etmiş ve ona, *"Yine de ticaret yapacaksan, alım satım yaptığında 'kandırma yok' de! Böylece üç gün muhayyer olursun;*

hoşuna giderse malı tutarsın, hoşuna gitmezse iade edersin" demiştir (bk. *Tâc*, II, 196).

Bu ve benzer anlamdaki hadislerde görüldüğü üzere, Hz. Peygamber gabin yüzünden akdin butlânına hükmetmemiş, bunun yerine başlangıçta kandırma yok şartının ileri sürülmesini tavsiye etmiştir. İslâm hukukçuları, bu noktadan hareketle, gabinli akdin bâtıl olmadığını, aldanan tarafa gabin sebebiyle muhayyerlik tanınabilmesi için ise, gabinin hile ve aldatma (tağrir) sonucunda gerçekleşmiş olması gerektiğini söylemişlerdir. Buna göre, hile sonucundaki gabin, ayrıca bir şarta gerek kalmaksızın aldanan tarafa muhayyerlik hakkı verdiği halde, hilesiz gabin, ancak şart koşulmaya bağlı olarak muhayyerlik hakkı vermektedir.

Gabne karşı tarafın hile ve aldatmasının yol açması veya müessir olması halinde bu akid fâsid olur ve gabne mâruz kalan kimse tarafından feshedilebilir. Hatta aldanmanın üçüncü şahsın söz ve davranışından doğması, fakat bunda karşı tarafın bilgisinin de bulunması halinde aldanan tarafın yine böyle bir fesih hakkı vardır. Hangi söz ve davranışın aldatma teşkil ettiği ise gerek fıkıhta gerekse günlük hayatta her zaman uzun tartışmalara yol açabilecek bir konudur. Meselâ Hz. Peygamber, sağılır bir hayvanı birkaç gün sağmayıp memesinde süt biriktirerek satışa sunmayı müşteriyi aldatma olarak nitelendirmiş ve alıcıya akdi feshetme hakkı tanımıştır (Buhârî, "Büyû'", 64; Müslim, "Büyû'", 11). Yine satıcının malın kalitesi, özelliği, maliyeti, kâr nisbeti hakkında gerçeğe aykırı veya yanıltıcı beyanda bulunması, açıklama yapması gereken bir konuda susması da aldatma sayılır. Malın değer veya maliyetini yüksek gösteren ve haliyle alıcıyı etkileyen "Daha önce şu fiyatı verdiler, vermedim" veya "Maliyeti şu, bundan aşağısı zarar eder" gibi beyanlar da şayet gerçeğe aykırı ise, aldatma sayılır.

Akidlerde objektif unsura ağırlık verip kasıta dayalı bir aldatma (tağrir) bulunmadıkça aşırı aldanmanın akde etki etmeyeceği görüşünde olan fakihler bile yetim, vakıf ve hazine (devlet) malını bu hükümden ayrı tutarak, bu malların aşırı gabin teşkil edecek bir hukukî işleme tâbi tutulması halinde bu işlemin fâsid olduğunu ve feshedilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Meselâ yetim, vakıf veya devlet malı, aşırı gabin sayılacak ölçüde düşük bir bedelle satıldığında, kiraya verildiğinde yapılan akid fâsiddir (*Mecelle*, md. 356). Bu hüküm, İslâm bilginlerinin yetim ve kimsesizlerin hukukunun korunmasına, vakıf ve devlet malı gibi toplumu ilgilendiren hakların korunmasına ayrı bir önem verdiklerinin bir göstergesidir. Buna göre, meselâ devlet malının normal değerinin altında satılması veya devletin bir malı normal değerinin

üstünde bir bedelle satın alması halinde, ortada bir aldatmanın bulunup bulunmadığına bakılmaksızın bu akid fâsid sayılır. Bu hüküm, kamu idaresinin taraf olduğu diğer akidler için de geçerlidir. Hatta ekmek gibi piyasada sabit bir fiyatla satılan malların gabn-i yesîr ölçüsünde farklı bir bedelle satımını fâsid sayan fakihler de, benzeri bir noktadan hareket ederler.

Fâsid bir akidle elde edilen kazanç da dinen temiz olmayan bir kazançtır. Ticarî hayatta bu kabil yollardan kazanç sağlama Kur'an'ın, *"Mallarınızı aranızda bâtıl (haram ve haksız) sebeplerle yemeyin"* (el-Bakara 2/188) emrine, Hz. Peygamber'in aldatmayı, akidlere yalan, yemin, hile ve desise karıştırmayı yasaklayan hadislerine (Buhârî, "Büyû'", 26; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 50; İbn Mâce, "Ticârât", 42), *"Bizi aldatan bizden değildir"* (Müslim, "Îmân", 164) şeklindeki şiddetli ikazına açıkça aykırı olduğu gibi, ağır bir uhrevî sorumluluğu ve telâfi edilmesi güç bir kul hakkı ihlâlini doğurur. Bu yüzden İslâm bilginleri aldatma, yalan ve hile ile elde edilen artı kazancın haram mal olduğunu, bu tür malın tüketilmesinin ve kullanılmasının kişinin ibadetlerini, ferdî ve ailevî hayatını da olumsuz yönde etkileyeceğini, bir an önce hayır cihetlerine harcanarak elden çıkarılması gerektiğini, fakat günah ve kul hakkından kurtulmak için bunun da yeterli olmayabileceğini belirtirler.

b) Garar Yasağı

İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin birçok farklı anlam yüklediği garar terimi, öz olarak, bir borç ilişkisinde akid konusunun meydana gelip gelmeyeceğinin belirsiz olması, âkıbetinin kapalı olması, akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasını ifade eder. Garar da bir nevi bilinmezlik anlamı içermekle birlikte, akid konusunun elde edilip edilemeyeceğinin belirsizliği genelde garar, vasıflarının bilinmezliği ise cehalet terimleriyle karşılanır. Bununla birlikte her iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığı da olur.

Hemen hemen bütün hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in gararlı alışverişi (bey'u'l-garâr) yasakladığı rivayeti yer alır (Buhârî, "Büyû'", 75; Müslim, "Büyû'", 4; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 24-25). Kur'an ve Sünnet'te, sözleşmelerde açıklık, dürüstlük ve güven ilkeleri üzerinde ısrarla durulur; karşılıklı rızânın bulunmadığı akidler ve ticarî işlemler "bâtıl yol" olarak nitelendirilir. Kur'an ve Sünnet'in borçlar hukuku alanında sevkettiği birçok hüküm ve yasak da temelde bu açıklık ve dürüstlüğü sağlamaya yöneliktir. Mâlikî hukukçu İbnü'l-Arabî de İslâm'da muâmelât hukukunun dört temelinin bulunduğunu

belirttikten sonra bunlardan birini de hadislerdeki garar yasağının teşkil ettiğini söyler.

Garar yasağı İslâm hukukçularınca ilke olarak benimsenmekle birlikte hangi tür akid ve şartın bu yasak kapsamına girdiği, gararın akdin kuruluş ve işleyişine tesirinin ne olacağı gibi hususlar İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri arasında tartışmalıdır. İslâm hukukunun klasik literatüründe özel borç ilişkileri ayrıntılı olarak işlenip geliştirildiği için, garar konusunda da zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur.

Akde konu olan mal ve bedelle veya akdin ifası ile ilgili ayrıntıların taraflarca önceden açıkça belirlenmesi ve bilinmesi şarttır. Bilinmezliğin, tarafları anlaşmazlığa sürükleyecek ölçüde olması, akdin fâsid olmasına yol açar. Fakat, akdin konusu ve ifa ile ilgili her türlü risk ve kapalılığı garar kapsamına dahil edip bu tür akidleri geçersiz saymak doğru olmaz. Çünkü bundan kaçınmak her zaman mümkün değildir. Bu sebeple, ancak belli bir derece ve ölçüden sonraki gararın, yani kapalılık ve riskin akdi bozacağı benimsenmiş ve böylece hukukî işlemlerde istikrar ve güven korunmak istenmiştir. Bunun sonucu olarak, akidlerde bulunabilecek garar, önem ve derecesine göre, a) akdi iptal edici, b) akdi ifsad edici, c) kaçınılması mümkün olmayıp akde tesir etmeyen garar şeklinde üç grupta ele alınabilir. Anne karnındaki yavrunun, kaçmış hayvanın, olta veya ağdaki balığın, istiridyedeki incinin satışı önemli ölçüde risk ve kapalılık içerdiği için bâtıl sayılmıştır. Akid konusunun vasıf, miktar, vade gibi hususlarıyla ilgili kapalılık ve risk ise, bir ölçüde telâfi edilebilir olduğundan bu tür gararın akdi sadece ifsat ettiği görüşü hâkimdir. Klasik dönem İslâm hukukçuları, İslâm öncesi dönemde yaygın olan ve bazı sembolik hareketlerle yapılan satım türlerini (bey'u'l-hasât, bey'u'l-münâbeze, bey'u'l- mülâmese), satılan malın tesliminin mümkün olmaması, mal veya bedelin ne olduğunun, miktar ve vasfının bilinmemesi, vadenin bilinmemesi gibi durumları, henüz olgunlaşmadan dalındaki meyvenin satımını, bir satımda iki satımı veya akdin yapısına aykırı şartın ileri sürüldüğü satım akidlerini, hatta kuruluşu başka bir hususun gerçekleşmesi ihtimaline bağlanan satımları, kaporalı alışverişi vb. de gararlı akid örnekleri olarak sayar ve garar yasağı kapsamında görürler. Zaten anılan bu satım türlerinin çoğu hadislerde de ayrı ayrı yasaklanmaktadır. Garar, belki de bu tür akidlerin yasaklanışını açıklayan ortak gerekçe konumundadır.

İslâm borçlar hukukundaki garar yasağı ayrıntılı biçimde satım akdinde işlenmiş olmakla birlikte sadece bu akde özgü olmayıp selem, istisna, kira

ve iş akdi, sulh, şirket gibi karşılıklı borç doğurma esası üzerine kurulu iki taraflı akidlerde de, hatta bağışlama (hibe), âriyet, vasiyet gibi tek taraflı (teberru) akidlerde de söz konusu olabilir. Her ne kadar Mâlikîler teberru akidlerinde gararın etkili olmayacağı görüşünde iseler de, İslâm hukukçularının çoğunluğu, İslâm borçlar hukukundaki garar yasağını daha geniş kapsamlı ve etkili bir hukukî ilke olarak işletmekte, nikâh akdi ve akdî şartlar da dahil her türlü hukukî işlemde tarafları kapalılık, risk, aldanma ve aldatmaya karşı güvence altına almak istemektedirler.

İslâm hukukuna ait klasik literatürde gararlı akidler ve akidlerdeki garar unsuru ile ilgili olarak her bir akid türünde birçok örnek verilir. Bu anlayış ve örneklendirmelerde, İslâm hukukçularının kendi dönemlerindeki ticarî işlem, usul ve şekillerinin de önemli etkisi vardır. Burada asıl amaç, hukukî işlemlerde karşılıklı rızâyı, açıklık ve dürüstlüğü korumak, tarafların beklenmedik bir zarar ve risk altına girmesine, aldatmasına veya aldanmasına engel olmaktır. İslâm hukukçuları dönemlerindeki hukukî işlem ve ticarî muameleleri bu temel ilkeye göre değerlendirip söz konusu sakıncayı taşıyan usul ve şekilleri garar yasağı kapsamına alarak tarafların haklarını korumak istemişlerdir. Her ne kadar İslâm hukukunda akid serbestisi, hukukî işlemlerin konu ve kapsamını tarafların dilediği tarzda belirleme özgürlüğü mevcut ise de, başta faiz ve garar yasağı olmak üzere, hukuk düzeni belli kısıtlama ve yasaklamalar getirerek özellikle zayıf tarafın haklarını koruma altına almış, insanların bilerek ve farkında olarak borç ve yükümlülük altına girmelerini istemiştir. Akdin tabii unsurlarındaki eksiklik ve bilinmezliğin, hile ve kumarın, aşırı fiyat farklılığının önlenmeye çalışılması çabaları da bu amaca yöneliktir. İslâm'ın bu temel amacı göz önüne alınarak, İslâm hukukunda garar yasağı, hukukî işlemlerde güven ve açıklığı sağlayacak, risk, bilinmezlik ve kapalılığı önleyecek ölçüde geniş ve esnek bir kapsamda ele alınmış ve işletilmiştir.

c) Bilinmezlik Yasağı

Akdin konusu ile ilgili belirsizliğin "garar", vasıflarındaki bilinmezliğin ise "cehalet" terimiyle ifade edildiğine yukarıda temas edilmişti. Hukukî işlemlerde gönül hoşnutluğunun ve hür iradenin gerçekleşmesi, tarafların ne üzerinde, nasıl ve hangi şartlarla anlaşma yaptıklarını açıkça bilmeleriyle mümkün olur. Bunun için de İslâm hukukunda açıklık, dürüstlük ve güven ilkelerinin tabii gereği olarak akidlerin tabii unsurlarının anlaşmazlığa yol açmayacak ölçüde bilinir olması üzerinde önemle durulmuştur.

Hukukun bir ödevi de insan ilişkilerinde çıkması muhtemel aksaklıkları önceden görüp, bu konuda tedbir alarak insanların huzur ve güven içinde yaşamasına yardımcı olmaktır. Dinî ve ahlâkî cihetle desteklenmiş olması sebebiyle bu durum İslâm hukuku hakkında daha çok geçerlidir. Bu sebeple de taraflar arasında çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemel olan bilinmezlik durumları İslâm hukukunda aşırı ve belirgin bilinmezlik anlamında "fâhiş cehalet" diye anılır ve bu tür bir bilinmezliğin akdi fâsid kılacağı ittifakla benimsenir. Birçok hukukî işlemin geçerliliği (sıhhat) için bu işlemin içeriğinin ve konusunun bilinir (mâlum) olmasının gerekli görülmesi de böyle bir anlam taşır. Meselâ satım akdinde satılan malın, bedelin, ödeme şeklinin ve zamanının; kirada kiralanan malın evsafının, kira bedelinin, sürenin ve kullanım şeklinin; iş akdinde işin tür ve özelliğinin, çalışma şartlarının, ücret miktarının ve ödeme usulünün; vekâlette vekilin görev ve yetkilerinin, ziraî ortaklıkta ekim ve paylaşım usulünün akid esnasında belirlenmesi ve taraflarca bilinmesi şarttır. Fakihlerin bu konuda gösterdiği hassasiyet, asırların ürünü bir hayat tecrübesini ve bilgi birikimini yansıtır. Günlük hayatta insanlar arasında meydana gelen ve giderek ciddi boyutlara ulaşan anlaşmazlık ve çekişmenin önemli bir sebebi de, başlangıçta tarafların hak ve sorumluluklarının etraflıca konuşulup belirlenmeyişidir. Kur'an'da borçlanmaların yazılmasının ve şahitle tevsikinin tavsiye veya emredilmiş olması da (el-Bakara 2/282) esasen bu gayeye mâtuftur. Çünkü hukukî ve ticarî işlemlerde başlangıçta açıklık ve bilinirliğin sağlanması, tarafların rızâlarının ve akdin hür iradeyle oluşmasının önemli ön şartlarından biridir.

II. HUKUKÎ HAYAT

Müslüman toplumların hayat tarzında ve tecrübe birikiminde yer alan hukukî hayata ilişkin hüküm ve öneriler, fıkıh literatürünün üç ana bölümünden biri olan "muâmelât" bölümünün ana konusunu teşkil eder. Bunlardan aile, miras, vakıf gibi özel alanlar hariç tutulursa, şahıslar arasındaki borç ilişkileri günümüzde "borçlar hukuku" adı altında ele alınmaktadır.

Kur'an ve Sünnet'te borçlar hukuku ve borç ilişkisi için temel teşkil edecek birtakım dinî, ahlâkî ve hukukî esaslar belirtilmiş, geniş bir coğrafyaya dağılan İslâm toplumlarında asırlar boyu süregelen uygulamaların da katkısıyla giderek ayrıntılı bir borçlar hukuku doktrini ortaya çıkmıştır. Ancak İslâm hukukunun genel gelişim seyrine paralel olarak borçlar hukuku da, başta alışveriş (bey') olmak üzere kira ve iş akdi (icâre), şirket, sarf, selem

gibi özel borç münasebetlerinin ayrı ayrı tanzim ve tedvini şeklinde gelişmiştir. Bu itibarla borçlar hukukunun genel hüküm ve nazariyesi, klasik İslâm hukuku literatüründe bu özel borç münasebetleri ele alınırken çeşitli konular arasına dağılmış olarak bulunur.

A) Borç

Borcun unsurları, taraflar, konu ve sebepten ibarettir. Borcun tarafları, alacaklı ve borçludur. Borç ilişkisinde konu, para veya misli bir malın ödenmesi (deyn), belirli bir malın teslimi (ayn) veya belli bir hizmetin ifası (iş) şeklinde olabilir. Borcun sebebi de, borcun kaynaklarıdır. Gerek taraflar ve konu ve gerekse sebep itibariyle belirsizlik ve aldatmanın bulunmaması ve gayri meşrû unsurlar içermemesi gibi ilkeler, İslâm hukukçularının ısrarla üzerinde durduğu konulardır. Özel borç münasebetlerinin bazı nevi ve şekillerinin câiz görülüp görülmeyişindeki görüş ayrılıkları da bu mevzudaki yaklaşım ve ölçü farklığından kaynaklanır.

Borcun kaynakları hususunda gerek klasik ve gerekse çağdaş doktrinde farklı taksimler yapılır. Borcun kaynaklarının hukukî işlem ve hukukî olay şeklinde ikiye indirgenmesi mümkündür. Bunun biraz daha açılmasıyla tek taraflı hukukî işlem akid, haksız iktisap, haksız fiil ve kanun şeklinde beş sebepten söz etmek mümkün olur.

Tek taraflı hukukî işlem ve irade beyanı, gerekli şartlar taşıdığında bu işlemi yapan ve bu tür beyanda bulunan şahıs için bağlayıcı olur. Bunun bir örneği, klasik literatürde "cuâle" adı verilen ödül vaadidir. Akid teklifi de (icap), bazı İslâm hukukçularına göre, karşı tarafın kabulüne kadar icapta bulunanı bağlayıcıdır. Kefalet, vasiyet ve vakıf da İslâm hukukunda tek taraflı irade beyanı ile kurulur. İbrâ, âriyet ve hibe de yine temelde tek taraflı irade beyanına dayanan hukukî işlemlerdir.

Tarafların irade beyanlarının hukukî bir sonuç doğuracak tarzda bir araya gelmesiyle oluşan akid, borcun en yaygın ve tabii kaynakları arasında yer alır. İslâm hukukunda isimsiz akid ve akid serbestisi ilkesi hâkim olduğundan, kişiler dinî emir ve yasakları ihlâl etmediği, dinin genel ilke ve amaçlarına ters düşmediği sürece diledikleri tarz ve şekilde sözleşme yapabilirler. Kur'an'da akdin gereğine uyma, akde vefa (el-Bakara 2/177; el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34; el-Mü'minûn 23/8), borç münasebetlerinde karşılıklı rızâ ve gönül hoşnutluğu (en-Nisâ 4/4, 29) üzerinde ısrarla durulur. Hz. Peygamber de, *"Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar"* (Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Akzıye", 12) buyurmuştur. Bu sebeple, kişilerin akidleşme esnasında mümkün

olduğu ölçüde açıklığı ve belirliliği sağlaması hatta şahit veya yazışma usulüyle hukukî güvence sağlaması, akdin kuruluşunda olanca titizliği göstermesi, akid kurulduktan sonra da akdin kendisine yüklediği borçları yerine getirmesi gerekir.

Haksız iktisap veya sebepsiz zenginleşme de yine İslâm hukuk doktrininin genel ilke ve mantığı göz önünde bulundurulursa ayrı bir borç kaynağı oluşturur. Zaruret veya ihtiyaç sebebiyle başkasının malını kullanan kimsenin belli durumlarda bunun için mâkul bir ücret (ecr-i misl) ödemesi, borçlu olduğu zannıyla yapılan ödemenin geri alınabilmesi, bir başkasının malına hukukî ve meşrû bir sebep olmaksızın karışan malın aynının veya değerinin alınabilmesi gibi hükümler, İslâm hukukunda emeğe ve haklı kazanca atfedilen önemin bir göstergesidir.

Mala veya şahsa yönelen haksız fiil (zararlı fiil), önemli borç sebeplerinden birini teşkil eder. Mala yönelik haksız fiillerden olan hırsızlıkta çalınan mal hırsızın elinde mevcutsa geri vermesi gerektiği açıktır. Ancak hırsız çaldığı malı elinden çıkarmışsa hırsıza hem ceza hem de bu malın tazmini yüklenip yüklenemeyeceği tartışmalıdır. Bir başkasının malına hukukî bir sebep olmadan el koyan ve kullanan kimse de, malın hangi sebeple olursa olsun uğradığı zararı tazmin etmek zorundadır. Mala yönelik haksız fiilden hırsızlık ve gasp dışında kalanlar genelde itlâf olarak adlandırılır. Başkasının malına doğrudan zarar verilmesi halinde fâilin sorumluluğu için kusurlu olup olmadığına bakılmazken (*Mecelle*, md. 92), dolaylı (tesebbüben) itlâf durumunda ise fâilin kusurlu olması şartı aranır (*Mecelle*, md. 93). Şahsa yönelik haksız fiillerden öldürme ve yaralama, gerekli şartlar mevcutsa denk bir ceza olan kısasla cezalandırılır. Değilse diyet, erş veya hükûmet-i adl denen ve tazminat karakteri ağır basan malî bir ödeme yapılması gerekir. Hatta belli durumlarda mağdura başka ölçülerle belirlenecek maddî veya mânevî tazminat, mehir vb. ödenmesi de söz konusu olabilir. Bütün bu haksız fiiller İslâm hukukunda ayrı birer borç kaynağı teşkil ederler.

Kanun da (şer') yukarıdaki dört sebebe ilâve olarak ayrı bir borç kaynağı sayılır. Kişinin belli yakınlarına karşı nafaka borcu, eksik ehliyetler üzerindeki velâyetin gereği olan edimler, miras bırakanın borçlarını üstlenme, hatta zekât ve bazı kefâretler de kanundan doğan borçlar olarak anılabilir.

Borç ilişkisinde aslolan tarafların borçlarını, gerektiği zaman ve şekilde ödemesidir. Borcun aynen yerine getirilmesi mümkün olmazsa bedeli ödenir. Ancak bu bedel bir yönüyle tazminat özelliği taşıdığından alacaklının fiilen mahrum kaldığı menfaatin, hatta bazı durumlarda kuvvetle muhtemel

menfaatlerin de tazmini gerekebilir. Yalnız bu tazminat alacaklının fiilen veya kuvvetli bir ihtimalle uğradığı bir zararı telâfiye yönelik olduğundan, farazî bir menfaat kaydı iddiası içeren ve önceden belirlenen faiz gelirinden farklıdır. Borçlu gönül rızâsı ile borcunu ödemeye yanaşmazsa, malları haczedilip satılır ve borcu ödenir. Bazan da borçlu cezalı değil de tedbir olarak hapsedilerek ödemeye zorlanır. İslâm hukukçuları, kişinin borçlarına karşı şahsıyla değil de malıyla borçlu olduğu ilkesini benimserler. Borcun nasıl, nerede ve hangi şekilde ödeneceği, bu konuda taraflara terettüp eden ayrıntılı hükümler hususunda taraflar arası anlaşma, o toplumda ve kesimde yerleşik kural ve ölçüler esas alınır.

Borcun sona ermesinin en tabii yolu ifadır. Bunun yanı sıra alacaklının razı olması halinde ifa yerine geçebilen başka tür bir ödeme de borcu sona erdirebilir. İfanın imkânsızlaşması halinde taraflar haksız/sebepsiz olarak edindikleri malları diğer tarafa iade eder. Zamanaşımı kural olarak hak ve borcu düşürmemekle birlikte dava edilebilmesine engel olur. Bu durumda borç, kazâen olmasa da dinen devam eder.

Borç, İslâm hukuk doktrininde kazâen borç-diyaneten borç şeklinde ikili bir ayırıma tâbi tutulur. Bu bir bakıma Batı hukukundaki medenî borç-tabii borç ayırımına benzer. Hukukî müeyyideden mahrum olup yargı yoluyla talep ve tahsili mümkün olmayan fakat hakikatte var olup dinen ve ahlâken ödenmesi gereken borca, diyaneten borç denilir. İslâm hukukunda gerek tarafların ve gerekse üçüncü şahısların haklarını koruyabilmek için borç münasebetinde açıklık, belirlilik ve objektif ölçüler esas alınmış, getirilen hukukî ve şeklî tedbirlerle borçların ödenmesi kişilerin vicdanına kalmış diyanî bir konu olmaktan çıkarılmaya çalışılmıştır. Söz gelimi Kur'an'da borç ilişkilerinin yazılması, şahit veya rehin gibi ispatı kolaylaştırıcı vasıtaların kullanılması istenmiştir (el-Bakara 2/282-283). Akdin kuruluşunda irade beyanına ve birtakım şeklî şartlara önem verilmesi de bu amaca yöneliktir. Bununla birlikte, her borç münasebetinin hukuken dava ve ispat konusu yapılabilir şekilde belgelenmesi de her zaman mümkün olmadığından, borcun kazâen ve şeklen varlığından ziyade diyaneten ve gerçekten varlığına da önem verilmiş ve hangi tür olursa olsun mevcut bir borcun ödenmesi dinî bir yükümlülük, ödenmemesi ise kul hakkının ihlâli ve gasp olarak nitelendirilmiştir. Zaten hukukî de olsa bütün insan ilişkileri sağlam bir dinî ve ahlâkî zemine dayandığında sağlıklı bir yapı ve işleyişe kavuşur. İslâm'ın gerçekleştirmek istediği de budur.

B) Satım

Mülkiyeti nakleden akidlerin en yaygını olan satım (bey‘), genel olarak, malı mal karşılığında özel bir biçimde değişmek olarak tanımlanmaktadır. Bu değişme insanın tabiatına uygundur. Çünkü, aslında alan da satan da bir ihtiyacın sahibidir. İhtiyaç sahibi olan kişi, ihtiyacı doğrultusunda ve ihtiyacına göre tasarrufta bulunacaktır. Karşılıksız vermek ihtiyaç sahibinin durumuna uygun düşmez. Bu yönüyle muâvazalı yani karşılıklı bedel esasına dayalı akidler en güzel muamele şekli sayılmıştır.

Satım denince ilk akla gelen, malın nakit karşılığında satımıdır. Ancak, malı mal mukabili değişme anlamındaki "trampa", nakdin nakit ile değişimi anlamındaki "sarf" ve daha sonra teslim edilecek bir malın peşin para mukabilinde satımı demek olan "selem" de geniş anlamda satım akdi kapsamında düşünülmüştür.

Gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te insanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için yapmak zorunda oldukları bir işlem olan alım satımın câiz olduğunu gösteren ifadeler bulunmakla birlikte, esasen bu âyet ve hadisler, doğrudan bu işlemin cevazını göstermek gayesiyle değil, onun meşruiyet şartlarına genel çizgilerle işaret etmek ve yapı itibariyle alım satıma benzemekle beraber muhteva itibariyle benzemeyen faiz gibi işlemlerden farklı olduğunu göstermek amacıyla sevkedilmiştir. Nitekim, *"Allah alım satımı helâl, ribâyı ise haram kılmıştır"* (el-Bakara 2/275) meâlindeki âyette asıl anlatılmak istenen husus, alım satımın helâlliği değil, onun ribâdan farklı olduğudur. Aynı şekilde, *"Mallarınızı haksız yere değil, ancak karşılıklı rızâya dayanan bir ticaret yoluyla yiyin"* (en-Nisâ 4/29) meâlindeki âyet de hukukî işlemlerin câiz olduğunu belirtmekten çok, zaten yapılagelmekte olan bu hukukî işlemlerin, özelde alım satımın, genelde bütün akidlerin en temel şartının "karşılıklı rızâ" olduğunu ifade etmektedir.

İslâm hukukçuları da bu temel noktadan hareketle alım satımın meşrû olabilmesi için gereken rükün ve şartlarla ilgili ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirmişler ve akid teorisini âdeta model akid olarak ele alınan satım akdi üzerinde örneklendirerek ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer akidlerde olduğu gibi, satım akdinin de kurulabilmesi için akdin temel unsurlarının, yani taraflar, konu ve irade beyanının birtakım şartları bulundurması gereklidir. Hanefî ekolünde, "Satım akdinin yegâne rüknü, irade beyanının, ehlinden akdin konusuna izâfe edilerek sâdır olmasıdır" şeklinde formüle edilen ifade, bu temel unsurlara işaret etmektedir. Satım akdinde taraflar "satıcı" (bâyi‘) ve "alıcı" (müşteri) adını, konu da "mebî‘" adını alır. İrade be-

yanı ise, diğer akidlerde olduğu gibi, tarafların rızâlarını gösteren icap ve kabuldür.

Satım akdinin kurulabilmesi için tarafların alım satıma ehil olmaları yani temyiz kudretine sahip bulunmaları gerekir. Bu bakımdan, gayri mümeyyiz küçük ve akıl hastası gibi temyiz gücüne sahip olmayan kişilerin alım satımları bâtıl olur.

Satıma konu olan malın mevcut, teslimi mümkün ve hukuken geçerli (mütekavvim) bir mal olması da şarttır. Burada satılan malın mevcudiyetinden maksat, var olmasında ve tesliminde aşırı risk bulunmaması olarak açıklanabilir. Mütekavvim olması ise, malın ekonomik değerinin bulunması ve yararlanmanın hukuken serbest bırakılmış olması demektir.

Akdin tam anlamıyla meşrûluk kazanması için kuruluş şartları yanında geçerlilik ve işlerlik şartlarını da bulundurması aranır. Kuruluş şartlarını taşımayan satım akdi "bâtıl"; geçerlilik şartlarını taşımayan satım akdi "fâsid"; işlerlik şartlarını taşımayan satım akdi ise "mevkūf" olur.

Kur'an'da borçlanmaların ve bu arada alışverişin yazı veya şahitle, bazan her ikisiyle birlikte tevsik edilmesi istenmekte (el-Bakara 2/282-283), buna imkân bulunamadığında rehin bırakabileceği bildirilmektedir. Bundan hareketle olmalıdır ki, tâbiîn döneminin büyük hukukçularından Şa'bî, alım satımın "yazılı ve şahitli satım", "rehinli satım" ve "güven esasına dayalı satım" olmak üzere üç çeşidi bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Şa'bî, İbn Ömer'in nasıl alım satım yaptığı ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "İbn Ömer, alım satımı peşin para ile yaptığı zaman şahit tutar, veresiye yaptığı zaman ise hem yazar hem de şahit tutardı" (İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 258). Klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu, dönemlerindeki gelenek ve imkânları da göz önünde bulundurarak, âyetteki yazışma ve şahit tutma emrinin tavsiye niteliğinde olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte taraflar arasında bir çekişmenin baş göstermesi, bir hakkın ihlâline yol açması gibi bir ihtimal söz konusu olduğunda yazışma ve şahit tutma dinî bir yükümlülük haline de gelebilir.

a) Yasaklanan Satım Çeşitleri

İnsanlar arasında cereyan eden borç ilişkilerinin en eski ve yaygını olan satım akdi, belli bir ihtiyacı gidermenin en tabii yollarından biri olduğu için tabiatı gereği ve kural olarak câiz ve mubahtır. Ancak dinin ve hukuk düzeninin insan ilişkilerinde hâkim kılmak istediği bazı prensipler, korumak istediği yararlar sebebiyle bazı satım çeşitlerinin yasaklandığı veya kısıtlandığı

görülür. Bu konuda getirilen yasaklama ve kısıtlamaların önemli bir bölümü Hz. Peygamber'in hadislerinde yer almış, bir bölümü de bu hadisler etrafında geliştirilen fıkhî yorumlar sonucu elde edilmiştir. Fakat burada, getirilen yasağın isim ve şeklinden ziyade dayandığı ilke ve gözettiği amacın daha önemli olduğunu, bu zengin bilgi birikiminin günümüz toplumlarına uyarlanmasının da ancak böyle bir bakış açısıyla mümkün olacağını belirtmek gerekir. Yasaklanan satım şekilleri genel hatlarıyla şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Garar ve Bilinmezlik Sebebiyle Yasaklanan Satımlar

Daha önce açıklandığı üzere garar, akdin konusuna ilişkin belirsizliği, bilinmezlik de (cehalet) akdin tabii unsurlarının ileride taraflar arası bir çekişmeye yol açacak ölçüde bilinmezliği ifade eden fıkıh terimleridir. Satım akdinin iki tür belirsizlikten de uzak olması, tarafların neyi, nasıl ve hangi şartlarda sattığını ve aldığını akid esnasında bilmesi esastır. Bu akidlerin yapılışında hür iradeye saygı ve rızânın korunması ilkelerinin de tabii sonucudur.

İslâm öncesi dönem Hicaz–Arap toplumunda yaygın olan, fakat belli ölçüde belirsizlik taşıdığı için de neticede bir tarafın mağduriyetine yol açabilen sembolik davranışlar ve risk ağırlıklı satım çeşitleri yasaklanmıştır. Meselâ, Câhiliye Arapları bazan vadeli olarak yaptıkları satımlarda satım parasının ödeneceği vadeyi "şu hayvanın yavrusu doğup, büyüyüp, yavrulayıncaya kadar" demek suretiyle belirliyorlardı. Bu takdirde akiddeki belirsizlik, ödeme süresi (ecel, vade) yönünden olmaktadır. Diğer bir satım şekli ise devenin karnındaki yavrunun veya onun da yavrusunun satılmasıdır. Bu durumda, yavrunun canlı doğup doğmayacağı, canlı doğarsa erkek mi dişi mi olacağı, dişi doğarsa büyüyüp yavru yapıp yapmayacağı gibi birçok belirsizlik bulunmaktadır. Erkek hayvanın sulbündeki dölün satımı da böyledir. Burada satılan malın vasfında değil, meydana gelip gelmeyeceğinde yani esasında bir belirsizlik vardır ve önemli bir risk unsuru taşımaktadır. Bu tür satımlar Hz. Peygamber'in hadislerinde yasaklanmıştır (Buhârî, "Büyû'", 61; Müslim, "Büyû'", 5-6; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 24).

Yine Câhiliye Arapları arasında yaygın olan, içinde ne olduğunu bilmediği halde ve içini açıp bakmadan bir kılıf içine saklanmış malı yalnızca dokunmak suretiyle satın alma (bey'u'l-mülâmese), birbirine bedel olduğunu tayin etmeksizin ve karşılıklı rızâ aramaksızın, iki kişinin ellerindeki elbiseyi karşılıklı olarak birbirlerine atması yoluyla yapılan bir satım (bey'u'l-münâbeze),

müşterinin, “Attığım bu taş hangi elbise üzerine düşerse o bana aittir” demesiyle yapılan alım satım (bey‘u’l-hasât) gibi sembolik fakat gerçek rızâyı zedeleyen, akdin oluşumunda emrivâkiye yol açan, ciddi bir aldanma riski ve belirsizlik taşıyan satım akidleri de Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır (Buhârî, “Büyû‘”, 62-63; Müslim, “Büyû‘”, 1-2). Haram olduğunda ittifak bulunan bu Câhiliye dönemi satım şekillerinde, tam bir belirsizlik hâkim olup, akdin nasıl sonuçlanacağı, ne tür bir malın satın alındığı, satın alınan malın teslim edilebilirliği gibi hususlar akdin yapıldığı anda bilinmemektedir.

Hz. Peygamber, aynı şekilde bir belirsizlik ve risk unsuru taşıdığı için, **meyvelerin henüz olgunlaşmadan dalında satımı**nı yasaklamıştır (Buhârî, “Büyû‘”, 85; Ebû Dâvûd, “Büyû‘”, 23). Daldaki meyvenin satımının hükmü, geçirdiği merhaleler itibariyle şöyledir: Bir bahçenin gelecek yıllardaki meyvesinin satımının veya aynı yıl içinde fakat henüz dalında ortaya çıkmamışken meyvenin satılmasının câiz olmadığında İslâm hukukçularının ittifakı vardır. Meyvenin devşirildikten sonra satımının câiz olduğunda ise ihtilâf yoktur. Meyvenin dalda oluşmasından sonra, fakat devşirilmesinden önce satılmasına gelince, hukukçuların çoğunluğu bunun belirli şartlarla câiz olacağını söylemişlerdir. Bu hukukçulara göre, dalındaki meyve tam olgunlaşmamakla birlikte herhangi bir şekilde yararlanılabilecek durumda ise, satılabilir. Dalındaki meyvenin satımıyla ilgili bu yasaklama ve kayıt, şüphesiz tarafların beklenmedik bir zararla karşılaşmasını önleme, satım akdinde açıklığı sağlama, netice itibariyle de tarafların hukukunu koruma amacına yönelik bir tedbir mahiyetindedir.

Fakihlerin ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu “**bir satımda iki satım** yasağı” da benzeri gerekçelere dayanır. Birçok hadis kitabında Hz. Peygamber’in bir satımda iki satımı yasakladığı rivayet edilir (Tirmizî, “Büyû‘”, 18; Nesâî, “Büyû‘”, 73; Ebû Dâvûd, “Büyû‘”, 53). Bu hadise üç farklı yorum getirilmiştir:

a) Akdin bütünlüğü içinde iki mal ve iki fiyatın (semen) söz konusu edilmesi. Bu iki şekilde olabilir. Birincisi, “Senin şu evi şu fiyata bana satman karşılığında, şu malı sana şu fiyata satıyorum” demek suretiyle olur. Şâfiî’ye göre bu şekildeki satım câiz değildir. Çünkü, bu durumda her iki satımdaki fiyat da belirsizdir. Zira taraflar, bu iki malı ayrı ayrı satıp satın alacak olsalar, iki akdi birlikte düşündüklerinde anlaştıkları fiyatlar üzerinde anlaşamazlar. Bu hale göre Şâfiî’nin bir satımda iki satımı câiz görmemesinin gerekçesi semen veya malın bilinmiyor olmasıdır. İkincisi, satım, sadece

birisi hakkında bağlayıcı olmak kaydıyla, "Sana, ya şu malı 1000 liraya, ya da öbür malı 2000 liraya satıyorum" demek suretiyle olur. Bu şekildeki satım ittifakla câiz görülmemiştir. Bunun câiz olmama illeti hangi satımın yapıldığının bilinmemesidir.

b) Ortada bir malın ve biri peşin diğeri vadeli olmak üzere iki fiyatın bulunması. Bu da iki şekilde olabilir: Birincisi, "Sana, şu malı peşin şu fiyata, vadeli şu fiyata satıyorum" demek, ikincisi de, "Şu malı, tekrar şu fiyata vadeli olarak geri satın almam şartıyla sana şu fiyata peşin satıyorum" demek suretiyle yapılan satımdır. Bir malın peşin ve vadeli olmak üzere iki fiyatla satımının câiz olmadığını ve bunun yukarıdaki hadis kapsamına girdiğini söyleyen hukukçular, bu ifadelerinde, vadeli satışın câiz olmadığından veya faiz olduğundan değil satımın hangi fiyatla yapıldığının belli olmamasından hareket ederler. Bu itibarla, böyle bir satım teklifinden sonra malın peşin veya vadeli fiyattan biri ile kabul edilmesi halinde artık mebî' ve semeni belirlendiğinden satım bu yönüyle kural olarak câiz olmaktadır. İkinci satım şekli ise klasik kaynaklarda "bey'u'l-îne" şeklinde anılır. Peşin alınan malın vadeli olarak aynı satıcıya geri satımında yine vadeli satın alınan malın peşin para ile aynı satıcıya geri satımında, bir malın mülkiyetini devretme veya kazanma amacı değil, faizli borç alma ve verme amacı oldukça muhtemel görüldüğünden, şeklen câiz olan bu satış nevi bir kısım İslâm hukukçusunca anılan ihtimale binaen câiz görülmemiştir. Akidlerde kast ve sâikten ziyade akdin şeklî şartlarını ve objektif unsurları esas alan bir diğer grup ise, tarafların faiz kastıyla bu akdi yapmasını, bu kişi ile Allah arasında görülmesi gereken bir mesele olarak değerlendirip bu nevi satımı hukuken geçerli saymıştır. Araya üçüncü bir şahsın girmesi, meselâ vadeli olarak satın alınan bir malın bir başka şahsa peşin para ile satılması ise faiz şaibesinden daha uzak gözüktüğünden çoğunluk tarafından câiz görülmüştür. Faiz konusunun işleneceği ileri bölümde bu konuya tekrar dönülecektir.

c) Ortada iki mal, bir fiyatın bulunması. "Şu iki maldan birini sana şu fiyata satıyorum" demek böyledir. Alıcı bakımından akdin konusu belirsiz olduğundan, bu şekliyle satım câiz görülmemiştir. Ancak bu belirsizlik iki maldan birinin satımı üzerinde tarafların iradelerinin uyuşması ile sona erdirilebilir.

Satım akdi yapılırken bir şartın ileri sürülmesi halinde bu **şartlı satım**ın durumu da fakihleri hayli meşgul etmiş bir konudur. Satım akdinin hükmü, genel olarak, malın mülkiyetini satıcıdan alıcıya nakletmek ve buna bağlı

olarak satıcıya malda istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi vermekten ibarettir. Bunun yanında ayrıca bir şart ileri sürüldüğü zaman, bu şartın akdin gereklerine ve hükmüne etkisi olacağı açıktır. Bu konuda Hz. Peygamber'den farklı anlamlarda birkaç hadis nakledilmiş, buna bağlı olarak başlangıçta, şartlı satımlar konusunda "şart ve satımın câiz olduğu", "şartın bâtıl, satımın câiz olduğu" ve "hem şart hem de satımın bâtıl olduğu" şeklinde başlıca üç görüş öne sürülmüştür. Bununla birlikte, gelişim süreci içerisinde, İslâm hukukçularının, genelde, akidde öne sürülen şartlara sıcak baktıkları ve satım akdinin hüküm ve gereğine aykırılık taşımadığı, naslara aykırı olmadığı ve teâmül haline geldiği, kısaca garar ve ribâya yol açmadığı sürece, akidde şart öne sürmenin câiz olduğu görüşünü benimsedikleri söylenebilir. İlk dönemlerde gösterilen çekimser tavır da, akidde ileri sürülen şartların ve akidlerin karmaşık hale gelmesinin, başlangıçta dikkatsiz ve iyi niyetli davranan kimseleri beklemedikleri bir mağduriyetle karşı karşıya bırakabileceği endişesinden kaynaklanır. Bu endişenin zâil olmasına paralel olarak fakihlerin şartlı ve karma akidleri câiz gördükleri izlenmektedir.

2. Zarar ve Gabin Sebebiyle Yasaklanan Satımlar

a) Satım üzerine satım, pazarlık üzerine pazarlık yapmak. Hadiste *"Bir kimse din kardeşinin satımı üzerine satım yapmasın"* (Müslim, "Nikâh", 49; "Büyû'", 7, 8, 11) buyurulmuştur. Hanefîler bir kimsenin satımı üzerine satım yapmayı, muhayyerlik süresi içerisindeyken üçüncü bir kişinin müşteriye gelerek, "Bu satımı feshet. Ben bu maldan daha iyisini sana daha ucuza satayım" demesi veya satıcıya gelerek, "Sen bu satımı feshet. Ben o malı daha yüksek fiyata senden alayım" demesi olarak anlamışlar ve böyle yapmanın haram olduğunu söylemişlerdir.

Pazarlık üzerine pazarlık ise, mal sahibi ile o malı satın almak arzusunda olan kişinin henüz akdi gerçekleştirmemekle birlikte satım üzerinde görüştükleri sırada üçüncü şahsın mal sahibine, "Ben bu mala daha fazla veririm" demesi ya da o malı almak isteyen kişiye, "Bu maldan daha iyisini sana daha ucuza satarım" demesidir. Bu davranışın, taraflar bir fiyat üzerinde anlaşma sürecinde iken (alma ve satma eğilimi belirdikten sonra) yapılması haramdır. Ancak malı almak isteyen kişi kendisi vazgeçtikten sonra ya da izin verdikten sonra o mala başkalarının tâlip olmasında hiçbir sakınca yoktur.

Mâlik b. Enes, bir kimsenin satımı üzerine satım yapmakla, pazarlığı üzerine pazarlık yapmanın aynı anlamda olduğunu söylemiş ve bunu, akid

görüşmeleri tam anlaşma ile sona ermek üzereyken birinin gelip, bitmek üzere olan pazarlığı bozması olarak açıklamıştır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu bu hususta müslüman-zimmî ayırımı yapmaksızın, bu hükmün zimmînin alım satımı ve pazarlığı için de geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü burada bir kul hakkının ihlâli söz konusudur. İnsan hakları, kul hakları konusunda İslâm dini herkese eşit davranılmasını ve saygı gösterilmesini tavsiye etmiştir.

Hadis kapsamına giren satımların dinen câiz olmadığı hemen bütün İslâm bilginlerince kabul edilmekle beraber hadisteki mevcut yasak, satım akdinin yapı ve kuruluşu ile ilgili değil de akid harici bir konuyla ilgili olduğundan, İslâm hukukçularının çoğunluğu, bu yasak ihlâl edilerek yapılan alım satımın kazâen ve hukuken geçerli olduğu görüşündedir. Çünkü hukukî işlemlerde güven ve istikrar ortamının kurulabilmesi için belli ölçüde objektif ve şeklî ölçülere göre davanmak gerekir. Ancak bu işlemin kanun önünde geçerli olması, bilerek böyle davranan kimsenin dinî ve uhrevî sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Ayrıca bir rivayette Mâlik, mal mevcut olduğu sürece bu akdin feshedilmesi gerektiği görüşündedir.

Başkasının pazarlığı üzerine pazarlık yasağından hareketle açık artırmanın da câiz olmadığını savunanlar olmuşsa da, İslâm hukukçularının çoğunluğu bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu söyleyerek açık artırmayı câiz görmüşlerdir.

b) Pazara mal getiren üreticiyi yolda karşılamak. Hz. Peygamber, şehire mal getiren kafilenin şehire varmadan yolda karşılanıp malının satın alınmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Büyû'", 72; "İcâre", 11, 19).

Hanefîler, literatürde "telakki'r-rükbân" olarak anılan bu satın almayı iki şekilde açıklamışlardır: **1.** Esnaftan birinin şehire mal getirmekte olan kafileyi karşılayıp, getirdiği bütün malları satın alması ve şehirde bu maldan bulunmadığı için onları istediği fiyata satması. **2.** Fiyatlardan habersiz olan kafileyi yolda karşılayıp, getirdikleri malları rayiç fiyatın altında bir fiyatla satın alması. Bu şekildeki satın alma, birinci açıklamaya göre, "şehir halkının zararına olması" sebebiyle, ikinci açıklamaya göre, "mal getirenlerin aldatılması" sebebiyle mekruh görülmüştür. Bununla birlikte, yapıldığı takdirde bu akdin hüküm ve sonuçlarını doğuracağı belirtilmiştir.

Mâlik b. Enes bu yasağı, pazar esnafı ile ilgili olarak anlamış ve pazar esnafından birinin diğerlerinden ayrıca gidip kafileyi yolda karşılayıp getirdikleri malları satın almasının doğru olmadığını söylemiştir. Mâlik bu davranışın esnaf arasında haksız rekabet ve eşitsizlik ortamı meydana getirebileceğini

düşünmüştür. Bununla birlikte, şayet böyle bir akid yapılmışsa geçerli olacağını söylemiştir. Ancak, kafile şehrin yakınında değil de uzakta ise, bu takdirde gidilip ondan mal satın alınmasında bir sakınca görmemiştir.

Şâfiî ise meseleye kafile yani satıcılar açısından bakarak, bu yasağın şehire mal getiren ve fiyatlardan habersiz olan kafilenin aldatılmasına engel olma gayesi taşıdığını, dolayısıyla, böyle bir işlem gerçekleştiği takdirde mal sahibinin muhayyer olduğunu ve dilerse akdi feshedebileceğini ileri sürmüştür.

c) Şehirlinin köylü adına satması. Hz. Peygamber, *"Şehirli köylü adına satım yapmasın. Halkı kendi haline bırakın; Allah halkın bir kısmıyla diğer kısmını rızıklandırsın"* (Müslim, "Büyû'", 21) buyurmuştur.

İbn Abbas'ın, "Şehirlinin köylü için satması ne demektir?" şeklindeki soruya, "Ona simsar olmasıdır" diye cevap vermesinden hareketle, hukukçuların çoğunluğu, bu satımı "şehirlinin köylü adına satımı" olarak anlamışlardır. Hanefîler'de bu anlayış da mevcut olmakla birlikte, onlar bu satıma, "şehirlinin elinde tuttuğu malları şehir halkına satmayıp, daha pahalı olarak dışarıdan gelenlere satması" şeklinde farklı bir açıklama daha getirmişlerdir. Her iki açıklamaya göre de yasak sebebi, şehirdekilerin zarara uğramalarıdır. Birinci açıklamaya göre zarar şu şekilde söz konusu olur: Özellikle meyve, sebze ve tahıl köylerde daha ucuzdur. Şehirli, köylü adına sattığında, bunların fiyatlarını peyderpey artırarak satacak, dolayısıyla şehir halkı daha ucuza alabileceği bir malı daha fazla para ödeyerek almak durumunda kalacaktır. İkinci açıklamaya göre ise zarar, şehirde bu mallara ihtiyaç olması durumunda gerçekleşir. Eğer aynı mallar şehirde bulunuyorsa bunda bir sakınca görülmemiştir.

Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî ekollerinde bu tür satım mekruh görülmekle beraber, yapıldığı takdirde bu satımın câiz olacağı görüşü benimsenmiştir. Mâlikî ekolünde bu satımın feshedilmesi gerektiğini ileri süren hukukçular da vardır.

Hanbelî ekolünde ise hâkim görüş bu satımın haram ve bâtıl olduğu yönündedir. Hanbelî ekolünde bu satımın şu şartlarla haram olacağı ifade edilmektedir: **1.** Şehirlinin, adına satım yapma talebiyle köylünün yanına kendisinin gitmiş olması, yani simsarlık teklifinin şehirliden gelmiş olması. **2.** Köylünün fiyatlardan habersiz olması. **3.** Köylünün, o günkü rayiç fiyattan satmak üzere malı getirmiş olması. **4.** Halkın, bu mala gereksinim duyuyor olması. Bu şartlardan herhangi birisi bulunmuyorsa bu takdirde satım haram olmaktan çıkar. Hanbelî hukukçuların söz konusu satımın haramlığı

için zikrettikleri bu şartların bulunması halinde, Şâfiî mezhebine göre satım geçerli olmakla beraber, bunu yapan kişi günah işlemiş olur.

d) Hileli artırma (neceş). Hz. Peygamber neceşi yasaklamıştır. Neceş, satın almak niyeti olmadığı halde, başkalarını kandırmak maksadıyla, satışa arzedilmiş bir malı överek veya benzeri şeyler yaparak fiyatını yükseltmeye çalışmak şeklinde açıklanmaktadır. Diğer bir anlatımla neceş, müşteri kızıştırarak fiyatların yükselmesini sağlamaktır.

İslâm hukukçuları, bu şekildeki satımın haram olduğunda ve yapanın günahkâr olduğunda görüş birliği etmekle beraber, bu suretle yapılan akdin sıhhati ve müşterinin muhayyerlik hakkı bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir.

Hanefîler, bu durumda müşteri için herhangi bir muhayyerlik hakkı tanımazken, Mâlikîler hileli artırmayı satılan malın ayıplı olması durumuna denk tutmuş ve müşteriye akdi fesih (bozma) hakkı vermişlerdir.

Şâfiî ekolünde, başkalarını aldatma ve kandırmayı içerdiği için bu yolla satım haram sayılmakla birlikte, hileli artırma sonucunda yapılan akid sahih kabul edilmiş ve müşteriye akdi feshetme muhayyerliği tanınmamıştır. Ancak, hileli artırmayı yapan kişi daha önce satıcı ile bu hususta anlaşmışsa, Şâfiî mezhebindeki iki görüşten birine göre bu durumda "Musarrat" hadisindeki hükümden hareketle müşteriye muhayyerlik (dilerse akdi kabullenme dilerse akdi feshetme) hakkı tanınmıştır (Musarrat hadisi, sağılır hayvanı, çok süt verir nitelikte görünmesi amacıyla memesindeki sütü sağmadan satma yasağı ile ilgili hadistir). Şâfiî mezhebindeki diğer görüşe göre ise, dikkatsizlik ve hatanın, hileli artırma yapanın sözüne kanan ve işi bilenlere danışmayan müşteriye ait olduğu ileri sürülerek ona muhayyerlik hakkı tanınmamıştır.

Ahmed b. Hanbel'den bu satımın bâtıl olduğu yönünde bir görüş nakledilmesine ve bu yönde görüş açıklayan Hanbelî hukukçular bulunmasına rağmen, Hanbelî ekolünde, bu satımın sahih olduğu görüşü benimsenmiştir. Müşterinin muhayyerliği konusu ise, akiddeki aldanma (gabin) durumuna göre açıklanmıştır. Buna göre akidde aldanma varsa ve bu aldanma normalin üzerinde ise müşterinin fesih hakkı vardır. Eğer aldanma yoksa veya herkesin mâruz kalabileceği oranda ise, bu durumda müşterinin muhayyerlik hakkı yoktur.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, insanların hür iradeleriyle, bilerek ve isteyerek alım satım yapması, kimsenin beklemediği ve haketmediği bir zarar ve mağduriyete uğramaması için dönemindeki yanlış ve haksız uygulamalara

veya bu yöndeki temayüllere ayrı ayrı temas etmiş, hayatın her alanında olduğu gibi hukukî işlemlerde de hak ve hakkaniyeti hâkim kılmaya çalışmıştır. Getirilen bu kısıtlamalar, sağlıklı bir piyasa ekonomisinin oluşması, üreticinin ve tüketicinin korunması, emeğe hak ettiği değerin verilmesi, haksız kazancın ve suistimalin önlenmesi yönünde o gün için alınmış etkili tedbirlerdir. İslâm hukukçularının bir kısmının bu şekilde yapılan alım satımları dinen ve ahlâken tasvip etmemekle birlikte kazâen yani kanun önünde geçerli görmeleri hukukî hayatta güven, istikrar ve objektifliği sağlama prensipleriyle alâkalıdır. Böyle bir durumun ilgili şahısların dinî ve uhrevî sorumluluğunu, kul hakkını ihlâl etmiş olması gerçeğini ortadan kaldırmayacağı açıktır. Böyle olunca, müslümanların yaptıkları hukukî işlemlerde öncelikli olarak açık ve dürüst olmayı, başkalarının dikkatsizlik ve bilgisizliğinden yararlanmamayı ilke edinmesi ve bu yönde etrafına örnek olması gerekir.

3. İbadet Vakti Açısından Konan Satım Yasağı

Böyle bir yasak, sadece cuma günü cuma namazı vakti hakkında vârit olmuştur. Âyette, *"Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında (ezan okunduğunda) alışverişi terkederek Allah'ı anmaya koşun"* (el-Cum'a 62/9) buyurulmaktadır.

Bu âyetten hareketle İslâm hukukçuları, cuma namazı için bugün iç ezan denilen ezan okunduğu sırada yapılan alım satımların yasaklandığı konusunda görüş birliği etmişlerdir. Hanefîler, bu yasak hükmünü tahrîmen mekruh, çoğunluk ise haram terimi ile ifade ederler. Ancak, bu sırada yapılan akdin feshedilmesinin gerekip gerekmediği hususu tartışmalıdır.

Ebû Hanîfe, Şâfiî ve bir rivayette Mâlik cuma ezanı vakti yapılan akdin feshedilmeyeceği görüşündedirler. Çünkü burada asıl amaç cuma namazına zamanında gitmeyi sağlama olup yasak da birinci derecede bu gayeyi temine mâtuftur. Diğer bir ifadeyle ezan vakti yapılan alışverişin hukuken iptal edilip edilmemesi zikredilen yasağın asıl hedefi ve konusu olarak görülmemiştir. Mâlik b. Enes'ten gelen ve Mâlikî hukukçuların çoğunluğunca daha kuvvetli kabul edilen diğer rivayete göre ise, bu esnada yapılan akdin feshedilmesi gerekir. Hanbelî mezhebinde hâkim olan görüş de böyle akdin geçersiz olduğu yönündedir.

Cuma vakti alım satım yasağının, sadece ve özellikle alım satım için değil, diğer bütün akidler için de geçerli olduğu hukukçuların çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ise de nikâh, şirket ve hibe gibi sıkça yapılmayan akidlerin feshedilmeyeceğini ileri süren hukukçular da vardır. Bazı hukukçular da, eğer

namazı kaçırma tehlikesi varsa aynı yasağın diğer namazlar için de uygulanacağını ifade etmişlerdir.

Cuma namazı vaktinde getirilen alışveriş yasağı, müslümanın hem dinî mükellefiyetlerini, kulluk görevini hem de dünyevî ihtiyaçlarını ve sorumluluklarını bir denge içinde yürütmesi gerektiğini, biri sebebiyle diğerini aksatmanın doğru olmadığını hatırlattığı için anlamlıdır.

4. Harama Yol Açan Satım

İslâm hukuku eserlerinde harama yol açan satımın en belirgin örneği olarak ele alınan mesele "şarap üreticisine üzüm satma" konusudur. Bir âyette, *"İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve aşırılık hususunda yardımlaşmayın"* (el-Mâide 5/2) buyurulmaktadır. Diğer taraftan Hz. Peygamber, şarap konusunda on kişiye lânet etmiştir: Suyunu çıkarmak üzere üzümü sıkan, sıktıran, şarabı içen, taşıyan, kendisine taşınılan, servis yapan, satan, parasını yiyen, satın alan ve kendisi için satın alınan. (Tirmizî, "Büyu'", 59; İbn Mâce, "Eşribe", 6) Bazı bilginler, yukarıdaki âyetin ışığında ve bu hadisten hareketle şarap üreticisine üzüm satmanın yasak olduğu sonucuna ulaşmışlarsa da, çoğunluğuna göre hadis bu hükme delâlet eder nitelikte değildir.

Hanefîler'e göre şarap imalâtçısına üzüm satımı, eğer sırf ticaret kastıyla yapılıyorsa bu işlem haram olmaz. Ancak özellikle şarap yapsın diye satılıyorsa bu haramdır.

Şâfiî'nin bu satımı mekruh gördüğü rivayet edilmişse de, bazı Şâfiî âlimler bu görüşe şöyle bir açıklama getirmişlerdir: Eğer satıcı müşterinin bundan şarap yapacağını biliyorsa bu takdirde ona üzüm satmak haramdır. Şayet bunda şüphesi varsa bu durumda mekruhtur.

Çoğunluğun bu konudaki görüşü şöyle özetlenebilir: Eğer satıcı, müşterinin üzümü şarap yapma maksadıyla satın aldığını biliyorsa bu satım haram ve bâtıl olur. Satıcı, bunu müşterinin sözünden anlayabileceği gibi, bu duruma delâlet eden karînelerden de anlayabilir. Meselâ, bir kimse şarap imalâtçılığıyla tanınıyorsa ona üzüm satmak haram olur. Ancak, bu kişi şarap yanında sirke gibi helâl şeyler de imal ediyorsa bu takdirde haram olmaz.

Hasan, Atâ ve Sevrî gibi bilginlere göre müskir (sarhoş edici içki) yapacak kimseye hurma satmakta bir beis yoktur. Hatta Sevrî, "Helâl olan şeyi istediğin kişiye sat" demiştir. Bu şekildeki satımı bâtıl görmeyenler, alım satımın esasen helâl bir akid oluşuna tutunmuşlar ve söz konusu alım satımın rükün ve şartlarını taşıdığını ileri sürmüşlerdir.

Mâlikîler'e ve Hanbelîler'e göre ise, şarap yapacağını bildiği veya tahmin ettiği birine üzüm satmak haramdır. Hanbelîler bu konuda, yukarıda anılan *"iyilik ve takvâ üzerine yardımlaşın..."* âyetiyle, *"Hz. Peygamber şarap hususunda on kişiye lânet etmiştir"* hadisine dayanmakta ve kötülüğe giden yolu kapamak (seddü'z-zerâyi') ilkesinden hareketle bu gibi satışları bâtıl kabul etmektedirler.

Bir mâsiyet (kötülük) işlenmesinde kullanılacak olan diğer bütün şeylerin satımı da (veya genel olarak akde konu yapılması) bu olaya kıyaslanmaktadır. Bu meyanda olmak üzere, yol kesicilere silâh satmak, helâl olmayan bir şeyin ticaretini yapacak olan birine dükkânını kiraya vermek sayılabilir.

5. Haram Yoldan Kazanan Kimselerden Alışveriş Yapmak

İslâm bilginleri, bütün malı haram olan (haram yolla kazanılmış olan) kimselerden alışveriş yapmanın haram olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde, bir kimse, malında haram ve helâl bulunan bir kimseden (meselâ, şarap ticareti yapandan, tefeciden) bir şey satın alırsa, eğer aldığı malın helâl maldan olduğunu biliyorsa, bu işlem ve satın aldığı şey helâldir; satın aldığı şeyin, haram kısmından olduğunu biliyorsa bu takdirde o şey haram olur. Şayet, satın aldığı malın helâl mi haram mı olduğunu bilmiyorsa, haramlık ihtimali sebebiyle satın alınan şey mekruh kabul edilir. Ancak, bütün mala nisbetle haram ister az isterse çok olsun, satın alınan malın, helâl kısımdan olması mümkün olduğu için, satım bâtıl olmaz. Böyle durumlarda şüphe söz konusudur ve bu şüphe haramın azlığına ve çokluğuna göre azalır veya çoğalır. Ahmed. b. Hanbel'in bu durumdaki kişinin bu şüpheli şeyden yemesini hoş karşılamadığı nakledilmektedir.

Bu gibi şüpheli durumlarda satın alınan şey haram olmamakla birlikte, yine de ihtiyatlı davranmak ve eğer mümkünse böyle şüphelere düşürmeyen kişilerden alışveriş yapmak uygun olur. Bu suretle hem şüpheden kurtulunmuş ve hem de haram yoldan kazanç elde edenlere bir tavır alınmış olur. Bu kimselerle alışveriş yapılmasının câiz görülmeyişi, İslâm'ın toplumda iyiliği hâkim kılıp kötülükle mücadele etme ilkesinin, toplumda haram kazanç yollarının önlenmesi gayesinin bir parçası olarak düşünülebilir.

b) Satım Çeşitleri

İslâm hukukunda satım akdi, satış bedelinin (semen) belirlenme tarzına göre murâbaha, tevliye, vedîa ve müsâveme şeklinde dört kısma ayrılarak incelenir. Satılan malın maliyeti ve kâr oranı açıklanmadan pazarlık usu-

lüyle satışı (müsâveme) câiz olduğu gibi, malın maliyeti üzerine belirli bir kâr koyarak satma yani kârlı şatış (murâbaha), maliyetine satış (tevliye), zararına satış da (vedîa) câizdir. Kâr haddi konusu ileride ele alınacaktır. Burada şu kadarı ifade edilmelidir ki, âyet ve hadislerde kâr için belirli bir alt ve üst sınır belirlenmemiş olması, fiyatların açıklık ve dürüstlük ilkesi, arz-talep dengesi ve serbest rekabet ortamı içinde, örfün ve yasal düzenlemelerin de sınırları dahilinde oluşmasına imkân vermek, yani konuyu toplumların inisiyatifine bırakmak içindir. Bu ölçüler dahilinde pazarlıkla satış yapılabilir. Ancak satıcı karşısındakine güven vermek, onu ikna etmek amacıyla malın maliyetini ve kâr oranını açıklamayı tercih etmişse, o takdirde doğru beyanda bulunması gerekir. Yalan ve yanıltıcı beyan üzerine kurulan bir akidden elde edilen kazancın dinen helâl ve meşrû bir kazanç olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu tür yanıltıcı ve yönlendirici açıklamalar, akdin dayandığı rızâ unsurunu zedelemiştir.

Bedelin ödenme vaktiyle ilgili olarak da peşin satış-veresiye (vadeli) satış şeklinde ikili bir ayırım yapılabilir. Vadeli satış ve özellikle vade farkı İslâm hukukçuları tarafından önemle üzerinde durulan bir konudur ve bu konu da ileride ele alınacaktır. Bir malın sayı, ölçü ve tartıya tâbi olmaksızın tahmin yoluyla alım satımı da (cüzâf), tarafları çekişmeye ve beklenmedik mağduriyete sürükleyecek, ileri derecede bir belirsizliğin ve bilinmezliğin bulunmaması kaydıyla câizdir.

Satım akdinin özel şekillerinden olan îne satışı, bir malın vadeli olarak satılıp satılan fiyattan daha düşük bir fiyatla geri alınması demek olup faizle yakın ilişkisi bulunduğu için ileride ayrıntı ile ele alınacaktır. Diğer bir alım satım çeşidi olan pey akçeli satış da, esasen satım akdinin genel hükümlerine tâbi olmakla birlikte, taşıdığı özellikler sebebiyle ilâve bazı fıkhî hükümlere konu olmuştur. Pişmanlık akçesi, kaporo gibi terimlerle de ifade edilen pey akçesi, alım satımın yürürlüğe girmesi halinde malın bedeline mahsup edilmesi, akidden cayması halinde satıcıda kalması kaydıyla müşterinin satıcıya verdiği malın adıdır. Haksız kazanç ve sebepsiz zenginleşme kavramlarıyla da ilgili görülebilecek konu üzerinde, ticarî hayatla ilgili fıkhî hükümlerin ele alınacağı ileriki bölümde ayrıca durulacaktır.

C) Takas

Borç ilişkilerinin özel bir türü olan takas (Arapça'da mukassa) hukuk dilinde, "iki kişi arasındaki karşılıklı borçların birbirine mahsup edilmesi"ni ifade eden bir terimdir. Takas işlemi tarafların çift ödeme yapmasını önleyerek

hukukî ve ticarî işlemleri basitleştirmesinin yanı sıra borcun ifa ve nakil külfetini azaltma, taraflara karşılıklı güven verme gibi yararlar da sağlar. Karşılıklı iki borcun bulunması takas işleminin tabii ve zorunlu şartı olup, bu işlem belli şartlarda tek taraflı irade ile, belli şartlarda da karşılıklı irade ile gerçekleşir.

Takas edilecek iki borç arasında cins, vasıf, vade ve benzeri niteliklerde eşitlik varsa, üçüncü şahısların hakkı veya şer'î bir kural da ihlâl edilmiyorsa, karşılıklı rızâ aranmaksızın bir tarafın talebi ile takas kendiliğinden, yani zorunlu olarak gerçekleşir. Meselâ iki borç da aynı cins ve vadeli para borcu ise ve bu borçlardan biri üzerinde emanet, rehin gibi bir hak yoksa bu iki borç, tek tarafın isteğiyle takasa tâbi tutulabilir. Buna karşılık borçlar arasında cins, vasıf, vade ve nitelik yönünden farklılık varsa, takas ancak karşılıklı rızâ ile gerçekleşebilir. Bu yüzden emanet olarak elde bulundurulan veya gasbedilen mal veya vadeleri farklı iki borç iki tarafın rızâsı bulunmadıkça takasa tâbi tutulmaz. Hatta kocanın karısından alacağı ile karısına olan nafaka borcunun bile, borçlar aynı kuvvette olmadığı için takas konusu olmayacağı ifade edilmiştir. Bu tür kayıt ve şartlar, bir tür akid olan takasta karşılıklar arası dengenin korunmasını ve tarafların mağduriyetine yol açabilecek zorlamaların önlenmesini amaçlayan tedbirlerdir.

D) Kiralama

Kiralama, ticarî ve günlük hayatta en çok ihtiyaç duyulan akidlerden, dolayısıyla borç ilişkilerinin en başta gelen kaynaklarından olup, mesken ve iş yeri kiralamasından vasıta ve arazi kiralamasına kadar yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Günlük hayata ve ihtiyaçlara paralel olarak şekillenen İslâm borçlar hukukunda da kira akdi, klasik literatürdeki adıyla icâre akdi, satım akdinden sonra önem itibariyle ikinci sırada yer alan ve ayrıntıyla işlenen bir akid olmuştur.

İslâm hukukunun klasik sistematiğinde kira akdi, iş akdi ile birlikte "icâre akdi" bölüm ve başlığı altında ele alınır. İcâre akdi de "Belli bir menfaati, belli bir bedel karşılığında satma" olarak tanımlanmıştır. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, İslâm hukukunun klasik sistematiğinde icâre akdi, hem gayri menkul ve menkul eşyanın kullanımını konu alan kira akdini, hem de insanın çalışmasını konu edinen iş akdini içine almaktadır. Ancak, öteden beri klasik kitaplar, özellikle konusu hayvan kiralama olan akidler için "kira" kelimesini de kullanmaktadır.

Günümüz hukukî düzenlemeleri içinde “iş akdi” olarak ele alınan ve dördüncü bölümde “Çalışma Hayatı” başlığı altında incelenen “icâre-i âdemî” dışarıda bırakılmak suretiyle kira akdi, “eşyanın menfaatinin bedel karşılığı temliki”, daha açık bir ifadeyle, “bir malın kullanımının belli bir bedel karşılığı başkasına devredilmesi” olarak tanımlanabilir. Buna göre, kira akdinin meydana gelmesi, taraflar (kiralayan ve kiracı), akid kurucu sözler (sîga), menfaat (kullanım) ve bedel şeklinde dört unsura dayanmaktadır.

Kira akdinin şekli, işleyişi, tarafların hak ve borçları gibi konular toplumsal şartlarla ve telakkilerle yakından alâkalı bulunduğundan, Kur’an ve Sünnet’te bu konuda ayrıntılı hükümler sevkedilmek yerine belli ilkeler konmakla yetinilmiş, bir bakıma borç ilişkilerinin genel çerçevesi çizilmiş, dayanacağı zemin gösterilmiştir. İslâm hukukçuları da, Kur’an ve Sünnet’in borç ilişkilerine hâkim kılınmasını istediği ilke ve amaçların ışığında ve toplumların şartlarına göre, kira akdinin kuruluş, işleyiş ve sonuçları konusunda birtakım hukukî düzenlemeler getirmişler, bu düzenlemelerde belli hukukî ve objektif ölçüleri esas almaya çalışmışlardır. Bu itibarla, İslâm hukukunun klasik kaynaklarında kiralamayla ilgili olarak yer alan bilgi, kural ve çözümlerin önemli bir kısmı, İslâm hukukçularının doktriner görüşlerinden, tesbit ve önerilerinden ibarettir. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, İslâm hukukçularının kiralama ile ilgili olarak benimsedikleri görüşler, hem âyet ve hadislerin genel çerçevesi ve bütünlüğü içerisinde oluştuğu hem de asırların tecrübesi ışığında insan ilişkileri sağlıklı bir zemine ve işleyişe kavuşturmayı amaçladığı için, gerek günlük hayatımız ve gerekse kültür tarihimiz açısından fevkalâde önemi hâizdir.

İslâm hukukçularının kiralama ile ilgili olarak ortaya koydukları görüş, şart ve çözümler İslâm borçlar hukukunun genel ilke ve kurallarının belli bir alana uygulanmasından ibarettir ve şöylece özetlenebilir:

Kira akdinin hukuken geçerli ve sağlam bir şekilde kurulabilmesi için tarafların akid kurma ehliyetine sahip olmaları, hangi konuda, hangi süreyle, ne gibi bir bedel karşılığı anlaştıklarını açıkça beyan etmeleri gerekir. İslâm hukukçuları akidlerin kuruluşu ve karşılıklı hak ve borçların tesisi konusunda açıklığı ve dürüstlüğü esas almışlar, birçok ayrıntının başta tek tek belirlenmesini isteyerek ileride doğabilecek çekişme ve anlaşmazlıkları asgarî düzeye indirmeyi hedeflemişlerdir.

Kira akdinin konusu, menkul veya gayri menkul bir malın kullanımı olduğundan, kira süresinin, kiralananı kullanım tarzının belirlenmesi, kullanımın (menfaat) mümkün, mûtat ve mubah olması gerekir. Hanefîler, vakıf,

yetim ve hazine mallarının en çok üç yıl süre için kiralanabileceğini belirtirken bu malların zayi olmasını, kiracılar tarafından sahiplenilmesini önlemek istemişlerdir. Kiralanan arazinin ne amaçla, ne tür bir ziraat için kullanılacağının, kiralanan elbise, çadır, silâh gibi menkul eşyanın kim tarafından nasıl kullanılacağının önceden bilinmesini isterken de yine tarafların hukukunu korumayı esas almışlardır.

Hz. Peygamber'in, bu konudaki yasaklamasına binaen, dişi hayvanların aşılanması için erkek hayvanların kiralanması câiz görülmemiş ise de bu yasağın, aşılanan hayvanın gebe kalması şartıyla yapılan bir kiralamaya yönelik olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Fakihlerin çekimser tavrı da böyle bir akdin belirsizlik ve garar içermesi noktasından kaynaklanır.

İslâm bilginleri, müslümanın zimmîye (gayri müslim vatandaş) evini-dükkânını kiralamasının câiz olduğunu, zimmî kiracının bu gayri menkulde işleyeceği ferdî mâsiyetin akdi doğrudan etkilemeyeceğini belirtirler. Ancak Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, zimmîye içinde içki içmek (meyhâne olarak kullanmak) ve toplu ibadet etmek (kilise olarak kullanmak) için gayri menkul kiralanmasını câiz görmez; İmam Mâlik buna şarap satma ve domuz beslemeyi de ilâve eder. Bu tartışmalar, bir gayri menkulü mâsiyet kapsamındaki işlerle iştigal etmek üzere tutmak istediği bilinen kişi veya kurumlara kiralamanın hükmüne de ışık tutmaktadır.

Arazi kiracılığının câiz olup olmadığı veya ne ölçüde câiz olduğu öteden beri İslâm hukukçuları arasında tartışma konusudur. Arazinin para ile veya gıda maddesi karşılığında kiralanmasını câiz görmeyenler olduğu gibi, kalkacak mahsulün belli bir oranı karşılığında kiralanmasını (ziraî ortakçılık) câiz görmeyip birinci usulü tavsiye edenler de vardır. Bu tartışmaların temelinde, arazi sahibini veya kiracıyı mağdur etmeme, beklenmedik bir zararla karşı karşıya bırakmama düşüncesi yatar. Bu konudaki hadislerde yer alan yasağı da (Buhârî, "el-Hars ve'l-müzâraa", 7, 18; Müslim, "Büyû'", 16-21; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 31-32) o devirde yaygın olan, "tarlanın bir kısmını kiracıya, daha verimli diğer kısmını da arazi sahibine ayırarak veya mahsulden belirli bir miktarı şart koşarak araziyi kiralama"nın yasaklandığı şeklinde yorumlamak gerekir. Bu sebeple, arazi kiralanırken veya ortakçılık anlaşması yapılırken tarafların hak ve borçlarının ileride bir çekişmeye yol açmayacak tarzda önceden ayrıntılı şekilde belirlenmesi bu konudaki dinî ilkelerin, Hz. Peygamber'in emirlerinin gereği olduğu gibi helâl kazancın, kul hakkı ihlâl etmemenin de tabii bir yoludur.

Kiralamada, kira bedelinin de gerek miktar ve gerekse ödeme yeri ve şekli itibariyle hiçbir nizaya yol açmayacak tarzda, önceden belirlenmesi gerekir.

Kiraya verenin yükümlülüklerinin başında kiralanan eşyayı (me'cur) kullanıma elverişli şekilde kiracıya teslim etme ve kira süresince kullanıma elverişli tutma, me'curun bakım ve onarımını yapma borcu gelir. Fıkıh bilginleri, me'curun bakım ve onarımının, kiraya verenin borcu olduğu hususunda fikir birliği içindedir. Hatta kiracı, me'curun kullanımı için yapacağı harcamaları, önceden konuşulmasa da, kiraya verenden tahsil edebilecek veya kira bedelinden mahsup edebilecektir.

Kiracının yükümlülüklerinin başında da, me'curu akdin ve örfün gerektirdiği tarzda kullanma ve kira bedelini ödeme borcu gelir. Kiracının, akidde peşin ödemenin kararlaştırılmış olması, me'curu kullanması veya kullanım imkânı bulması hallerinde bedeli ödeme borcu doğar; me'curun fiilen kullanılması şart değildir.

Kiracının, akid esnasında üzerinde anlaştıkları şartlara, açıkça veya delâleten tesbit edilen hususlara, toplum tarafından benimsenen usul ve ölçülere riayet etmemesinden ötürü bir zarara sebebiyet vermesi halinde, bunu tazmin etmesi gerekir. Kiracının tazmin sorumluluğu, fıkıh kaynaklarında ayrıntılı olarak incelenmiş bir konudur. Söz gelimi, araziye akidde kararlaştırılandan başka ve toprağa daha zararlı bir mahsul eken, kuyumculuk için tuttuğu dükkânda bakkallık, demircilik yapan, binme için kiraya tuttuğu hayvana daha ağır birini bindiren veya iki kişi bindiren, kiralık vasıtayı farklı ve daha kötü bir yoldan götüren, fazla yük yükleyen... kiracı sorumlu olup verdiği zararı tazmin etmekle yükümlüdür.

İslâm hukukçuları, kiracının akidle hak kazandığı bir menfaati başkasına da temlik edebileceğini, bu sebeple kiracının, sözleşmede aksine bir hüküm bulunmadığı sürece me'curu süresi içinde başka birine de kiraya verebileceğini, kiracının değişmesinin gayri menkullerde önemsiz ve zararsız olduğunu belirtmişlerdir. Kiracının şahsının önemli olduğu durumlarda kiraya verenin koyduğu yasak ve kayıtlara uyulması da gerekir (*Mecelle*, md. 428, 528). Ancak klasik literatürde yer alan bu tür kanaatlerde toplumun yerleşik anlayışının da önemli payı vardır. Bir başka anlatımla, doktrinde yer alan veya daha çok sözleşmede açık hüküm bulunmaması durumlarını düzenleyen bu ayrıntılı hükümler, örf ağırlıklıdır ve yedek hukuk kuralı niteliğindedir. Bu sebeple de, kiracının me'curu ancak akidde, örf veya kanunda aksine bir hüküm bulunmadığında bir başkasına devretme hakkından söz edilebilir.

Mal sahibi me'curu, kira akdi devam ederken bir başkasına sattığında, kira akdinin bundan etkilenmeyeceği ve satışın kiracı hakkında geçerli olmayacağı, yani malın kirada olduğunu bilerek satın alan yeni mâlikin mevcut kira sözleşmesinin sona ermesini beklemesi gerektiği belirtilmiştir (*Mecelle*, md. 590). Bu görüş, İslâm hukukçularının hukukî ilişkilerde güven ve istikrarı sağlamaya, tarafların hür iradeleriyle kurulmuş akidlerin ve kazanılmış hakların korunmasına öncelik vermesinden kaynaklanmaktadır.

Kira süresi sona ermekle birlikte, tarlada ekinin henüz olgunlaşmamış olması gibi, kiracının haklı mazeret ve ihtiyacı varsa, akid mâkul bir süre daha uzatılır. Bu, kiracının hakkı olup bu süre için kararlaştırılan bedeli (ecr-i müsemmâ) değil, emsal bedel (ecr-i misl) ödemesi gerekir.

Kira süresinin dolmasıyla kiracılık sona erer ve me'curun tahliyesi gerekir. Hanefîler, taraflardan birinin ölümü halinde kira akdinin sona ereceği görüşünde ise de, son dönemlerde sadece kiracının ölümü halinde akdin sona ermesi (infisah) görüşü benimsenir olmuştur. Diğer mezheplere göre ise, tarafların ölümü halinde kira akdi sona ermeyip, ölenin hakkı vârislerine geçer.

Tarafların, kira akdi ile hedeflediği amacı tamamen yok eden bir ayıp ve kusurun ortaya çıkması halinde, akid kendiliğinden son bulur. Meselâ, kiralanan evin yanması, yıkılması, tarlanın su altında kalması, hayvanın ölmesi böyledir. Hanefîler, sübjektif nitelikteki bazı özürlerin bile akdi feshetme hakkı vereceği görüşündedir. Meselâ, dükkân kiracısının mesleği bırakması, ev kiracısının başka bir şehire taşınıyor olması halinde, mevcut kira akdini feshedebileceği görüşündedir.

Kira bedelinin çok yüksek veya düşük olması, herhangi bir aldatma, hile ve sahtekârlık olmadığı sürece, akdi fesih sebebi değildir. Ancak bunun iki istisnası vardır: 1. Vakıf, yetim ve hazine malının gabn-i fâhiş sayılacak ölçüde düşük bir bedelle kiralanması câiz değildir. Kiralanmışsa, bu bağlayıcı olmayıp hâkimin akdi feshetmesi, sebep olanların da zararı tazmin etmesi gerekir. 2. Vakıf malı, kiralandıktan sonra değer kazanmış ve emsal bedel kararlaştırılan (müsemma) kira bedeline göre bâriz şekilde yükselmişse, bu da akdi fesih sebebidir. Bu iki istisnaî hüküm bu nevi malların özel olarak korunmaya muhtaç olmasından dolayı konmuştur. Fakihlerin devlet, vakıf ve yetim malına karşı gösterdiği bu duyarlılık, bu tür malların kişisel ihtiraslara, talan ve suistimallere kolayca konu olabildiği gerçeğine dayanır ve bu gerçeğin açıkça görüldüğü günümüzde daha da anlamlı hale gelmiştir. Böyle olunca, bu tür malların, meselâ hatır kullanılarak, kanun boşluklarından

yararlanılarak, yetkililerin ilgisizliği fırsat bilinerek piyasa değerine göre belirgin şekilde düşük bir bedelle kiralanması, tarafları sorumluluktan kurtarmaz. Çünkü İslâm hukukunda kişilerin kanun karşısındaki kazâî sorumluluğuna ilâve olarak kendine ve toplumuna karşı taşıdığı, yaratanı ile arasında kalan ve uhrevî sonuçları bulunan diyanî bir sorumluluğu daha vardır. İslâm dininin ve onunla sıkı irtibatı bulunan İslâm hukukunun sağlıklı bir toplumsal yapı ve düzen oluşturmadaki başarısı, bireysel ve toplumsal hayatı, dünyevî ve uhrevî sorumluluğu birlikte ele alıp kişilere çok yönden nüfuz eden kural ve müeyyideler getirmiş olmasına bağlanabilir.

Günümüzde mal sahibi-kiracı ilişkilerini olumsuz yönde etkileyip anlaşmazlıklara yol açan bir başka problem de, paranın değer kaybetmesine (enflasyon) paralel olarak, kira süresi boyunca kira bedelinin de sürekli değer kaybetmesi gelmektedir. Yüksek bir enflasyon oranının bulunduğu bir toplumda, kiracının ödediği bedel her ay, paranın değer kaybı oranınca değer kaybetmekte, mal sahibi de başlangıçta konuşulan bedeli tam tahsil edemez olmaktadır. Ancak, enflasyonun doğrudan sorumlusu kiracı olmadığından ve çoğu zaman kiracının geliri enflasyon oranına paralel bir artış da gösteremediğinden, paranın değer kaybından doğan farkı devamlı surette ve doğrudan kiracıya yüklemek de âdil bir çözüm olarak gözükmemektedir. Esasen İslâmî ilkelerin benimsenip yaşandığı bir ortamda enflasyonun uzun süre varlığını koruyan bir olay olması beklenemez. İleride enflasyon-faiz ilişkisi ve enflasyonun akidlere etkisi konusu ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Burada şu husus da ifade edilmelidir ki, enflasyonun realite olduğu durumlarda, enflasyondan doğan değer kaybını önleyici, iki tarafın da zararını giderici hukukî çözümler ne kadar önemliyse, insan ilişkilerinin insanî ve ahlâkî bir kıvama kavuşması, adalet kadar hakkaniyetin gözetilmesi de o denli önemlidir.

E) Şüf'a

Fıkhî bir terim olarak **şüf'a**, "sahibine, satım akdine konu olan bir akarı, müşteriye mal olduğu bedel karşılığında mülkiyetine geçirme yetkisi veren bir hakkı" ifade eder.

Şüf'a hakkı bir akarın mâliki tarafından bir başkasına satılması durumunda hak sahibine bu akara müşteriyle aynı şartlar altında sahip olma yetkisi verdiği gibi, akarın mâliki ya da müşterisine bu akar bedeli karşılığında şüf'a hakkı sahibine teslim etme mükellefiyeti de yükler. Bu sebepten dolayı şüf'a hakkı, gayri menkul mülkiyetinin dolaylı şekilde sınırlandırılması

niteliğindedir. Ancak, şüf'a hakkı dolayısıyla bir şahsın akarını satmasına, herhangi bir biçimde kullanılmasına vb. mani olunmadığı için ortada doğrudan doğruya bir sınırlandırma söz konusu değildir.

Birçok toplumda hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm toplumunda da şüf'a müessesesinin kabulü, hukukî ve sosyal açıdan önemli birtakım hedeflere yöneliktir. Şöyle ki, müşterek mülkiyete konu olan bir akar üzerinde hissedarlara şüf'a hakkı verilmesinin gayesi bu hisselerden birinin satımı ile paydaşlar arasına istenmeyen yabancı kişilerin girmesine mani olmak ve mümkün olduğu ölçüde payların bir elde toplanmasını sağlayarak gayri menkullerin bölünmesini engellemektir. Yine özellikle Hanefî mezhebinde birbirine komşu olan ve birtakım hakları ortaklaşa kullanan akar mâlikleri arasında şüf'a ilişkisinin kabulü ile de akar mâlikleri açısından devamlılık arzeden komşuluk münasebetlerinde ve akarlar arasındaki hukukî ilişkilerde istikrarı temin etmek hedeflenmiştir. Bu sebeple ortaklar ve komşulara şüf'a hakkının tanınması ekonomik olduğu kadar insanî ve sosyal gerekçelere de dayanır.

Yukarıda temas edilen gerekçe ve gayeler sebebiyledir ki, Hz. Peygamber'in hadislerinde şüf'a hakkıyla ilgili temel bazı açıklama ve ölçüler yer almıştır. Bu konuda kaynaklarda zikredilen hadislerden bir kısmının anlamları şöyledir: *"Taksim olunmamış her malda şüf'a vardır. Sınırlar konulup, yollar açılınca artık şüf'a kalmaz"* (bk. Buhârî, "Hiyel", 14; "Şüf'a", 1; "Şerîke", 8-9; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 75). *"Bir kimsenin ortağının iznini almadan satması helâl olmaz, ortağı dilerse alır dilerse almaz; izni alınmadan satılırsa ortak satılanı alma konusunda diğerlerinden fazla hak sahibidir"* (bk. Ebû Dâvûd, "Büyû'", 75). *"Komşu komşusunun şüf'asına başkalarından ziyade hak sahibidir"* (bk. İbn Mâce, "Şüf'a", 2; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 75). İslâm hukukuçuları da bu hadislerde belirlenen esaslar çerçevesinde şüf'a hakkı ve bu hakkın kullanımı konusunda ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir.

Zâhirîler'in dışında kalan İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre şüf'a hakkı gayri menkul eşyada söz konusu olup, menkul malların satımında şüf'a geçerli değildir. Ancak Mâlikî mezhebinde akara bağlı olan ağaç, bina gibi unsurların ve bazı tarım ürünlerinin bağlı oldukları akardan ayrı olarak satılmaları halinde şüf'anın geçerli olduğu kabul edilmiştir. Akar kavramına bir binanın muhtelif katları da dahildir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre şüf'a sadece taksimi mümkün olan gayri menkullerde geçerli iken Hanefîler böyle bir ayırıma gitmez.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre (Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde) şüf'a hakkını doğuran tek sebep, bir akar üzerinde hissedar olmaktır. Buna göre şüf'a hakkı sadece, müşterek mülkiyete tâbi bir akarın paydaşlarından birinin, payını üçüncü bir şahsa satması durumunda söz konusu olmakta ve diğer paydaşlara bu payın aynı şartlarda alıcısı olma imkânı vermektedir.

Hanefî mezhebinde ise şüf'anın bunun dışında iki sebebi daha vardır. Bunlardan ilki, satım akdine konu olan bir akar ile irtifak muhtevalı bazı haklardan birlikte istifade ediyor olmaktır. Buna göre, meselâ aynı özel nehirden su alan, aynı mecrayı ya da aynı özel yolu kullanan akar mâlikleri bu akara bitişik komşu olmalarına bakılmadan şüf'a hakkı sahibi olmaktadır. Buradaki özel yol ve özel nehirden kasıt, özel mülkiyet altındaki ya da belirli kişiler tarafından kullanılan yol ve su cetvelleridir. Bu sebeple herkesin kullanımına açık olan umumi yol ve nehirlerdeki birlikte kullanım şüf'a sebebi değildir.

Hanefî mezhebine mahsus şüf'a sebeplerinin ikincisi ise, satım akdine konu olan bir akara üstten, alttan ya da yandan bitişik bir akara mâlik, yani bitişik komşu olmaktır. Bir akarla komşuluğun oluşması için yandan en küçük bir sınır birliği yeterli olduğu gibi, bir evin alt ve üst katları da birbirinin komşusudur.

Hanefîler şüf'a hakkı doğuran bu üç farklı sebebi aynı seviyede görmeyip bunları yukarıda belirtilen sıraya göre bir kuvvet derecelemesine tâbi tutarlar. Buna göre farklı derecelerde şüf'a hakkı sahipleri bulunduğunda, şüf'a sebebi daha güçlü olan şahıs hakkını kullanırsa diğerlerinin haklarını kullanma imkânı kalmaz. Meselâ satım akdine konu olan akarın hissedarları şüf'a haklarını kullanmış ise komşu akar mâliklerinin şüf'a haklarını kullanmalarına imkân kalmaz. Fakat, aynı seviyedeki birden çok şüf'a hakkı sahibinin bu haklarını birlikte kullanmaları mümkündür.

Şüf'a hakkı gayri menkul mülkiyetine bağlı bir yetki olduğu için hak sahibinin bu hakkını bedel karşılığında ya da bedelsiz olarak yapılacak bir akidle başkasına devretmesi mümkün değildir. Böyle bir yolla yabancı bir kimsenin şüf'a hakkı sahibi yapılmak istenmesi şüf'a müessesesinin hedeflerine uygun olmadığı için bu işlem şüf'adan feragat olarak değerlendirilir.

Şüf'a hakkı, kullanılması birtakım şartlara bağlı bir haktır. Yukarıda sayılan sebeplerle şüf'a ilişkisi doğduğunda, bu hakkın kullanılarak satılan akarın mülkiyetinin kazanılması için şu şartlar gerçekleşmelidir:

1. Şüf'a hakkına konu olan akar satım akdi gibi her iki tarafın bir bedel ödediği, muâveze karakterli bir akde konu olmalıdır. Buna göre kullanılabilir bir şüf'a hakkından söz edebilmek için, bu akarın, mâlikinin mülkiyetinden satım, selem ya da eşya üzerine yapılan sulh gibi akidlerle çıkması gerekmektedir. Bunun dışında bu akarın hibe edilmesi, müşterek mülkiyete konu ise taksimi, mülkiyetinin miras ve vasiyet yoluyla el değiştirmesi gibi hallerde ise şüf'a hakkı kullanılamaz.

Şüf'a hakkının kullanılabilmesi için, müşterinin ödeyeceği bedelin Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre mal olması şarttır. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre ise, diyet tazminatı, mehir bedeli, bir hizmetin ücreti gibi mal olmayan bir bedel karşılığında akarın mülkiyetten çıkması durumunda da şüf'a hakkı kullanılabilir.

2. Bu akarın, sahibinin mülkiyetinden sahih bir akidle kesin olarak çıkması gerekir. Buna göre akarın satıcısının muhayyer olduğu bir satım akdi sonunda akar üzerindeki mülkiyet henüz müşteriye geçmediği için şüf'a hakkı kullanılamaz. Bunun gibi akarın fâsid bir akid ile satılması durumunda, akdin taraflarca feshedilmesi söz konusu olduğundan şüf'a kullanılamaz. Ancak müşterinin bu akar üzerinde akdin feshini engelleyici bir tasarrufta bulunması ile akdin bağlayıcılık kazanması sonucunda, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde bu hakkın kullanılması mümkündür.

3. Şüf'a sahibinin, akarın satımı anında şüf'a sebebi olan akara mâlik bulunuyor olması gerekir. Dört mezhebin üzerinde fikir birliği ettiği bu şarta ilâveten Hanefî mezhebinde, şüf'a hakkının kullanılarak meşfû' akarın mülkiyet altına alınmasına kadar şüf'a sebebi akarın mülkiyet altında tutulmaya devam etmesi koşulu getirilmiştir.

Şüf'a hakkı zayıf bir hak olduğundan sonuçlarını doğrudan doğruya değil, belirli işlemlerin yapılması ile doğurur. Fıkıh literatüründe bu konuda zikredilen prosedür, hukukî düzen ve istikrarın sağlanması amacına yönelik tedbirler mahiyetindedir. Burada önemli olan İslâm hukukunun belli konumdaki şahıslara, bazı sosyal yarar ve gerekçelerden hareketle böyle bir hak tanıdığıdır. Bir kimsenin mâliki bulunduğu bir malı satacağı vakit öncelikle ortağına ve yakın komşularına haber vermesi, üçüncü şahısların verdiği bedeli ödemeye razı olduklarında onlara ön alım hakkı vermesi dinî, ahlâkî ve hukukî bir yükümlülüktür. Bu konuda satıcının satış bedelini kasıtlı olarak yüksek göstermesi, satış yerine göstermelik olarak hibe veya kira akdi yapması şeklî hukuka uygunluğu sağlasa da kişiyi zikredilen dinî sorumluluktan kurtarmaz. Satışı öğrenen şüf'a hakkı sahibinin de gecikme

göstermeden satın alma talebini karşı tarafa iletmesi, bu hakkını kullanırken onu zarara uğratmaması gerekir. Taraflar şüf'a hakkının kullanımı konusunda bir uzlaşmaya varamazlarsa, ihtilâf yargı yoluyla çözülür.

Şüf'a hakkı sahibi, bu hakkını usulüne uygun bir şekilde kullandığında, hâkimin kararıyla akarın mülkiyeti müşteriden şüf'a hakkı sahibine intikal eder. Şüf'a hakkını bu şekilde kullanarak bir akarın mülkiyetini kazanmak, yeni bir satın alma akdi mahiyetinde olup bu akidle ilgili genel hükümler burada da geçerlidir. Bu yeni akidde ilk tesbit edilen bedel esas alınır ve akarın müşteriye maliyetini oluşturan diğer masraflar da bu bedele eklenerek müşteri ile şüf'a hakkı sahibi arasında bir eşitlik oluşturulur. Ayrıca akar üzerinde müşteri tarafından yapılan değer artırıcı tasarrufların bedeli de kural olarak maliyete ilâve edilir.

Bir akarın satımında aynı ya da farklı derecede yer alan birden çok şüf'a hakkı sahibi bulunabilir. Bu durumda yukarıda belirtilen sıraya göre sadece en üst derecede bulunanlar haklarını kullanabilecektir. Şüf'a hakkını kullanan aynı derecede birden çok kişinin olması durumunda, akarın hak sahipleri arasında paylaştırılması yoluna gidilir. Bu paylaştırmanın şekli konusunda ise İslâm hukukçuları iki değişik yol izlemişlerdir. Hanefî mezhebine göre, akar aynı derecede bulunan şüf'a hakkı sahipleri arasında eşit olarak bölüştürülür. Bu kural müşterek mülkiyete konu olan bir akar üzerinde hak sahiplerinin hisselerinin farklı olması durumunda dahi geçerli olup hisselere bakılmaz ve hak sahiplerinin sayısı dikkate alınarak eşit bir paylaşım yapılır. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre ise akarın paydaşlar arasında taksiminde ortakların akar üzerindeki hisseleri dikkate alınarak herkes bu akar üzerindeki hissesi oranında bir pay alır.

Şu sebepler şüf'a hakkını ortadan kaldırır: 1. Şüf'a hakkı sahibinin ilgili akarın satımına açık ya da üstü örtülü bir yolla rızâ göstermesi veya şüf'a hakkını kullanmayacağını açıklayarak hakkından feragat etmesi halinde bu hakkı düşer. Çünkü şüf'a hakkı, onun bu satımdan rahatsız olmasını ve zarar görmesini engellemeyi hedeflediğinden; onun bu satıma razı olması ile hakkının sona ermesi tabiidir. 2. Şüf'a hakkı sahibinin akarın tamamını değil de bir kısmını talep etmesi halinde akarın bir kısmından vazgeçmiş ve kısmen de olsa akarın başkasına satımına razı olmuştur. 3. Şüf'a hakkını kullanırken gecikmek, örf veya kanunda belirli sürelere riayet etmemek. Fıkıh âlimlerinin bu konuda önerdikleri süreler hukukî işlemlerde düzen ve objektifliği sağlamaya yönelik tedbirler mahiyetindedir. Şüf'a hakkı sahibinin akarın satıldığını haber aldığında derhal şüf'a talebinde bulunmasını gerekli görenlerin yanı sıra Mâlikîler gibi ona bir yıl süre tanıyanlar da

vardır. Günümüzde konu yasal düzenlemeler ile belirli ve düzenli hale getirilmiş ise de, paranın değer kaybının yüksek bir oranda seyrettiği ve ekonomik şartların da devamlı değişkenlik gösterdiği toplumlarda bu sürenin uzun tutulması hem alıcının mağduriyetine yol açmakta hem de şüf'a hakkı sahiplerine haklarını kötüye kullanma fırsatı vermektedir.

F) Şirket

İslâm hukukunun temelde dayandığı kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'te ticarî hayatla ilgili genel ilkeler getirilmiş olduğu, ticarî ve hukukî ilişkilerin şekli, boyutu ve konusu toplumların şart ve ihtiyaçlarına bağlı olarak değişkenlik gösterebileceğinden bu konuda ayrıntılı hükümlere çok az yer verildiği bilinmektedir. İşte, iki veya daha fazla kişinin bir mal, menfaat, emek veya kârda ortak olmalarını ifade eden şirketleşme konusu da dayandığı temel ilkeler dışında toplumlara, bölge ve dönemlere göre farklılık gösterebilecek bir konu olduğundan, Kur'an ve Sünnet'te şirket hukukuyla ilgili ayrıntılı hükümler yer almaz. Akidlerin ve hukukî işlemlerin açıklık, dürüstlük, karşılıklı rızâ ve hakkaniyete dayanması, faizden, aldatmadan, beklenmedik risk ve aldanmadan (garar) uzak olması gibi ilk planda ahlâkî karakter taşıyan ilkeler, müslüman toplumlarda zamanla gelişen şirketler hukukuna da temel teşkil etmiştir. İslâm toplumunda ticarî faaliyetlerin, kurumların ve hukuk ekollerinin gelişim seyrine paralel olarak bu temel üzerinde şirketler hukukuyla ilgili ayrıntılı bir hukuk doktrini oluşmuş ve literatürde "şirket" gibi genel veya "mudârabe", "müsâkat", "müzâraa" gibi özel başlıklar altında ele alınmıştır.

İslâm hukukunda şirketler genel bir tasnifle ibâha, mülk ve akid şirketleri şeklinde üç bölümde ele alınarak bütün iradî ve gayri iradî ortaklık nevilerine genel bir açıklama getirilmek istenmiştir (*Mecelle*, md. 1045). İbâha şirketi, toplumun ortak yararına bırakılmış kamu malları ve kamu irtifak hakları üzerinde bireylerin sahip olduğu kullanma ve yararlanma hakkını veya bu konudaki fırsat eşitliğini ifade eder. Mülk şirketi, satın alma, hibe, vasiyeti kabul, mirasçılık, malların ayrılamayacak şekilde birbirine karışması gibi ihtiyarî veya gayri ihtiyarî bir sebeple bir mal veya hak üzerinde iki ve daha fazla kimsenin ortaklığını ifade eder (*Mecelle*, md. 1060). Akid şirketi ise, iki veya daha fazla kimsenin sermaye, emek ya da kredi imkânlarını belirli ölçüler içinde birleştirmelerini ve bundan hâsıl olacak kârın paylaşımını konu alan akidleşme olup (*Mecelle*, md. 1329, 1332) hukuk dilinde ve örfteki kullanımda şirket tabiriyle -kural olarak- kastedilen budur.

İslâm hukukunun klasik sisteminde şirketler, yani sözleşmeden doğan ortaklıklar değişik açılardan çeşitli ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulmuştur. Bunlar arasında en bilinenlerinden birisi şirketin **emvâl**, **a'mâl** ve **vücûh** şirketi şeklindeki üçlü ayırımıdır. Emvâl şirketi, ortaklardan her birinin bir miktar sermaye koyup bununla yapacakları ticaretten doğacak kârı paylaşmak üzere kurdukları şirkettir. A'mâl veya diğer adıyla ebdân şirketi iki veya daha fazla şahsın belli bir işi yapmak üzere kurdukları emeğe dayalı iş gücü ortaklığının adıdır. Vücûh şirketi ise, ortakların sermayesiz, sadece kredileriyle meselâ ödünç para kullanarak veya vadeli mal alıp satmak suretiyle kâr etmek ve bunu paylaşmak üzere kurdukları kredi ve itibar ortaklığıdır. Her üç tür şirket de ortaklar arası hak ve yetki dengesi yönüyle **mufâvada** ve **inân** şeklinde ikili ayırıma tâbi tutulur. Ortaklar şirkete sermaye olabilecek bütün mallarını ortaklığa dahil ederek sermaye ve kâr nisbetleri eşit olmak ve taraflar da birbirinin kefili sayılmak üzere kurulan şirket "şirket-i mufâvada" olarak anılır. Eşitlik şart koşulmazsa kurulan ortaklık "şirket-i inân" adını alır ve bu tür şirkette ortaklar birbirinin kefili durumunda değildir (*Mecelle*, md. 1331, 1356 vd., 1365 vd.). Sonuç itibariyle İslâm hukuk literatüründe bu grupta altı tür şirketten söz edilir.

Yukarıda sözü edilen şirket türlerine, konusu ve hükümleri itibariyle kısmen farklılık gösteren mudârebe, müzâraa, müsâkat gibi ortaklık türleri de eklenebilir. **Mudârebe** şirketi, ortaklardan bir kısmının sermaye, diğerinin ise emek ile katılarak kurdukları ve kârı belli bir oran üzerinden paylaşmak üzere anlaştıkları emek-sermaye şirketinin İslâm hukuk literatüründeki adıdır. Özellikle ortaklar arası güvenin önemli bir rol oynadığı bu şirket türü, günümüzdeki İslâm bankacılığı uygulamasına kısmen de olsa ışık tutmakta ve bu konuda benimsenebilecek bazı ölçüleri gündeme getirmektedir. Hz. Peygamber'in de mudârebe ortaklığını bereketli bir ticarî kazanç yolu olarak nitelendirdiği rivayet edilir (İbn Mâce, "Ticarat", 63).

Müzâraa, Türkçe'deki karşılığı ziraî ortakçılık olup, bir tarafın arazi diğer tarafın da emek ile katıldığı ve çıkacak ürünün belli bir oran üzerinden paylaşıldığı ortaklık türüdür. **Müsâkat** ise bahçe sahibi ile bağ ve bahçeye bakıp bunları sulayacak emek sahibi arasında yapılan ve elde edilecek ürünü belli bir oran üzerinden paylaşmayı konu alan ortaklığın adıdır. Aynı anlayışın devamı olarak boş bir arazi sahibinin bir şahısla bu arazisine ağaç dikip yetiştirmesini ve ürünü paylaşmayı konu alan bir anlaşma (mugārese) yapması da câiz görülür ve teşvik edilir.

İslâm hukukunda isimsiz akid anlayışı hâkim olduğundan, belli ilkelere uymak, temel yasakları ihlâl etmemek kaydıyla insanların her tür ticarî

faaliyete girişmesi, farklı yapı ve işleve sahip ortaklıklar kurması tabii karşılanmış hatta teşvik edilmiştir. Ancak burada ortakların şirkete katılma pay ve şekillerinin, şirketteki hak ve görevlerinin, anlaşmazlığa yol açmayacak şekilde açık olması, aldatma ve haksızlığa meydan verilmemesi, kârın oran üzerinden bölüşülmesi ve bölüşüm esaslarının önceden açıkça belirlenmesi, akdin ve şirketin gayri meşrû faaliyetleri, haram kazancı konu edinmemesi, faiz ve beklenmedik risk içermemesi gibi İslâm borçlar ve ticaret hukukunun genel esasları üzerinde önemle durulmuştur. Şirketler hukukuyla ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe yer alan kayıt ve şartlar da, temelde bu amaca yönelik tedbirler ve düzenlemeler mahiyetindedir.

Batı toplumunda farklı yapı ve işlevlere sahip ticarî ortaklıklar toplumda sermaye birikimine ve köklü yatırımların yapılmasına ve sonuçta da bu toplumların ekonomik gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Müslüman toplumlarda da mevcut yeni şart ve imkânlara göre yeni ortaklık türlerinin geliştirilmesine, ferdiyetçi teşebbüslerin yerini kolektif faaliyetlere terketmesine ciddi ölçüde ihtiyaç vardır. Bunun için de, klasik fıkıh literatüründe mevcut şirket türlerinin esas itibariyle günümüz hukuk düzenlemelerindeki âdi ortaklık türüne tekabül ettiği dikkate alınarak, günümüzün gelişen şart ve imkânları doğrultusunda iş gücü ve sermayelerin birleşip daha köklü yatırımlara yönelen yeni ticarî ve ekonomik organizasyonlara gidilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bireysel davranış ve başarıların hâkim olduğu İslâm dünyasında artık güçlerin birleştirilmesinin önemi anlaşılmış, önemli ve kalıcı yatırımların, ticarî hamlelerin yapılabilmesi âdeta bu tür kolektif-ticarî organizasyonlara bağlı hale gelmiştir. Küçük çapta sermaye ve iş gücü imkânına sahip bireylerin bu tür kolektif faaliyetlere yönlendirilebilmesi için, hem bu yolun sağlıklı ve güvenli şekilde işlediğini gösteren iyi örneklerin artmasına, hem de suistimalleri önleyecek yasal tedbirlerin alınmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple de hâlihazırda bu işte öncülük eden şahıs ve kurumların hem kendi kazançlarını hem de toplumun uzun vadede geleceğini ilgilendiren ağır bir sorumluluk altında olduğu söylenebilir.

G) Âriyet

Âriyet akdi, bir kimseye bedelsiz olarak belli bir süre kullanmak üzere bir malın verilmesini konu alan bir sözleşme türüdür. Türkçe'de bu akde iğreti sözleşmesi de denir. Akdin temel özelliği belli bir süreyle kayıtlı olması, bir malın tüketimini değil kullanımını (intifâ) konu alması ve bedelsiz olmasıdır. Bu özellikleriyle hibe, kira ve satıştan ayrılır. Akdin iki tarafın da

gönül rızâsı ve bu rızâyı gösteren irade beyanı (icap ve kabul) ile kurulacağı açıktır. Gerek taraflar ve gerekse âriyet konusu malla ilgili olarak İslâm hukuk doktrininde ileri sürülen şartlar, akdin sağlıklı işleyişini sağlama, insanî bir yardım amacı taşıyan bu akdin neticede taraflar arası anlaşmazlık ve mağduriyet sebebi olmasını önlemektir.

Kur'an'da âriyet akdiyle doğrudan ilgili bir âyet yoktur. Ancak Mâûn sûresindeki, *"Yazık onlara ki... mâûnu da engellerler"* (el-Mâûn 107/1-7) ifadesinde yer alan "mâûn" insanlar arası yardımlaşmanın bir örneği olan zekât veya âriyetle açıklanır. Gerek Kur'an'da gerek Hz. Peygamber'in sözlerinde ve örnek davranışlarında insanlar arasında yardımlaşmayı, birbirinin sıkıntı ve ihtiyacını gidermeyi teşvik eden birçok genel ilke ve özel hüküm mevcuttur. Resûlullah'ın ihtiyacı olduğunda diğer sahâbîlerden at, zırh gibi eşyaları âriyet olarak alıp bir süre kullanmıştır (Ebû Dâvûd, "Büyu'", 88).

Âriyet veren kimsenin bu sebeple herhangi bir bedel istememesi, bu işi insanî ve dostça bir yardım amacıyla yapması gerekir. Her ne kadar dilediğinde malını geri isteme hakkı varsa da karşı tarafın ihtiyacını gidermesini ve yardımın amacına ulaşmasını beklemesi doğru olur. Âriyet alan kimse de aldığı bu malı ihtiyacı sona erdiğinde, süre sonunda veya mal sahibinin istemesi halinde geri vermesi, kullandığı süre içinde de malı usulüne, örf ve âdete, mal sahibinin arzu ve tâlimatına uygun olarak kullanması gerekir. Âriyet alınan mal hukuken emanet hükmünde olduğundan, alan ve kullananın kasıt, ihmal veya kusuru bulunmadıkça malda meydana gelen zararı ödemesi gerekmez. Ancak âriyet alınan malın süresinde iade edilmemesi, izinsiz olarak üçüncü şahıslara kullandırılması veya mâkul ölçülerin dışında bir kullanımı sebebiyle meydana gelen zararları ödemesi gerekir. Hz. Peygamber'in, *"El, aldığı şeyden onu geri verinceye kadar sorumludur"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 88) şeklindeki sözü bu alanda da geçerlidir.

H) Karz

Sözlükte "bir şeyi kesmek, makaslamak" demek olan **karz**, günlük kullanımda kısaca, "geri ödenmek üzere birine verilen mal" anlamına gelir.

Kur'an'da karz kelimesi daha ziyade, Allah'ın rızâsını gözeterek ihtiyaç sahiplerine ödünç verme anlamında ve bunun yanında sırf Allah rızâsını gözeterek yoksullara karşılıksız yapılan yardım anlamında kullanılmıştır (el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/11, 18; el-Müzzemmil 73/20).

Karşılıksız yardım gibi ihtiyacı olanlara borç ve ödünç vermek de faziletli bir davranış kabul edilmiştir. Peygamberimiz, yapılan bir sadakanın on kat, buna karşılık iyi niyetle verilen borcun ise on sekiz kat sevap kazandıracağını söylemiştir (İbn Mâce, "Sadakāt". 19). Yine zor durumda bulunan birine borç veren müslümana, geri kendisine ödeninceye kadar her gün sevap yazılacağı, vade dolduğu halde borçluyu sıkışırmadığı takdirde alacaklı olduğu para kadar veya iki katı kadar sevap yazılacağı yönünde hadisler de bulunmaktadır (İbn Mâce, "Sadakāt", 14).

Fıkıhta teknik olarak, "Birinin diğer bir kimseye intifâ ile tüketilen belli bir mislî malın, misli kendine iade edilmek üzere vermesidir" şeklinde tanımlanan **karz**, kısaca birine, bedeli iade edilmek şartıyla verilen şey demektir. Karz, altın ve gümüşün, nakit paranın veya bir malın ödünç olarak verilmesi anlamına gelir.

Esasen bir teberrudan, maddî karşılığın gözetilmediği bir iyilikten ibaret olan karz akdinde, karz olarak verilen şeyin para (nakit) veya mislî mal olması gerekir. Herhangi bir menfaat getiren karz işleminin faiz olacağı yönündeki rivayetler, karzın teberru kabilinden ve hasbeten-lillâh yapılan bir işlem oluşuyla da yakından ilgilidir. Bu rivayetler sebebiyle karz işlemi yapılırken, karz verene menfaat sağlayacak bir şartın koşulmaması gerektiği özenle belirtilmektedir.

Özellikle enflasyonun yüksek olduğu yerlerde, verilen paranın değer kaybının telâfi edilmesinin faiz sayılıp sayılmayacağı da öteden beri ilgi konusu olmuştur. Meselâ Kadri Paşa'nın ifadesine göre, karz olarak verilen fülûs (altın veya gümüş karışımlı madenî para) kesada uğrarsa (değer kaybederse veya tedavülden kalkarsa), borç almış olan kişi, bunların ödeme vaktindeki değerini değil, borç aldığı sıradaki değerini vermekle yükümlüdür. Bu yaklaşım, karz akdinin mislî mallarda cereyan etmesi ve ödemenin misil üzerinden yapılması esprisine dayandığı gibi, bunda borç veren kimseyi haketmediği bir zararı yüklenmek durumunda bırakmama düşüncesi de etkili olmuştur.

Klasik anlayışa göre karz veren kimsenin herhangi bir vadeyle sınırlandırılmaması ve istediği zaman verdiği borcu geri isteme hakkına sahip kılınması da akdin teberrudan ibaret görülmesiyle ilgili olduğu gibi, borç veren kişinin borç vermiş olma sebebiyle benzeri bir sıkıntıya düşmesinin hakkaniyete uymadığı anlayışıyla da bağlantılıdır.

Karzın ribânın cereyan ettiği (ribevî) bir şeyi kendi cinsi mukabilinde kabz olmaksızın satmak anlamında olduğunu ileri sürerek karzın kıyasa

aykırı olduğunu iddia etmişlerse de çoğunlukla karzın, tıpkı âriyet gibi, "menfaatin teberru edilmesi" kabilinden olduğu belirtilmiştir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, onu gönül hoşnutluğu ile yapılan bir bağış ve iyilik anlamında "menîha" olarak isimlendirmiştir. Mislin iadesi aynın iadesi sayıldığı için misil üzerine ziyade şart koşmak yasaklanmıştır (Müslim, "Zekât", 73; Tirmizî, "Birr", 37).

I) Hibe

Sözlükte "bağışlamak, lutfetmek, vermek" anlamına gelen **hibe**, İslâm hukukunda "bir malın bedelsiz olarak bir başkasına temlik edilmesini konu alan akdin" adıdır. Âriyet akdinde malın kullanımının bedelsiz olarak ve geçici bir süre için bir başkasına verilmesi söz konusu iken hibede malın mülkiyetinin süresiz olarak başkasına devri söz konusudur.

Kur'an'da hukukî anlamda hibeden söz eden bir âyet bulunmamakla birlikte, geniş kapsamlı bir terim olan "sadaka" kelimesi teberru ve hibeyi de içine alır. Hibe akdinin hukukî hükümleri kısmen Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili hadislerine, geniş çapta da İslâm hukukçularının yorum ve görüşlerine dayanır. Kur'an ve Sünnet'te cömertlik ve yardımlaşma teşvik edilmiş, Allah'ın gerçek lutuf ve bağışta bulunan (vehhâb) olduğu bildirilmiş, Resûl-i Ekrem de hediyeleşmeyi, hayır amaçlı olarak bağışta bulunmayı, ihtiyaç sahiplerine karşılıksız yardım etmeyi teşvik etmiştir (bk. Buhârî, "Hibe", 11; *el-Muvatta'*, "Hüsnü'l-hulûk", 16).

İslâm hukukunda hibe akdi genelde, "bir malın bedel şart koşulmaksızın temliki" olarak tanımlanır. Hukuk ekollerinin bu tanıma yaptıkları bazı ilâveler ve ifade değişiklikleri hibeyi vasiyet, vakıf, ibrâ gibi benzeri hukukî işlemlerden ayırmaya yöneliktir. Hibe akdi, âriyet, vedîa, karz ve rehinle birlikte "aynî akidler" olarak adlandırılır ve akdin tamamlanması için icap ve kabul yeterli olmayıp hibe konusu malın karşı tarafa teslimi gerekir. Hibe akdi, bağışta bulunanın diğer tarafa karşılıksız yardımda bulunması amacı taşıdığından "teberru akidleri", malın mülkiyetini karşı tarafa geçirdiği için de "kazandırıcı (temlikî) akidler" grubunda yer alır.

İslâm borçlar hukukunda akdin kuruluşu ve hukuken geçerliliği için aranan genel şart ve kurallar hibe akdi için de geçerlidir. Bu itibarla bağışlama anında akid konusu malın mevcut olması, mâlum ve muayyen olması, bağışlayana ait bulunması, tarafların veya kanunî temsilcilerin ehliyeti ve akde rızâsının bulunması gibi şartlar aranır (bk. *Mecelle*, md. 856-860). Hibe akdi kural olarak herhangi bir şekil şartına tâbi değilse de, hibe edilen malın

karşı tarafa teslimi akdin tamamlanması için şart olduğundan (*Mecelle*, md. 837) bir bakıma teslim ve kabz hibenin şekil şartı konumundadır. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre bağışlayan malı teslim etmediği, diğer taraf da malı kabzetmediği sürece bağışlayan akidden dönebilir. Teslim ve kabzdan sonra ise akid bağlayıcılık kazanır, geri dönüş belli şartlar hariç kural olarak câiz olmaz. Mâlikî ve Zâhirî hukukçulara göre ise, hibe akdinin bağlayıcılığı için icap ve kabul yeterlidir. Hanefîler'in hisseli mallardaki hissenin hibesini câiz görmemeleri teslim ve kabzın mümkün olmamasıyla açıklanır.

Hibenin herhangi bir karşılık veya şart ileri sürülerek yapılması da geçerlidir (*Mecelle*, md. 855). Ancak bu durumda akid, Hanefîler'e göre başlangıç itibariyle hibe, sonuç itibariyle satım akdi sayılır. Çoğunluk ise bu durumda akdin satım hükmünde olacağı görüşündedir. *Mecelle* şartlı hibeye örnek olarak, ölünceye kadar kendisine bakması veya belli bir borcunu ödemesi şartıyla bir şahsa bir malın bağışlanmasını kaydeder (md. 855). Karşı taraf şarta uyduğu sürece bağışlayanın bağışından dönme hakkı yoktur.

Klasik İslâm hukuk doktrininde rücû şartıyla yani bağışlanan şeyin belli şartlarda bağışlayana geri dönmesi şartıyla hibe konusu da ele alınmış ve bu konuda **umrâ**, **rukbâ** ve **süknâ** terimleriyle ifade edilen belli modellerin câiz olup olmadığı veya ne ölçüde câiz olduğu tartışılmıştır.

Bir kimseye yaşadığı sürece onun olması, öldükten sonra da geri dönmesi şartıyla bir malın verilmesi "umrâ" olarak adlandırılır. İslâm hukukçularının çoğunluğu bu tür bağışlamalarda o şahıs ölse bile malın bağışlayana geri dönmeyeceği görüşündedir. Diğer bir ifadeyle bağış akdi geçerli fakat öldükten sonra malın geri dönmesi şartı geçersiz sayılmaktadır. Gerekçe olarak da temlikin sürekli olması gereğinden söz ederler. Başta İmam Mâlik olmak üzere bir kısım hukukçular ise şartı da câiz görerek, lehine bağış yapılanın ölümü halinde malın bağışlayana veya mirasçılarına geri döneceğini söylerler. Son dönemlerde hem doktrin hem de uygulamada ikinci görüşün ağırlık kazandığı görülür. Bir şahsa yaşadığı sürece kullanması, meselâ oturması için bir malın bağışlanması (süknâ) halinde ise temlikten ziyade âriyet ve ibâha söz konusu olduğundan İslâm hukukçuları, bu tür akdin ve şartın câiz olduğu, mülkiyetin bağışlayanda kaldığı, diğer tarafın ölümü halinde malın geri döneceği görüşündedir. Bir şahsa bir malın bağışlanması, bağışlayandan önce ölmesi halinde malın bağışlayana geri dönmesinin şart koşulması (rukbâ) ise daha karmaşık bir yapıda olduğundan câiz

olup olmadığı tartışılmış, Hanefî ve Mâlikîler böyle bir hibeyi câiz görmezken Şâfiî ve Hanbelîler câiz görmüş fakat şartı geçersiz saymışlardır.

Usulüne uygun biçimde yapılmış, teslim ve kabz ile de tamamlanmış hibe akdinden dönmek kural olarak câiz değildir. Ancak Hanefîler ve Zeydîler bağışlayanın hibesinden haklı ve geçerli bir nedenin bulunması ve hâkimin de bunu onaylaması şartıyla dönebileceği görüşündedir. Bununla birlikte Hanefîler de hibenin kan hısımları ve sıhrî hısımlar arasında yapılması, bir karşılık ve şarta bağlanmış olması, hayır ve sevap amaçlı olması, malda karşı tarafın tasarrufta bulunmuş olması, taraflardan birinin ölümü gibi durumlarda bağışlayan tarafın rücû hakkının olmadığı görüşündedir (bk. *Mecelle*, md. 864-876). Şartlı olarak yapılan bağışlamalarda şartın yerine getirilmemesinin başlı başına rücû sebebi olacağı ise açıktır.

J) Havale

Sözlükte, “bir şeyi bir yerden başka bir yere taşıma, gönderme” anlamına gelen **havale**, İslâm hukukunda, borcun bir kimsenin zimmetinden başka bir kimsenin zimmetine nakledilmesini ifade eden bir terimdir (*Mecelle*, md. 673). Havale akdi, İslâm hukukunda akid ve hukukî işlemlerin tâbi olduğu genel kurallara tâbidir. Havale işleminin hukuken kurulabilmesi (in‘ikad) ve muteber olabilmesi (sıhhat) için, ilgili tarafların rızâsı, ehliyeti ve havale konusu ile ilgili bazı şartlar aranır. Havalede her üç tarafın rızâsının da bulunması halinde akdin geçerliliğinde ihtilâf yoktur. Yeni borçlu ile alacaklı arasında yapılan anlaşma Hanefîler’e göre yeterli olup birinci borçlunun rızâsının bulunması şart değildir (*Mecelle*, md. 681). Diğer hukuk ekolleri ise bunu şart görürler. Birinci borçlu ile alacaklı arasında yapılan anlaşmanın ise yeni borçlunun rızâsına ihtiyaç hissettireceği açıktır (*Mecelle*, md. 683). Evvelki borçlu ile yeni borçlu arasında borcun nakliyle ilgili anlaşmanın geçerlilik kazanması İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, alacaklının rızâsına bağlıdır. Çünkü kişilerin ödeme imkânları farklı olduğundan, alacaklının borcun naklinden dolayı zarar görme ihtimali vardır. Bir kısım İslâm hukukçusu ise bunu câiz görür. Tarafların ivazlı akid ehliyetine sahip bulunması, havale konusu borcun da zimmette sabit olabilen cinsten, belli, meşrû ve bağlayıcı bir borç olması şartları aranır.

Havale işleminin hukukî sonucu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Hanefî müctehidlerin çoğunluğuna göre havale işlemi sonunda borçlu borcundan kurtulmuş olur. Hanefî müctehidlerden Züfer’e göre havale asıl borçluyu borçtan kurtarmaz. Borcun nakline gelince, Ebû Hanîfe ve Ebû

Yûsuf'a göre havale, borcu eski borçlunun zimmetinden yeni borçlunun zimmetine nakleder. Havale işlemi sonunda birinci borçlu ve ona bağlı fer'î borçlular borçtan kurtulmuş olur. *Mecelle*'de bu görüş tercih edilmiş olup (md. 690), diğer hukuk ekollerinin de görüşü bu yöndedir. Ancak Hanefî mezhebinde belli durumlarda borcun ödenmemesi halinde alacaklıya asıl borçluya rücû imkânı tanınmıştır. Hanefî imamlardan İmam Muhammed'e göre ise, havale sadece alacağı yeni borçludan talep hakkı doğurur, borcun aslı havale eden birinci borçlunun zimmetinde devam eder.

Günümüzde yaygın olan poliçe ve çek gibi kıymetli evrak yoluyla borcun nakli usulü, ilk dönemlerden beri müslüman toplumlarda uygulanagelmiştir. Poliçe ve süftece usulünün müslüman toplumlarda uzun bir geçmişinin ve Batı toplumlarına göre beş asırlık bir önceliğinin bulunduğu, hatta poliçe usulünün Batı'ya Endülüs müslümanları ve Haçlı seferleri kanalıyla geçtiği görüşleri vardır. Geniş bir coğrafya üzerinde yüzyıllar süren bir medeniyet kuran müslümanların günlük ticarî ihtiyaçlarını karşılayacak yeni usuller bulmakta gecikmemeleri tabiidir. Çünkü İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'an ve Sünnet özellikle borçlar ve ticaret hukuku alanında genel ilkeler belirtmekle yetinmiş, her topluma kendi şartlarına uygun hukukî ayrıntıyı düzenleme, çözüm ve usuller bulma yetki ve fırsatı tanımıştır. Alacağın ve borcun naklini konu alan havale ile ilgili birçok hukukî görüş ve tartışmaların yapılmış ve bu konuda zengin bir hukuk doktrininin meydana gelmiş olmasında, İslâm'ın bu esnek tavrının yanı sıra, farklı müslüman toplumların değişik ihtiyaçları ile karşılaşılmış olmasının da önemli payı vardır.

K) Kefalet

Sözlükte "bir şeyi başka bir şeye eklemek" anlamına gelen **kefalet**, fıkıh terimi olarak kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine bitiştirilmesini ifade eder; böylece alacaklıya borcun ifasına dair teminat verilmiş olur.

İslâm dini müslümanların yardımlaşmalarını ve birbirlerine destek olmalarını, borçlunun borcunu ödemesine yardımcı olunmasını genel ahlâkî ve dinî bir ilke olarak koymuş, İslâm hukukunda da bu amacı sağlamaya yönelik bir dizi tedbir hükümlerine ve akid türüne yer verilmiştir. Kefalet akdi de gerek böyle bir amaca hizmet ettiği gerekse ticarî hayatın kaçınılmaz ihtiyaçlarından olduğu için İslâm hukuk sistematiği içinde özel bir akid türü olarak yerini almış ve konuyla ilgili ayrıntılı bir hukukî düzenleme öngörülmüştür. Bu düzenlemelerin birinci derecedeki amacı, akidlerin ve diğer

hukukî işlemlerin açıklık, güven ve istikrar içinde gerçekleşmesini sağlama, haksızlık, zarar ve beklenmedik mağduriyetleri önleme olarak özetlenebilir.

Kefalet gibi, günlük hayatın ve ticarî ilişkilerin tabii gereklerinden olan akid türleri dinî literatürdeki tabiriyle "câiz ve mubah" grubunda yer aldıklarından Kur'an ve Sünnet'te bu konuda özel hükme rastlanmaz. Fakat insan ilişkileri ve borç münasebetleri hakkında konan genel ilkeler (bk. el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/1), bu özel borç ve akid türlerini de doğrudan ilgilendirir. Bunun yanı sıra Kur'an'da geçmiş olaylar anlatılırken kefalet akdine dolaylı olarak temas eden âyetler de (bk. Âl-i İmrân 3/37; Yûsuf 12/72) mevcuttur. Ayrıca, Hz. Peygamber kefilin, üzerine aldığı borcu yerine getirmesi gereğine işaret etmiş (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 88; Tirmizî, "Büyû'", 39), geride borç bırakarak ölen bir sahâbînin cenaze namazını kıldırmak istememiş, Ebû Katâde isimli sahâbînin o borcu ödemeyi üstlenmesi üzerine namazı kıldırmıştır (Buhârî, "Havâlât", 3, 6).

Kefalet, İslâm hukukunda teberru akidleri grubunda yer alır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kefalet akdinin kuruluşu için hem kefilin hem de alacaklının kabulü, çoğunluğa göre ise sadece kefil olan kimsenin kabulü gerekir. Bu akidle borçlunun zimmetine kefilin zimmeti eklenmekte, borç hem asıl borçlu hem de kefil üzerinde sabit olmaktadır. Kefalet akdinin konusunu genelde mal veya para borçları oluşturmakla birlikte, bir şahsın mahkemede hazır bulundurulması gibi para ve mal borcu dışında kalan belli taahhütler de bu akde konu olabilir. İslâm hukukunda akidlerin kuruluş, sıhhat, bağlayıcılık ve geçerliği için gerekli genel kural ve şartlar kefalet akdi için de söz konusudur. Söz gelimi kefilin temyiz gücüne sahip ve bulûğ çağına ulaşmış olması, üstlendiği borcu ifaya gücünün yetmesi, kimin lehine kefil olduğunun ve alacaklının kimliğinin bilinmesi, borcun hukuken tanınan bir borç olması gibi şartlar aranmıştır. Ancak bu şartların ayrıntısında hukuk ekollerinin farklı görüşleri vardır. Kefalet akdi borcun ödenmesi, anlaşma veya alacaklının kefili ibrâ etmesiyle sona erer. Mal ve para borcu ile ilgili kefaletlerde kefilin, borçlunun veya alacaklının ölmesi kural olarak akdi sona erdirmeyip borç veya hak ilgili şahsın mirasçılarına intikal eder. Fakat bunun belli istisnaları vardır. Şahısla ilgili kefaletlerde ise kefilin veya akde konu olan şahsın ölümü kural olarak akdi sona erdirir. Kefilin ödediği borç için asıl borçluya rücû edebilmesi konusunda, kefaletin borçlunun izniyle olması ve ödemenin onun adına yapılması şartları aranmıştır. Alacaklının ödeme için borçluya veya kefile hangi sıraya göre ve hangi prosedürü izleyerek başvuracağı ve bu konuda kefilin ileri sürdüğü şartların geçerliliği hususu da tartışmalı bir konudur.

Kefalet bir nevi teberru akdi yani asıl borçluya yardımı amaçlayan ve karz-ı hasen niteliği taşıyan bir akid olduğundan, kefalet akdi için kefilin bir ücret alması uygun görülmemiştir. Ancak borçlunun başka bir imkân bulamaması halinde, zaruret ve ihtiyaca binaen ücret karşılığı kefalet sağlama ve böylece borcunu alacaklısı lehine sağlamlaştırma yoluna başvurması câiz görülmüştür. Günümüzde insan ilişkilerinde ve borç münasebetlerinde karşılıklı güven ortamı iyice kaybolduğu için karz-ı hasen ve yardımlaşma niteliğinde özel bir borç ilişkisi olan kefalet akdi önemini yitirmiş ve yeteri derecede yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayacak organizasyonlara gidilemediği için de onun yerine teminat mektubu usulü ticarî bir sektör olarak ortaya çıkmıştır. Herhangi bir ticarî faaliyet için başka bir imkânı olmayan müteşebbisin zaruret sebebiyle böyle bir yola başvurabileceğini belirtenler yanında teminat mektubu ve akretif gibi akidlerin klasik kefalet akdinden farklı unsurlar içerdiğini veya tamamen farklı akidler olduğunu ileri sürerek câiz görenler de vardır. Müslümanların çağdaş toplumlarda iyice yaygınlık kazanan faiz ve risk sömürüsüne karşı alternatif kurumlar ve çözümler üretmesi de üzerlerine düşen önemli bir sorumluluktur.

L) Rehin

Rehin, sözlükte "sabit olmak, hapsetmek, devamlı olmak, alıkoymak" gibi anlamlara gelir. Fıkıh terimi olarak ise rehin, "bir malı ondan alınması mümkün olan bir hak karşılığında hapsetmek ve alıkoymak"tır. Rehin, bir borcu tevsik için teslim alınan mal olarak da tanımlanmıştır. Rehin verene **râhin**, rehin alana **mürtehin**, teslim alınan mala da **merhûn** veya **rehin** denilir. Kefalet şahsî teminat, rehin de aynî teminat niteliğindedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, *"...Yolculukta olursanız, yazdıracak bir kimse de bulamazsanız, (borca karşılık) alınmış bir rehin de yeterlidir"* (el-Bakara 2/288) buyurulmuştur. Peygamberimiz de zırhlı gömleğini bir borcu karşılığında rehin vermiştir.

Bir alacağı borçludan vadesinde geri almanın normal yolu ifadır. Fakat, borçlu borcunu bazan istenilen zamanda ve beklenen şekilde ifa etmeyebilir. Borcun ödenmemesi halinde borçlu, zimmeti ile sorumludur. Ancak, alacaklı, kredi verirken borçlunun ödeme gücünü yerinde görmeyerek alacağını genellikle iki şekilde teminata bağlamış olabilir: Bunlardan biri aynî teminat, diğeri şahsî teminattır. Kefalet, havale şahsî bir teminat, rehin ise aynî bir teminattır. Bugün sosyal hayatta şahsî teminatlar eski değerini kaybetmemekle birlikte, aynî teminatların önemi gün geçtikçe biraz daha artmaktadır.

Çünkü, her zaman aynî teminatlar, şahsî teminatlardan daha güçlü bir teminat görevini ifa etmektedirler. Rehin alacaklısının hakkı hem rehin konusu mal hem de rehin veren borçlunun zimmeti ile ilgilidir; diğer alacaklıların alacağı ise sadece zimmeti bağlamaktadır. Bu sebeple rehin alacaklısı, borçlu olan râhinin ademi ifası, kötü ifası, kısmî ifası, iflâsı, ölümü, kaybolması hallerinde, rehinli mal sayesinde alacağını daha kolay bir şekilde tahsil etme imkânını bulur.

Rehin müessesesinin borçluya da faydası vardır. Zira, borçlu verdiği rehin sayesinde veresiye mal almak, ödünç para almak suretiyle ekonomik faaliyetini düzenli bir biçimde sürdürür, ihtiyaçlarını karşılar ve sıkıntılarını giderir.

Fıkıh bilginlerine göre, rehin sözleşmesi her sözleşme gibi, icap ve kabul ile kurulur. Ancak, rehin hakkının doğumu için, rehin sözleşmesinden başka bir de rehin konusu mal kabz olmadıkça, rehin hakkı da doğmaz. Bu sebeple, râhin rehnin teslim edilmesinden önce, rehin sözleşmesinden dönebilir. İmam Mâlik'e göre, icap ve kabul ile rehin akdi kurulur ve rehin hakkı da doğmuş olur. Rehin akdinin doğumu için kabz şart değildir. Bu sebeple mürtehin rehin sözleşmesinden sonra, râhini, rehni kendisine teslim etmesi için icbar edebilir.

Rehin sözleşmesinde taraflardan biri mürtehin, diğeri ise râhindir. Mürtehin hem borç ilişkisinden dolayı, hem de rehin sözleşmesinin gereği alacaklıdır. Bu kişiye rehin alacaklısı veya rehinli alacaklı demek doğru olur. Râhin hem alacağın, hem de rehin verilen malın teslimi ile borçlu olan kimsedir. Râhin kendi mülkü olan bir malı rehin verebileceği gibi, üçüncü bir kişiye ait bir malı da sahibinin rızâsı ile rehin verebilir. Buna rehn-i müsteâr denir. Gerek râhinin ve gerekse mürtehinin birden fazla olması câizdir. Yani iki veya daha fazla borçlu, bir malı borçlarına karşılık bir mürtehine rehin olarak verebilirler. Aynı şekilde bir borçlunun iki veya daha fazla alacaklısı -alacak ister bir sebepten doğsun, ister ayrı ayrı sebeplerden doğsun- alacakları için, borçludan bir malı rehin olarak alabilirler. Bu mal, alacakların toplamına karşılık rehnedilmiş olur. Burada önemli olan bir şart vardır: O da, rehin sözleşmesinin aynı tarihte yapılmış olmasıdır. Çünkü bir mal, rehnedildikten sonra, ikinci defa rehnedilemez. Ancak, Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplere göre, hisseli bir malın hisseleri farklı tarihlerde ayrı ayrı rehin verilebilir. Alım satım ve dava ehliyetine sahip olan kişiler, rehin sözleşmesinde de taraf olabilirler.

Rehine konu olan şeyin satılmaya elverişli olması gerekir. Zira borç ödenmediği takdirde, alacaklı merhûnu sattırarak, alacağını satış bedelinden

tahsil edecektir. Mahiyeti itibariyle ve hukuk düzeni yönünden satılması geçerli olmayan bir şeyin merhûn olarak tayini, rehin müessesiyle bağdaşmaz.

Rehnedilecek malın sözleşme sırasında mevcut olması gerekir. Rehin hakkı, teslim almakla doğduğu için mevcut olmayan şeyin teslimi mümkün olmadığından rehnedilmesi de sahih değildir. Bu yüzdendir ki, Hanefî mezhebinde mücerret hakların rehnedilmesi mümkün görülmemiştir. Meselâ, bir alacak hakkı rehnedilemez.

Rehne konu olan şeyin muayyen ve teslime elverişli olması da şarttır. İslâm hukukçuları, meseleyi sağlama bağlamak ve muhtemel ihtilâfları peşinen önlemek ve anlaşmazlıkları asgari düzeye indirmek gayesine yönelik olarak, rehne konu olan şeyin muayyen ve teslim edilebilir olmasını akdin sıhhat şartı olarak kabul etmiştir.

Hanefî fıkıh bilginleri, satımda ayrıca zikredilmeden satım konusuna giren müştemilâtın, meselâ eşyanın mütemmim cüzlerinin, rehinde de zikredilmese bile teminatın şümulüne gireceğini, ayrıca arazi veya arsa rehnedildiği takdirde, üzerlerinde bulunan bütün ağaçların meyveleri ve diğer ürünlerin rehne dahil olacağını ifade etmişlerdir.

Bir kişi rehinle hem bir para alacağını ve hem de paradan başka bir alacağını teminat altına alabilir. Ancak, rehne sebep olan hakkın, deyn ise sahih bir deyn, ayn ise mazmûn, yani zayi ve telef olması halinde tazmin edilecek cinsten olması gerekir.

Rehin hakkı, sınırlı bir aynî haktır. Borçluya veya üçüncü bir şahsa ait menkul veya gayri menkul bir mal üzerinde alacaklı lehine kurulur. Klasik dönem doktrininde gayri menkulün kābil-i teslim olmadığı için rehne konu olamayacağı görüşü hâkimken sonradan tapuda tescil imkânı ortaya çıkınca gayri menkulün rehni ve ipoteği mümkün ve câiz hale geldi ve tescil, kabz (teslim) yerine geçmiş oldu. Rehin hakkı, önce teminat görevini ifa eder. Nitekim borcun ifa edilmemesi, kısmî ifası veya kötü ifası hallerinde, alacaklı rehin hakkının konusu olan malı paraya çevirterek, alacağını satış bedelinden tahsil eder.

Rehin hakkı, aynı zamanda alacaklıya öncelik (rüçhan) hakkı verir. Borcun ödenmemesi, yahut borçlunun iflâs ve ölmesi halinde, rehin konusu malın bedelinden, öncelikle rehin alacaklısının alacağı ödenir; bu borç ödenmedikçe, diğer alacaklılar ve vârisler, rehinli mal üzerinde herhangi bir hak iddia edemezler. Merhûnun bedeli, borcu karşılamazsa, mürtehin geri kalan alacağı almak üzere diğer alacaklılar sırasına geçer.

Rehin hakkı, aynî bir hak olup bu hakka dayanarak mürtehin merhûnu elinde tutma yetkisini (hapis hakkı) kazanır. Mürtehinin hapis hakkı, borcun tamamen ödenmesine kadar devam eder. Borcun kısmen ödenmesi, hapis hakkını sona erdirmez.

Rehin hakkı, rehinli alacaklıya, rehin veren izin vermedikçe, ne yararlanma ve ne de kullanma yetkisi verir; sadece alacağını vadesinde alamayan alacaklıya, rehinli malı paraya çevirterek, satış bedelinden alacağını tahsil imkânını sağlar. Rehin hakkı, alacaklının alacağını vadesinde, borçlunun şahsından talep etmesine de bir engel değildir. Hiç şüphesiz borcun ödenmesinden borçlu şahsen sorumludur. Bu sebeple alacaklı, borcun ifasını öncelikle borçlunun şahsından isteyebilir. Alacaklı, borçlu borcunu ifaya hazır olduğu halde, merhûnu paraya çevirmek suretiyle alacağının ödenmesini isteyemez. Borcunu ödemeyen borçlunun rehinli malı, mürtehinin mülkiyetine de geçmez. Alacaklının hakkı, borcun ödenmemesi halinde, ancak merhûnu paraya çevirterek, satış bedelinden alacağını tahsil edebilmektir. Aynı şekilde alacaklı, rehin aracılığı ile borçludan, başka bir borcun ifasını isteme hakkına da sahip değildir.

Rehin alacaklısı, mahkemeden, rehnin cebrî icra yolu ile paraya çevrilmesini ve bedelinden alacağının ödenmesini, borçlunun temerrüdü, iflâsı, ölümü, gaip olması, merhunun bozulması, yıkılması ve benzeri hallerinde isteyebilir. Rehinli mal, hâkim veya görevlendireceği bir memur tarafından usulüne uygun bir biçimde satılır; şayet satış bedeli, sadece rehinli alacağı karşılıyorsa, rehinli alacaklı bunu alır. Eğer satış bedeli alacaktan fazla ise, fazla kalan para borçluya verilir. Borçlunun iflâsı halinde, eğer bedel alacaktan fazla ise, fazla kalan para diğer alacaklılara dağıtılır. Alacak rehnin satış bedelinden fazla ise, rehin alacaklısı mevcut olan bedeli alır ve karşılanmayan alacak kesimi için diğer alacaklılarla eşit hakka sahip olur ve hissesine düşeni alır.

M) Emanet Mal

İnsanların güvene dayalı olarak birbirlerine emanet mal bırakması günlük hayatımızda sıkça karşılaşılan beşerî-hukukî bir işlemdir. Fıkıh kitaplarında bu konu **vedîa** başlığı altında ele alınır. Vedîa, fıkıhta bir kimseye koruması için bir malın emanet edilmesi akdini ve bu şekilde emanet edilen malı ifade eden bir terimdir (*Mecelle*, md. 763).

İslâm hukukunda vedîa akdi, tarafların icap ve kabulüyle, yani birbirine uygun karşılıklı irade beyanıyla kurulan ve bağlayıcı olmayan bir akiddir.

Diğer akidler gibi bunda da haliyle tarafların akid ehliyetine sahip bulunması, emanet bırakılan malın da akid konusu olmaya elverişli bulunması gerekir. Emanet bırakılan kimse kural olarak emin kimse sayılır ve iyi niyetli olduğu, emanet bırakılan malı korumada mâkul derecede titizlik gösterdiği sürece bu mala gelen zarardan sorumlu olmaz. Aksine bir durumda ise emanet sıfatını yitirir ve malın telef ve ziyanından sorumlu tutulur. Çünkü emanet bırakılan kimsenin en başta gelen sorumluluğu, kendisine emanet olarak bırakılan bu malı örf ve âdete uygun biçimde ve kendi malını koruduğu şekilde korumaktır. Emanet bırakanın rızâsı ve bilgisi dışında o malı kullanması, başka birine kullandırması, başkasına emanet etmesi veya o malda herhangi hukukî bir tasarrufta bulunması doğru olmaz. Hz. Peygamber, münafıklığın en başta gelen üç alâmetinden birinin, "güveni kötüye kullanma, kendisine bırakılan emanete hıyanet etme" olduğunu belirtir. (Buhârî, "İman", 24; Müslim, "İman", 107) Bu itibarla, emanet bırakılan kimsenin hıyaneti, kastı, örf ve âdete ve emanet bırakanın rızâsına aykırı davranışı hem dinî sorumluluğu, hem de hukukî açıdan tazmin sorumluluğunu doğurur.

Emanet bırakılan şahıs malı koruması karşılığında ücret alıyorsa, o takdirde akid iki taraflı ve ivazlı bir akid mahiyeti kazanacağından tazmin sorumluluğu daha da artar. Ücretli emanette, alınması gerekli tedbir alınmadığı için veya kaçınılması mümkün bir sebepten dolayı mala zarar gelirse tazmini gerekir.

N) Buluntu Mal

Buluntu malla ilgili fıkhî düzenlemeler İslâm hukukunda **lukata** terimiyle ifade edilir ve literatürde de bu başlık altında incelenir.

İslâm dini, müslümanların güvenli ve huzurlu bir toplum düzeni kurmalarını ve böyle bir toplumda yaşamalarını hedeflediğinden, genellikle karşılaşılan toplumsal meseleleri hem ahlâkî ve hem de dinî ve hukukî boyutta ele almış, toplumda istikrar ve düzen sağlamak istemiştir. Bu cümleden olmak üzere Kur'an, müslümanların doğru, âdil, hakkaniyetli olmalarını, emaneti ehline vermelerini emretmiş, insanların haklarını eksik vermelerini ve başkalarının mallarını haksız şekilde yemelerini yasaklamış, bunları İslâmî hayat tarzının temel ilkeleri arasında saymıştır. Hz. Peygamber de, sahibi tarafından kaybedilip bir başkası tarafından bulunan eşya ve hayvanlarla ilgili olarak birtakım ilkeler koymuş, bazı emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak alınan önlemlerin ve yapılan tavsiyelerin o günkü toplumun imkânlarıyla sınırlı olduğunu, burada asıl amacın malların zayi

olmasını önleyip gerçek sahibine ulaşmasını sağlayıcı bir mekânizmayı kurmak olduğu söylenebilir.

Buldukları malları ne yapacaklarını soran sahâbîlere Hz. Peygamber, buldukları bu malı muhafaza edip bir yıl süre ile ilân etmelerini ve sahibini araştırmalarını, beklemelerini, bu esnada malın sahibi çıkıp gelirse iade etmelerini, gelmezse yanlarında emanet olarak bulunmakla birlikte o malı harcayabileceklerini, kullanabileceklerini, bir gün sahibi çıkıp gelirse yine iade etmelerinin gerektiğini ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, "Lukata", 1). Bir başka hadiste de, *"Kim bir yitik malı bulursa, iki âdil kimseyi olaya şâhit yapsın, gizleyip saklamasın. Sahibini bulursa ona iade etsin. Bulamazsa o mal Allah'ın malı hükmünde olup Allah onu dilediğine verir"* (Ebû Dâvûd, "Lukata", 1) buyurmuşlardır.

Sahibinden kaçan ve yitirilen hayvanlar hakkında da Hz. Peygamber, *"Kim bir yitik hayvanı yanında barındırırsa, onu ilân edip duyurmadığı sürece yanlış yoldadır"* (Müslim, "Lukata", 1) buyurmuş, öte yandan hacıların yitirdiği mallara dokunulmamasını, kendi haline bırakılmasını istemiştir (Müslim, "Lukata", 1). Yine Resûlullah başı boş dolaşan develerin serbest bırakılmasını, onlara yitik muamelesi yapılmamasını, sahibinin onu veya onun sahibini bulacağını belirtmiştir (Müslim, "Lukata", 1).

Hadislerden anlaşıldığına göre, bulunan malın bir yıl süre ile ilân edilerek sahibinin aranması ve beklenmesi, sahibi gelip de malını tanımlayabilirse malının iade edilmesi gerekmektedir. Öte yandan, bulan kimsenin, sahibi gelince iade edebilmek ve gerçek sahibini tanıyabilmek için, bulduğu malın ayırıcı özelliklerine dikkat etmesi ve unutmaması, yitiği de sahibine vermek kastıyla alması istenmektedir.

Hz. Peygamber'in bu konuda koyduğu ilkeler ve açıkladığı hükümler hem müslümanların güvenilir bir ortamda yaşamasını, müslümanların birbirinden emin olmasını, zarar görmemesini sağlamayı, hem de yitirilen malın muhafaza altına alınmasını, zayi ve telef olmaktan kurtarılmasını amaçlayan önlem ve çözümlerdir. Bulunan eşya ile hayvanlar arasında, hayvanlardan da meselâ, koyunlarla develer arasında belli bir ayırımın yapılmış olması da, maksadı sağlayacak tedbirlerin durum ve şartlara bağlı olarak değişebileceğini anlatmak içindir. Nitekim başı boş develer hakkında Hulefâ-yi Râşidîn uygulamaları da birbirinden farklı olmuştur.

İslâm hukukçuları da bu konudaki hadisleri ve uygulamaları esas alarak, bulunmuş malın durumu, yapılacak işlemler, ilgili kişilerin hak ve görevleri konularında birçok ayrıntılı hüküm ve önlemlerden söz etmişler ve konuyu

hukukî bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Konu, fıkıh kitaplarında "lukata" bölüm ve başlığı altında ele alınır. Ancak muhtemelen ilgili hadislerdeki ayırımdan hareketle, özellikle Hanefî eserlerde bu konu, buluntu eşya-buluntu hayvanlar şeklinde iki açıdan incelenmekte, buluntu mallara "lukata, melkūt" gibi adlar verilirken, buluntu hayvanlara **dâlle** denmektedir.

Lukata konusunda İslâm hukukçularının görüşleri şöylece özetlenebilir: Bulma olayı, malın konumuna ve bulanın niyetine göre farklı hükümler taşıyabilir. Rastlanan yitik mal alınmadığında zayi olacaksa, o malın alınması daha doğrudur, menduptur. Hatta bazı bilginlere göre bu durumda yitiği almak vâciptir. Yitik malın el koymak ve sahiplenmek maksadıyla alınması ise haramdır.

Buluntu mal, bulan tarafından korunmak, sahibine iade edilmek kastı ve niyetiyle alınmışsa, o kişinin elinde emanet hükmündedir. Açık kusur ve kastı olmadıkça alanın tazmin sorumluluğu yoktur. Sahiplenmek kastıyla alınmışsa, alan her türlü telef ve zarardan sorumlu olur.

Buluntu malın, bulan tarafından ilân edilmesi gerekir. İlânda, sahibinin tanımasına imkân verecek ölçü ve bilgilerin bulunması, fakat sahte sahiplenmeleri engelleyecek bir kapalılığın da olması gerekir. İp, sopa, kamçı gibi çok önemsiz, gündelik eşyada ilânın gerekmeyebileceğini söyleyenler varsa da, bunların birkaç gün süreyle ilân edilip bekletildikten sonra bulan tarafından kullanılmasının câiz olacağı şeklindeki görüş, konu hakkındaki hadise daha uygun düşmektedir.

Buluntu malın ilân süresi, kural olarak bir yıldır. İlk hafta her gün, sonraki haftalarda ise birer gün ilân yeterlidir. Ancak Hanefîler, bulunan malın kıymetine göre ilân süresinin değişebileceği, meselâ 100 dirhemlik malın bir yıl, 10 dirhemlik malın on gün, daha değersiz malların daha az süreyle ilânının yeterli olacağı görüşündedirler. Esasen fakihler, malın sahibinin artık malını aramayacağı ve sahibinin bulunamayacağına dair güçlü bir kanaat oluşuncaya kadar ilâna devam edilmesini ölçü olarak kabul etmişlerdir ve bu süreler de böyle bir ölçünün uygulamasından ibarettir.

İlân içerisinde malın sahibi gelir de sahipliğini ispatlarsa, buluntu mal kendisine iade edilir. İlân süresi geçer de sahibi gelmezse, Hanefî ve Mâlikîler'e göre bulan kimsenin seçim hakkı vardır: İster malı elinde bekletir, ister bir fakire verir; ihtiyacı varsa kendisi tüketir, kullanır. Fakire verdikten sonra sahibi geldiğinde, değerini ödeyip ödememekte serbesttir. Şâfiî ve

Hanbelîler'e göre gerekli ilân yapıldığı ve ilân süresi geçtiği halde sahibi ortaya çıkmamışsa, artık buluntu mal bulanın mülkü olur.

Buluntu hayvanların (dâlle) hükmü, gerek hayvanın konumu, bölgesel şartlar ve gerekse hayvanın belli harcamayı gerektirmekte olması sebepleriyle diğer buluntu eşyanın hükmünden kısmen farklıdır. Buluntu hayvanları yakalayıp korumak, kişilere değil devlete ait bir iş sayılmıştır ve ilân zorunluluğu da öngörülmemiştir.

Fıkıh kitaplarında her bir ayrıntıya göre farklı hüküm ve önlemlerin öngörülmüş olması, esasen hem malın zayi olmasını önlemeyi, hem de gerçek sahibine ulaşmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Günümüzde de bu sonucu gerçekleştirebilecek yeni önlemlerin alınması ve düzenlemelerin yapılması İslâm hukukunun özüne ve amacına uygun düşmektedir. Bu bakımdan bazı Batılı ülkelerde uygulanmakta olan "bulunanın % 10'unun bulana verilmesi" vb. düzenlemeler, esasen İslâm ahlâkının ideal önerilerine aykırı olmakla bilikte, mevcut durumda, bulunan şeylerin iadesini teşvik işlevi üstleneceğinden, bu yönde yapılacak benzeri hukukî düzenlemeler İslâm hukuku açısından da uygun görülebilir.

O) Vekâlet

Sözlükteki kök anlamı "korumak, sorumluluğu yüklenmek, teslim etmek, yetinmek, kendi başına bırakmak" gibi anlamlar taşıyan **vekâlet**, İslâm hukukunda taraflar arası anlaşmadan doğan hukukî temsili ifade eden bir terim olup bir kimsenin bizzat kendisinin de yapabileceği bir hukukî işlem için bir başkasını yetkili kılması şeklinde tanımlanır (*Mecelle*, md. 1449). Bu şekilde kendisine yetki verilen kimseye **vekil**, bu yetkiyi veren yani temsil olunan kimseye **müvekkil**, yetki vermeye de **tevkil** adı verilir.

İslâm dini sosyal hayatta ve insan ilişkilerinde de kolaylık, açıklık ve güven ilkelerini esas aldığından, belli bir ihtiyacın sonucu olan ve her dönem ve toplumda var olagelen vekâlet ilişkisi İslâm'da da kural olarak devam ettirilmiştir. İslâm hukukçularının konuyla ilgili birtakım hukukî kayıt ve düzenlemeler getirmeleri de bu akdî ilişkinin sağlıklı, düzenli ve objektif bir yapıya kavuşturulmasını ve böylece aldanma, zarar ve mağduriyetlerin önlenmesini amaçlar.

İslâm hukuk literatüründe vekâlet akdine hac, kurban, zekât, kefâret gibi malî yönü bulunan ibadetlerin ifasında veya evlenme, boşanma, satım, dava, şirket, sulh, vasiyet, hibe gibi tek veya iki taraflı borç ilişkilerinin kurulması veya sonuç doğurmasında sıkça başvurulur.

Diğer akidler gibi vekâlet akdinin de rüknü, yani kurucu unsuru icap ve kabuldür. Tarafların akid ehliyetine sahip bulunması, vekâlet konusunun hukuka aykırı olmaması, açık ve bilinir olması, müvekkil tarafından da yapılması ilke olarak meşrû ve vekâletle ifası mümkün olan işlerden olması da şarttır.

Vekâlet her iki taraf açısından da bağlayıcı olmayan (gayri lâzım) bir akid olduğundan vekil veya müvekkil istediği zaman vekâlet bağını sona erdirebilirler. Bununla birlikte vekâletin ücret karşılığı yapılması halinde vekilin, üstüne aldığı işi belli ölçüde tamamlama yükümlülüğü vardır. Vekilin görev ve yetkisinin kapsam ve sınırlarını belirlemede aslolan vekâlet akdidir. Bu konuda yardımcı bir unsur olarak örf ve teâmülden de yararlanılır. Bedenî ibadetler, şahitlik, cezanın tatbiki gibi yerine getirilmesi kişinin şahsına sıkı sıkıya bağlı hak ve sorumluluklarda vekâlet câiz olmaz. Davalı veya davacının mahkeme huzurunda kendilerini vekil aracılığıyla temsil ettirmeleri İslâm hukukunda da kural olarak câiz görülmüştür. Ancak vekilin yargılama ve ispat hukuku açısından yetkilerinin ne olacağı hususunda İslâm hukukçuları arasında farklı görüş ve ölçüler vardır.

Vekâlet akdi, taraflardan birinin ölümü veya kalıcı bir sebepten dolayı ehliyetini yitirmesi, müvekkilin vekili azli, vekilin vekâleti bırakması veya vekâlet konusu işin yerine getirilmiş olmasıyla sona erer.

P) Yargılama Hukuku

Devletin üç temel fonksiyonundan biri olan yargı (kazâ), toplumda haksızlık ve suistimali önleyip adaleti hâkim kılmada, fertlerin ve toplumun haklarını güvence altına alıp hukuk düzeni içinde sosyal barışı sağlamada vazgeçilmez bir önem ve etkinliğe sahip bir kurumdur. İslâm'ın insan ilişkilerinde, hukukî ve sosyal hayatta geçerli olmasını önerdiği ilkeler ve gösterdiği hedefler de ancak hak ve adalet esasına göre işleyen bir yargı teşkilâtı ve yargılama hukuku ile mümkün hale gelir. Çünkü dinin, ferdin iç dünyasına, niyet ve iradesine yönelik telkini ve iyileştirmesi, ferde uhrevî sorumluluk bilinci vermesi her zaman yeterli olmayabilir. Ayrıca onun dışa akseden ve üçüncü şahısları da ilgilendiren davranışlarının belli bir hukukî denetim ve düzenlemeye tâbi tutulması da gerekir. İşte bunu yargı teşkilâtı ve yargılama hukuku sağlar. Fıkıh literatüründe hükümler ferdî ve sosyal, dünyevî ve uhrevî bütün yönleriyle ele alınıp din-dünya, birey-toplum ayırımı gözetilmeksizin ferde genel bir rehberlik yapılırsa da zaman zaman, özellikle de muâmelât hukukunda diyanî hüküm-kazâî hüküm (diyaneten-kazâen) ayırımı

yapıldığı olur. Bu ayırım da netice itibariyle dinin derunî ve ahlâkî yönüyle şekilci ve kuralcı yönünün birbirini tamamladığını anlatmayı hedefler.

Kişilerin dışa akseden irade ve davranışlarıyla iç iradesinin, zâhirî delillere göre verilen hüküm ile olayın gerçek yüzü arasında farklılık bulunması kaçınılmazdır. Hukukta istikrar, düzen ve güvenlik fikri, yargı kararlarının objektif ve zâhirî delillere dayalı olmasını zorunlu kılar, fakat yargı önünde verilen karar ne kadar titiz bir çalışmanın ürünü olursa olsun, kişinin âhiretteki sorumluluğu bakımından vicdanen tatmin edici bir çözüm olmayabilir. Bu sebepledir ki, İslâm hukukunda şahıslar arasındaki ihtilâfların yargı yoluyla çözümlenmesi ilkesi getirilmiş, kişilere, yargının vermediği hakkı bizzat alma (ihkāk-ı hak) hakkı tanınmamış, ancak yargı tarafından karar altına alınmayan bir borcu ödeme mükellefiyeti getirilmiş, böylece kişilerin dindarlığı da, toplumsal adaletin gerçekleşmesinin bir başka ayağı olarak görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber bir hadiste, *"Sizler ihtilâflarınızı bana getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delilini (gerçekte haksız olduğu halde) daha düzgün ifade edebilir ve ben de ondan işittiğime göre onun lehine hükmedebilirim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem sakın onu almasın. Zira ben (zâhire göre verdiğim bu hükümle) ona ancak ateşten bir parça vermişimdir"* (Müslim, "Akzıye", 4; Tirmizî, "Ahkâm", 2) buyurmuş, İslâm âlimleri de devamlı olarak kendilerinin zâhire göre hüküm verdiklerini, olayların gerçeğini ve sırları bilenin ise Allah olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hadis ve ifadeler hâkimin hükmünün helâlı haram, haramı da helâl yapmayacağını, fakat adaletin ve kamu düzeninin sağlanabilmesi için zâhire göre işleyen böyle bir yargılama hukukunun da vazgeçilmezliğini ortaya koymaktadır.

İslâm kültür ve geleneğinde adliye teşkilâtı ve yargılama hukuku daima özel bir öneme sahip olmuştur. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn toplumda bilgili, hakşinas ve ferâsetli kimselerin hâkim olarak görevlendirilmesine büyük önem atfetmiş ve bu ilke ileri dönemlerde de korunmaya çalışılmıştır. Çünkü toplumda adaletin gerçekleşmesinde iyi kanunlar kadar onları uygulayacak iyi hâkimler de önemlidir. Hatta iyi hâkimler çok daha vazgeçilmezdir. *Mecelle*'de hâkimin "hakîm, fehîm, müstakîm, emîn, mekîn ve metîn" olması gerektiği vurgulanarak (md. 1792) bu anlatılmak istenir. Fakat insan unsurunun taşıdığı zaafın sigortası olarak iyi bir yargılama hukukunun gelişimine de ihtiyaç vardır. Bu itibarla, fıkıh kültüründe yargılama konusunda zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur. Bu alanda yazılan "edebü'l-kādî" veya "edebü'l-kazâ" türü kitaplar, yargılamada adaletin tecellisi için gösterilen olağan üstü gayreti ve zengin bir bilgi birikimini yansıtır.

İslâm hukukuna göre, haksızlığa uğradığına inanan bir kimsenin bu hakkını kendiliğinden alması değil, yetkili idarî ve adlî mercilere başvurması gerekir. Bu, adaletin gerçekleşebilmesi ve hukuk düzeninin kurulabilmesi için en emin yoldur. Yargıya intikal eden davalarda davacı tarafın başta şahit olmak üzere her türlü delil ve belgeyi ileri sürme, davalı tarafın da karşı delil ileri sürme ve teklif edildiğinde yemin etme yükümlülüğü vardır. Bir hadiste, *"Davacının davasını delil ile ispat etmesi, iddiayı reddedenin de yemin etmesi gerekir"* (İbn Mâce, "Ahkâm", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 12) buyurulur. Kendisinden yemin etmesi istenen kimsenin buna yanaşmaması, aleyhinde hüküm verilmesini haklı kılar. Hâkim gerçeğin ortaya çıkması için her türlü yasal tedbiri alır, araştırma yapar. İslâm'da rüşvet almanın ve vermenin, yalanın, yalan yere yemin etmenin ve yalancı şahitliğin büyük günah sayılması, kul hakkı ihlâlinin, gasp ve haksız fiilin ağır ve telâfi edilmesi zor suç ve günahlar arasında yer alması aynı zamanda yargılamada adaletin sağlanmasına da hizmet eder. Şahitlerin güvenilir, doğru sözlü kimseler olmasının, gerektiğinde iyi halinin sabit olmasının (tezkiye) şart koşulması da böyledir. Usulüne uygun şekilde görülen ve karara bağlanan davalar kural olarak yeniden yargılama konusu olmaz ve hâkimin kararı tarafları bağlar.

III. TİCARÎ HAYAT

İslâm dini tabii ve fıtrî bir din olduğundan bu dinde, insanların imkân ve kabiliyetlerine göre çalışıp kazanmaları, gerekli iş birliğini ve iş bölümünü sağlamaları ve ihtiyaçları doğrultusunda harcama yapmaları tabii karşılanmış, ancak bu konuda bazı temel ölçü ve ilkeler getirilerek iş ve ticaret hayatının düzen ve güven içinde, haksızlık ve suistimalden uzak olarak işlemesine yardımcı olmak istenmiştir. İslâm'ın ticarî hayatla ilgili getirdiği ilkeler, esasen hukukî alanda koyduğu kuralların bir parçasını teşkil eder ve hepsi birden fıkhın muâmelât ahkâmını oluşturur. Bunun için de klasik kaynaklarda böyle bir ayırıma rastlanmaz. Bununla birlikte günümüzde ticarî hayat, ayrı yasal düzenlemelere konu olan, farklı örf ve âdetlerin cereyan ettiği önemli bir alan olduğundan burada ayrıca ele alınması tercih edilmiştir. Bu itibarla burada, daha önce sözü edilen ilke ve amaçlar ve hukukî hayatta geçerli prensiplere ilâve olarak ticarî hayata ilişkin dinî hükümlere ve İslâm kültür ve geleneğine temas edilecek, bu çerçevede gündeme gelebilecek çeşitli güncel meselelere ve kazanç yollarına açıklama getirilmeye çalışılacaktır.

A) Helâl Kazanç

İslâm'da kazanma, mal mülk edinme tıpkı ilim gibi farz telakki edilmiş, kişinin kimseye muhtaç olmadan hayatını sürdürebilmesi, çoluk çocuğunun nafakasını temin etmesi maksadıyla meşrû yoldan çalışıp kazanması ibadet ve cihad ölçüsünde kutsal ve değerli bir davranış olarak nitelendirilmiştir. İslâm'da çalışıp kazanma bu şekilde teşvik edilmekle birlikte, kazanç yolları ayrı ayrı sayılarak aralarında üstünlük ve öncelik sıralaması yapılmayıp konu tamamen kişilerin ve toplumların şart ve imkânlarına, ihtiyaç ve kabiliyetlerine bırakılarak kendi tabii seyri içinde şekillenmesi istenmiştir. Fakat İslâm, kazanç yolları, mal ve mülk edinme konusunda önemli bir ilke olan meşruiyet prensibini esas alarak hırsızlık, gasp, faiz, zina, kumar, rüşvet gibi kazanç yollarını dinî, ahlâkî ve hukukî planda yasaklamış, bu yollarla elde edilen kazanca ve mala da hiçbir değer atfetmemiştir.

İslâm'da aslî ve tabii kazanç yolu emektir. Dünya nüfusunun az, tabii servet ve imkânların hayli zengin olduğu dönemlerde kimsesiz ve işlenmemiş araziyi işleyerek mülkiyete katma, sahipsiz odun ve otları mülk edinme, avlanma gibi usuller de netice itibariyle emek yoluyla kazanç kapsamında görülmüş ve teşvik edilmiş, daha sonraları da bu yolların işletilmesi belli kurallara bağlanmıştır. Miras, vasiyet, nafaka, zekât, hibe gibi ârızî ve istisnaî yollarla kazanılan mallar da başlangıcı itibariyle emeğe dayalı kazançlardır. Hz. Peygamber bir hadiste, *"Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir şey yemiş değildir"* (Buhârî, "Büyû'", 15; "Enbiyâ", 37) buyurmuş, kendisine en temiz kazancın ne olduğu sorulduğunda da, *"Kişinin kendi elinin emeği, bir de dürüst ticaretin kazancı"* (*Müsned*, IV, 141) cevabını vermiştir. Yine bir defasında Resûlullah, Tebük dönüşünde Sa'd b. Muâz ile karşılaşıp tokalaşmış, ellerinin nasırlaşmış olduğunu görünce bunun sebebini sormuş, o da "Çoluk çocuğumun nafakasını temin için hurma bahçemde çalışıyorum" cevabını verince Hz. Peygamber, Sa'd b. Muâz'ın elini öpmüş ve *"İşte bu eller Allah'ın sevdiği ellerdir"* buyurmuştur. (Serahsî, *Mebsut*, c. 30, s. 245) Bu hadislerde övgüyle sözü edilen çalışmayı, sadece tarlada, bağ ve bahçede bedenen çalışma şeklinde değil, gerek beden gerekse zihin gücüne dayalı olarak sarfedilen her türlü emek ve çalışma şeklinde anlamak gerekir.

Kur'an'da, *"Erkekler için de çalışıp elde ettiklerinden bir pay vardır, kadınlar için de çalışıp elde ettiklerinden bir pay vardır"* (en-Nisâ 4/32) denilerek hem emeğin önemi vurgulanmakta hem de sermayenin kâr payına işaret edilmektedir. Ziraat, zenaat ve bir mesleğin icrası doğrudan emeğe dayalı kazanç yollarıdır. Ticaret, kabzımallık, simsarlık, komisyonculuk,

ortaklık, iş ve kira akdi gibi mal ve menfaat mübâdelesi aracılığı ve devren iktisap usulleri de dolaylı olarak emeğe dayalı kazanç yollarıdır. Her iki yol da kural olarak tasvip edilmiştir ve meşruiyet dairesinde kalındığı sürece değerlidir. İslâm bu konularda helâl ve meşrû olan şekil ve usulleri ayrı ayrı belirtmek yerine, sadece yasak ve gayri meşrû olan usul ve davranışlara işaret ederek iş, ticaret ve kazanç hayatının kendi tabii seyrinde gelişimine fırsat tanımıştır. İş ve ticaret hayatıyla ilgili karşılıklı rızâ ve gönül hoşnutluğunu temel ilke olarak koymuş, akidlere ve verilen söze bağlılığı emretmiş, aldatma, yalan beyanda bulunma, zorlama, karaborsacılık, karşı tarafın sıkıntıda olmasından yararlanma, belirsizlik ve risk sömürüsü yoluyla kazancı yasaklamıştır. Sermayenin riske katılmaksızın emeksiz kazancı demek olan faiz, haksız kazanç temin etmenin başlıca yolları olan hırsızlık, gasp, rüşvet, ölçü ve tartıda hile, kumar haram kılınmış, zina gibi doğrudan haram işleyerek veya içki satımı gibi haramın işlenmesine yardımcı olunarak gelir elde edilmesi yasaklanmış, bu yollardan elde edilen gelir de değersiz ve hukuken korumasız mal kabul edilmiştir. Hatta, yukarıda temas edildiği gibi, şehire dışarıdan mal getiren kimselerin bilgisizliğinden yararlanarak ellerinden malı ucuza alma, elde edilmesi kesin olmayan mahsul ve meyveyi önceden satma, el altında bulunmayan veya teslimi zayıf bir ihtimal olan malı satma, bir başkasının pazarlığı devam ederken fiyat verme, müşteri kızıştırma gibi bir taraf için risk ve aldanma unsuru taşıyan ticaret de, karşılıklı rızâ bulunsa bile, câiz görülmemiştir. Kişinin bireysel ve ahlâkî yetişkinliği, kul hakkını ihlâlden sakınma duyarlılığı, kendine ve yaratanına karşı sorumluluk duygusuna sahip olması da yine müslüman toplumlarda ticarî hayat için sağlam bir zemin oluşturur. Bu tür yasaklama ve kısıtlamalara uyularak elde edilen kazanç, İslâm nazarında, Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesinde ifade ettiği gibi, kutsal aylar, kutsal yerler, müslümanların canları ve ırzları kadar dokunulmazdır ve saygıdeğerdir (İbn Mâce, "İkāme", 78).

Başlangıçtaki oluşum itibariyle emeğe dayanmakla birlikte ilgili birey açısından emek unsuru bulunmayan nafaka, miras, zekât ve sadaka, hibe, vasiyet, ödül, ganimet, iktâ, diyet, mehir, muhâlea bedeli ve buluntu mal gibi hukukî işlemlerin ve kazanç usullerinin meşrû kılınışının da yarar ve hikmetleri açık olup, bu hükümlerin teşrî' kılınışı, öz olarak, yakınlar arası bağı ve dayanışmayı koruma, toplumda sosyal adaleti sağlama, kişilerin ihtiyacının giderilmesi veya haklarının karşılanması gibi çeşitli amaçlar taşımaktadır.

İslâm dininin iki aslî kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te ticarî hayatla ve kazanç yollarıyla ilgili olarak temas veya işaret edilen yasaklama ve

sınırlamalar, örnek olay ve kavramlar itibariyle belli bir sınırlılık taşısa bile, gözetmek istediği yarar ve ilke, sakındırmak istediği zarar ve haksızlık açısından her devir ve dönemin ticarî hayatını düzenlemeye imkân verir ölçüde geniş ve kapsamlıdır. Böyle olunca müslümanların çalışma ve ticaret hayatında, klasik fıkıh literatüründe kaydedilen olay ve örneklendirmeleri ölçü alıp kendilerini sadece onlarla bağımlı hissetmeleri yerine, dinin insan ilişkileri ve ticarî hayatla ilgili olarak koyduğu açıklık, dürüstlük, güven, doğru sözlülük, sözünde durma, şart ve akidlere bağlı kalma, zayıflık, bilgisizlik ve sıkıntıda olmayı suistimal etmeme gibi genel ilkelerine bağlı kalmaları gerekir. Kanunların, polisin ve hukukî müeyyidelerin nüfuz alanının çok sınırlı olduğu ve ticarî hayatın genelde ikili ilişkiler şeklinde kapalı devrede seyrettiği günümüzde ancak bu ilkelerin korunup gözetilmesi halinde helâl ve meşrû kazanç elde etmek mümkün olur. İslâm bilginleri hem dinî bilgileri hem de hayat tecrübelerinden hareketle, haram lokma ile beslenen vücudun ibadet ve faaliyetlerinin faydasız ve verimsiz, gayri meşrû yollarla oluşturulan sermayenin kazanç ve kârının bereketsiz olacağını, gayri meşrû kazancın kişiye dünyada huzursuz ve mutsuz bir hayat, âhirette de sıkıntılı bir hesaptan öte bir şey getirmeyeceğini ifade ederler.

B) Faiz Yasağı

Faiz yasağı, İslâm'ın temel ilkelerinden biridir. Daha önce de ifade edildiği gibi, İslâm herhangi bir zarar ve mağduriyete yol açmayan insan ilişkilerine, düzgün bir çizgide seyreden hukukî ve ticarî hayata kural olarak müdahale etmemiş, sadece yanlış ve haksız uygulamalar konusunda insanları uyarmış, bu yönde bazı sınırlama ve kısıtlama getirmiştir. Faiz yasağı da böyledir.

Faizin Arapça'daki karşılığı **ribâ** olup sözlükte, "herhangi bir şeydeki artışı ve fazlalığı" ifade eder. Terim olarak ise ribâ, "borç verilen bir parayı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla veya herhangi bir borç ilişkisi ile doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacak için ek vade tanıyıp vade sonunda bu alacağı fazlalıkla geri almanın, yine bu şekilde alınan fazlalığın" genel adıdır. Bu türden şart ve uygulamaları içeren işlemlere de "faizli işlemler" denir. Türkçe'de daha çok, yine Arapça kökenli "faiz" kelimesi yaygınlık kazanmış olup genelde ribâ ile eşanlamlı olarak kullanılır.

Faiz yasağı İslâm'la başlamış olmayıp uzun bir geçmişi vardır. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da faiz yasağı olmakla birlikte, yahudiler Tevrat'ı tahrif ederek faizi kendi aralarında (İsrâiloğulları) yasak sayıp kendilerinden olmayanlara

karşı serbest saymışlardır. Kur'an da yahudilerin bu tutumuna değinmekte, yasaklandığı halde faiz alıp vermelerinin yol açtığı ve açacağı sonuçlardan söz etmektedir (en-Nisâ 4/160-161).

Tarih boyunca gelip geçmiş birçok düşünür, filozof ve devlet adamı da açık bir haksızlığa yol açtığı, sermayeyi belli bir sınıfın elinde topladığı, geniş halk kitlelerinin sömürülmesine sebep olduğu için faize karşı çıkmış, onunla mücadele edip önlemeye çalışmışlardır. Nitekim Eflâtun faizi doğru bulmamakta, Aristo "paranın parayı doğurmayacağını" belirterek faiz yoluyla sağlanan kazancı, tabii olmayan kazanç diye nitelendirmektedir.

Luka İncili'nde de faiz yasağından söz edilmiş olup hıristiyan dünyasında faiz yasağı uzun bir süre devam etmiştir. Ancak Batı'nın iktisadî gelişiminin doğurduğu ihtiyaçları karşılayacak yeni müesseseler ortaya konamadığı ve kilisenin elinde de hatırı sayılır bir sermaye oluştuğu için faiz yasağı giderek hoşgörülmeye ve aşılmaya başlanmış, Fransız İhtilâli'nden sonra iyice yaygınlaşıp Batı ekonomisinin temel unsuru haline gelmiştir. Ayrıca, sermayeyi ellerinde bulunduranların, hiçbir çaba göstermeksizin ve riske girmeksizin bu sermaye aracılığıyla gelir elde etmek istemeleri, öte yandan ticaret erbabının ve çalışan fakir kesimin de devamlı sermayeye ihtiyaç duyması sebebiyle faiz her dönem ve devir toplumunda az veya çok bulunagelmiş, yol açtığı zararlar bilindiği halde yaşamış ve yaygınlık kazanmıştır.

İslâm'ın ortaya çıktığı VII. yüzyıl Arap toplumunda da faiz bütün çeşitleriyle biliniyor ve uygulanıyordu. Bu yüzden sermaye belli kesimin elinde yoğunlaşmış, gittikçe katlanan faiz borcunu ödeyemeyen kimseler veya bunların çocukları köle olarak satılmaya başlanmış, sonuç itibariyle az bir kesim büyük çıkar sağlamasına karşı geniş halk kesimi perişan olmuştu.

Kur'an bu yaygın âdeti aşamalı bir akış içerisinde, gerekli önlemleri alarak ve bu uygulamanın yerini tutacak kurumları da göstererek yasaklamış, Hz. Peygamber de devrinde bilinen ve yapılan faizli ticarî işlemlerin faizden arındırılmasına kılavuzluk etmiş, bu konudaki emir ve yasaklarıyla, belli ölçü ve ilkeleri çıkarmaya elverişli bir uygulamayı başlatmıştır.

a) Kur'an'da Faiz Yasağı

Kur'an'da faiz (ribâ) yasağına değişik üslûp ve anlatım tarzlarıyla birden çok yerde temas edilir. Fakat hiçbirinde ribânın tanımı yapılmaz, ayırıcı özellikleri ve kapsamı belirtilmez. Ancak Kur'an'da geçen "ribâ"nın anlamı, o dönem Araplar'ının bu kelimeye yüklediği mânadan farklı değildir.

Kur'an'da ribâ meselesi dört yerde ele alınmış ve ribâ yasağı içki yasağında olduğu gibi aşamalı yöntem izlenerek dört aşamada ortaya konmuştur.

Bu konuda ilk âyet Mekke döneminde, yani müslüman toplumun inanç ve ahlâk temellerinin kuruluşu sağlamlaştırıldığı dönemde nâzil olmuştur. Mekkî Rum sûresinin 39. âyetinde şöyle buyurulmuştur: *"İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz faiz Allah katında artmaz. Fakat Allah'ın rızâsını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte onu verenler (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır"*. Bu âyet faizi açıkça yasaklamamakla birlikte Allah katında çirkin görüldüğüne ve bereketsizliğine değinerek onu dolaylı olarak reddetmekte, müminlere bu yönde uyarıda bulunmaktadır.

Medine döneminde nâzil olan Nisâ sûresinin 160-161. âyetleri ile Allah, yahudilere faizin haram kılındığını, fakat onların bunu helâl sayıp alıp-vermeye devam ettiğini, bu yüzden de birçok ceza ve azaba uğradıklarını ve uğrayacaklarını haber vererek yine dolaylı olarak faiz yasağına temas etmiş ve bu konuda müslümanları yönlendirmiştir.

Üçüncü aşamada ise, *"Ey iman edenler, kat kat faiz yemeyin. Allah'tan korkun ki kurtuluşa eresiniz"* (Âl-i İmrân 3/130) buyurularak faiz açıkça yasaklanmıştır. Tabii ki Kur'an'ın bu üslûbu, ilk planda Mekke'de yaygın olan bileşik faizli borç işlemlerini kapsıyor gözüküyorsa da âyetteki "kat kat" kaydı, tek dereceli faizin helâl olduğu anlamında olmayıp o günkü olguyu açıklamak için gelmiştir.

Dördüncü aşamaya gelince, artık faiz bir önceki kaydı da taşımaksızın şiddetli bir üslûpla yasaklanmış, faizi bırakanlara bazı imkânlar gösterilirken faizde ısrar edenlere acı sonuçlar bildirilmiştir. Bu konuya ayrılmış bulunan Bakara sûresinin 275-279. âyetlerinde şöyle buyurulur: *"Faiz yiyen kimseler (kabirlerinden) tıpkı şeytan çarpmış kimseler gibi çarpılmış olarak kalkarlar. Onların bu hali, alışveriş de (ticaret) faiz gibidir demelerindendir. Oysa ki Allah ticareti helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse geçmişte olan kendisinindir ve işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar. Allah faizi mahveder, sadakaları çoğaltır. Allah hiçbir günahkâr kâfiri sevmez... Ey iman edenler, Allah'tan korkun, eğer gerçekten inanıyorsanız, faiz olarak artakalan (ana paranın üzerindeki) miktarı almayın. Şayet bunu yapmazsanız (faize devam ederseniz), Allah ve Resulü ile savaşa girdiğinizi bilin. Tövbe ederseniz ana sermayeniz sizindir. Ne haksızlık edersiniz, ne de haksızlığa uğratılırsınız"*.

Bu âyette Allah Teâlâ, faiz ile alışverişin farklı olduğunu vurgulayıp, faiz alıp vermenin dünyadaki ve âhiretteki kötü sonuçlarına işaret etmiş, bu arada, ana paradan fazla kısmın da faiz olacağını belirtmiştir. Kur'an'ın bu üslûbu, faiz yasağı konusunda açık ve kati bir delâlettir. Öte yandan bu âyetlerde geçen "ribâ" kelimesi, kapalı bir kelime olmayıp vahyin ilk muhatabı olan Araplar arasında bilenen ve uygulanan yaygın faiz şeklini ifade eder. O da, vadeye karşılık alacakta artış yapma uygulamasıdır.

b) Sünnette Faiz Yasağı

Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'an'ın koyduğu "faiz yasağı" ilkesini açıklamış, uygulamasını göstermiş, ayrıca Kur'an'da işaret edilmeyen bazı işlemleri de faiz olarak nitelendirip yasaklamıştır.

Meselâ, Hz. Peygamber Vedâ haccında şöyle buyurmuştur. *"Dikkat edin. Câhiliye döneminin faizlerinin hepsi de kaldırılmıştır. Ana paralarınız sizindir. Bu suretle ne haksızlığa uğratılmış, ne de haksızlık yapmış olursunuz..."* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 5). Bir başka hadiste de, *"Faiz ancak veresiyededir"* (Buhârî, "Büyû'", 79; Müslim, "Müsâkāt", 101-103) buyururken Câhiliye döneminde yaygın olan "vade karşılığı alacağı artırma" âdetine işaret etmiştir.

Buna ilâve olarak Hz. Peygamber, kendi döneminde uygulanan işlemleri ve alım satım türlerini de, ya faize yol açacağı, ya da faiz olduğu için yasaklamıştır. Meselâ, "eşyâ-yı sitte" veya "emvâl-i ribeviyye" hadisi diye meşhur bir hadiste şöyle buyurmuşlardır: *"Altına mukabil altını, gümüşe mukabil gümüşü, buğdayla buğdayı, arpa ile arpayı, hurma ile hurmayı, tuza mukabil tuzu satmayınız. Ancak eşit miktarlarda ve peşin olursa o müstesna. Her kim artırır veya fazla alırsa faiz alıp vermiş olur. Bunda alan ile veren arasında fark yoktur."* Hadisin başka yoldan gelen rivayetlerinin son kısmında *"Cinsler değişirse peşin olmak şartıyla nasıl satarsanız satınız. Peşin olmak kaydıyla altını gümüşle, gümüşü altınla, buğdayı hurmayla, arpayı hurmayla satabilirsiniz..."* (Buhârî, "Büyû'", 77-81; Müslim, "Müsâkāt", 79-85) ilâveleri vardır.

Bu konuda birçok hadis rivayet edilmiş olup bunlarda Hz. Peygamber özetle, altın ve gümüşün, hurma, buğday, arpa ve tuzun (ve aşağıda görüleceği üzere bu özellikteki gıda maddelerinin) aynı cins karşılıkla vadeli veya fazla karşılıklı değişimini yasaklamış, cinslerin değişmesi halinde, peşin olması kaydıyla mübâdeleye izin vermiş, altın veya gümüş ile para olmayan değişiminde ise peşin ve eşit olma şartlarını aramamıştır. Aynı şekilde kuru

hurma ile yaş hurmanın, iyi cins hurma ile kötü cins hurmanın fazlalıkla değişimi, gümüşün vadeli olarak altın karşılığı satımı yasaklanmış, altının altınla, gümüşün gümüşle değişimine ancak peşin ve tartılarının eşit olması halinde izin verilmiştir. Hatta Resûlullah, üzerinde altın bulunan bir gerdanlığın bile altının ayrıldıktan sonra satılmasını istemiş (Müslim, "Müsâkāt", 89-90), iki ölçek kötü cins hurmayı verip bir ölçek iyi cins hurma alan sahâbîye böyle bir işlemin faiz olduğunu belirterek, *"Sakın böyle yapma! İyi cins hurma almak istediğin zaman önce kalitesi düşük hurmayı parayla sat, sonra eline geçen para ile iyi cins hurma satın al"* (Müslim, "Müsâkāt", 96) buyurmuştur.

Hz. Peygamber aynı cins iki şeyin biri diğerinden fazla olarak değişimini, hatta dalındaki yaş hurma ile kuru hurmanın tahminen değişimini de (bey'u'l-müzâbene) yasaklamıştır. Ancak Medine'de bahçe sahiplerinin bu yöndeki ihtiyaçlarını ve isteklerini göz önüne alarak Resûl-i Ekrem bahçe sahipleri için dalındaki yaş hurmayı, tahmin suretiyle aynı miktarda kuru hurma ile değişime (bey'u'l-arâyâ, bey'u'l-ariyye) izin vermiştir. Halbuki ağaçtaki hurmanın fazla olması ihtimali göz önüne alınırsa bu fazlalık faiz olur. Fakat Hz. Peygamber belli bir ihtiyaca binaen genel kuraldan bir istisna olarak buna izin vermiştir. Ariyye satışına 5 veskten (yaklaşık 900-1000 kg.) aşağısı için izin verdiği rivayetleri de göz önüne alınınca Resulullah'ın bahçe sahiplerinin veya elinde kuru hurma bulunup taze hurma yemek isteyenlerin bu yöndeki ihtiyacını ve isteğini mâkul karşıladığı, böyle küçük çaptaki bir değişimin faize, sömürü ve aldatmaya yol açmayacağı için izin verdiği söylenebilir. Bu izinden hareketle yaş üzüm ile kuru üzümün değişimini câiz gören mezhepler de vardır.

Buğday, hurma, arpa vb.nin fazlalıkla değişimi yasağı ve dalında henüz olgunlaşmamış meyvenin satışı yasağı ile ilgili hadisler birlikte ele alınınca, buradaki asıl amacın bahçe sahiplerinin ve üreticilerin korunması, paraya olan ihtiyaçlarının istismar edilerek kandırılmalarının önlenmesi olduğu sonucuna varılabilir.

Görüldüğü üzere Kur'an, kesin bir ifade ile **Câhiliye faizi**, **borç faizi** (ribe'd-deyn) veya **ribe'n-nesîe** denilen, "vade karşılığında alacağın miktarının artırılması" şeklindeki faizi yasaklamış, sünnet de bu yasağı teyit etmiştir. Buna ilâve olarak sünnet, Araplar arasında cârî olup pek faiz olarak görülmeyen bazı ticarî işlemleri ve mübâdele şekillerini de yasaklamıştır. Bu o günkü Arap toplumu için de yeni bir durum olup daha sonra İslâmî literatürde bu **ribe'l-fadl** veya **alışveriş faizi** adıyla anılır olmuştur. Birinci nevi

faizin, yani vade sebebiyle tahakkuk ettirilen fazlalığın haramlığında hiçbir tartışma ve tereddüt bulunmamaktadır. Buna karşılık paranın ve gıda maddelerinin peşin olarak fakat fazlalıkla değişiminin (ribe'l-fadl) yasaklanmış olmasının gerekçesi ve illeti üzerinde farklı görüşler bulunduğundan, bu yasağın ölçüsü, sınırı ve hangi cins ve nevi malları kapsadığı hususu tartışmalıdır.

c) Faiz Yasağının Amacı

Faiz yasağı, İslâm iktisadının hem ana öğelerinden birisi, hem de mâkul bir gereğidir. İslâm servetin âtıl bırakılmamasını, üretim ve yatırım dışında tutulmamasını isteyerek faiz ortamının doğuşunu engelleyici bazı tedbirler almıştır. İslâm'da temel üretim faktörü olarak "emek" kabul edilip, sermayenin risk ve zarara katlanmadan tek başına kazanç aracı olması önlenmiştir. Çünkü bu, sermaye ve servetin giderek belli bir zümrenin elinde toplanmasına, neticede insanların sınıflaşmasına, büyük bir kesimin mağduriyetine sebep olacaktır. İslâm'ın yerleştirmeye çalıştığı ahlâkî anlayış, yardımlaşma ve sosyal dayanışma ilkesi, zekât ve infak emri, emek ve sermayenin birlikte üretime ve yatırıma yönelmesi, kâr ve zararı birlikte göğüslemesi prensibi ve benzeri düzenlemeler, bir bütünün birbirini tamamlayan parçalarıdır. İslâm, nimetleri ve külfetleri topluma dengeli biçimde yaymayı ilke edinmiştir. Ağır diyet borcu altındaki suçluya hazine veya akrabalarının hatta mensubu bulunduğu meslek kesiminin yardımını sağlarken, savaş ganimetini, sermayenin belli ellerde dolaşmasını önleme gerekçesiyle, geniş bir kesime yaymıştır. İslâm miras hukukunda mirasçı zümrenin genişliği de bu anlayışın sonucudur.

Halbuki maddeci Batı toplumunda ise, sermayenin belli ellerde toplanması istenmekte, bu amaçla sermayenin belli merkezlerden daha organizeli şekilde üretim ve yatırıma aktarılması, buna karşılık geniş bir çalışan zümre oluşması sağlanmaya çalışılmaktadır. Buna göre faiz Batı'nın iktisadî hayatının ve anlayışının en vazgeçilmez unsurlarından birini oluşturmaktadır. Batı tipi hayat ve düşünce tarzına hızla adapte olan müslüman toplumlarda da faizin iktisadî hayatın temel unsuru ve sermayenin en tabii hakkı olarak görülmeye başlanması bu sebepledir.

Kur'an faiz ile zekât ve infakın karşılaştırmasını yaparak zekât ve infakın değerli ve kalıcı, faizin ise değersiz ve bereketsiz olduğunu bildirmektedir (el-Bakara 2/276; er-Rûm 30/39). Gerçekten de zekât ve infak sosyal adaleti ve refahı arttırıcı olduğundan değerli ve bereketlidir. Faiz ise gelir akışını

belli ellerde toplayıp sosyal refahı önleyeceğinden, dolayısıyla geniş bir kesimin tüketim eğilimini ve imkânını azaltacağından, bazan sosyal patlamalara sebep olduğundan neticede bereketsiz bir yoldur. Öte yandan, zekât ve infakın Allah katında ecir ve mükâfat ile, faizin de ceza ve günah ile karşılanması bir müslüman için kuşkusuz daha da önemli bir farklılıktır.

Kur'an'ın, faizle ticaret arasındaki ilişkiye değinerek ticaretin helâl, faizin haram olduğunu bildirmesi de dikkat çekicidir. Çünkü ticaret üretken olup toplumda emeğe ve sermayeye dengeli bir pay verir, paranın akışını hızlandırır, belli istihdam imkânları ortaya çıkarır. Faiz ise üretken değil tek taraflı çıkar sağlayan bir sömürüdür. Eşit ve iki taraflı risk taşıyan ticaret ile eşitsiz ve tek taraflı risk taşıyan faiz arasında önemli bir mahiyet farkı vardır. Faizle ticaretin aynı olmadığını vurgulayan bir üslûp kullanırken, Kur'an'ın bu noktaya dikkat çekmeyi amaçladığı söylenebilir.

Hadislerde geçen "ribe'l-fadl" yani eşitsizliğe dayanan faizli alışveriş ve mübâdele yasağı da birtakım hikmet ve gayelere dayalıdır. Öncelikle belirtilmelidir ki, dört mezhep imamı da dahil olmak üzere İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu hadiste sayılan maddelerin sınırlama için değil belirli illetlere dayalı örnekleme için anıldığı kanaatindedir. Aynı cinsten olan fakat kalite ve miktar farklılığı olan malların mübâdelesi yerine birincinin satılması, ikincinin de para ile satın alınması, yani devreye paranın ve pazarın girmesi istenmiştir. Bu da bir yönüyle, toplumda iktisadî ve hayatî önemi haiz maddelerin piyasada dolaşıp her kesimin ve ihtiyaç sahiplerinin yararlanmasına imkân verilmesi amacıyla açıklanabilir. Belirtilen yönüyle ribe'l-fadl yasağı, esasen toplumda ticaretin hacmini genişletmeyi amaçlayan bir tedbir görünümündedir. Öte yandan bu yasakla dar durumda kalan üreticinin sömürülmesi, kandırılması da önlenmek istenmiştir. Böyle bir ihtimalin en aza indiği özel durumlarda ise yasak kaldırılmıştır.

Görüldüğü üzere Kur'an ve Sünnet'te ribânın (faiz) tanımı yapılmamakta, bazı örnekler üzerinde durulmaktadır. İslâm hukuk ve iktisadında faiz ise "malın mal ile değişimi mahiyetindeki bir akidde karşılığı bulunmayan bir fazlalık" olarak tanımlanır.

Ancak, faiz denilen bu fazlalığın neye karşılık ödendiği öteden beri Batılı iktisatçılar arasında da tartışma konusudur. Bir kısmı faizi, parayı ödünç alanın paradan sağlayacağı kâr için ödünç verene, onun fedakârlığına karşı ödediği bir tazminat olarak değerlendirir. Halbuki piyasa şartlarına göre değişkenlik taşıyan, oranı/miktarı ve meydana gelip gelmeyeceği belirsiz olan, hatta negatif yönde (zarar şeklinde) gerçekleşme ihtimaline açık olan

kâr ile, sabit bir oran/miktar olan faiz arasında bağ kurulması doyurucu bir izah sayılamaz. Piyasadaki kâr haddinin azalmaya başladığı dönemlerde de yine sabit olarak ödenecek olan faiz, ticarî faaliyetlere, yatırım ve sanayiye büyük bir yük teşkil edecektir. Nitekim günümüzde yüksek kredi faizleri ticaretteki kâr haddini çıkabileceği en yüksek sınıra çıkmaya zorlamakta, bundan da geniş tüketici ve halk kesimi zarar görmektedir. Kredi kullanan yeterli ve beklediği kârı yapamadığında işyerini, fabrikasını kapatıp satmak ve faizi ödemek zorunda kalmaktadır. Öte yandan faizli krediyle çalışan iktisadî organizasyonlar, diğerleriyle rekabet etmekte zorlanmakta, hatta çoğu defa bu hiç mümkün olmamaktadır. Bundan özellikle yatırımını kısa sürede kâra geçiremeyen işletmeler zarar görmekte, dolayısıyla bu sistem kısa vadeli yüksek kârlı alanlarda yatırımı hızlandırıp küçük işletmeleri ve esnafı mağdur etmektedir. Günümüzde bu sebeple kapanan iş yerleri, satılan fabrika, iflâs eden büyük işletme ve şirketlerin sayısı az değildir.

Bazı Batılı iktisatçılar ise faizi, fedakârlık ve teşebbüse bizzat girmekten geri durmanın (imsak) karşılığı olarak izah etmeyi yetersiz bulurlar ve onu "bekleme"nin karşılığı olarak görürler. Bunlara göre, tasarruf eden bugünkü tüketimini gelecek bir zamana ertelemiştir. Faiz bunu özendirmekte ve teşvik etmektedir. Ne var ki, bu beklemenin maliyetini tesbit edici bir ölçü koyma imkânı yoktur.

Günümüzde ferdî tasarruflardan ziyade kolektif tasarruflar söz konusu olduğundan, iktisatçılar faizi tasarruf ile yatırım arasındaki dengeyi sağlayan bir unsur olarak telakki eder, tasarrufa ödenen bir prim olarak değerlendirirler.

Aslında sabit bir oran ve miktar olan faiz, sermayenin verimliliğine sınır koymakta, onu çoğu zaman kısa vadeli yatırımlara yönlendirmekte, emeğin üretimden yeterli payı almasını önlemektedir. Bunun için İslâm, sermayenin üretim ve kârdan sabit bir pay alarak bütün risk ve sorumluluğu emeğe yüklemesine karşı çıkmış, sermayenin payını değişken bir oran/miktar üzerine oturtarak emek-sermaye arasında mâkul bir denge kurmuştur.

d) Faiz Yasağının İlleti

İslâm dininin koymuş olduğu emirler, yasaklar ve prensipler, her şeyden önce müslümanlar için bir imtihan vesilesi olup müslümanlar İslâm'ın hükümlerine sadakatle bağlı kaldıkları, onları koruyup yaşattıkları ölçüde iyi müslüman olabilirler. Bununla birlikte dinin emir ve yasakları, pek çok âyet ve hadiste hatırlatıldığı üzere belli aklî gerekçelere, mâkul izah ve ölçülere de sahiptir. Bu sebeple, İslâm hukukçuları hem şâriin faiz yasağını daha iyi

anlamak, hem de faiz yasağının mahiyet ve kapsamı konusunda objektif kriterler belirleyebilmek için bu yasağın illetinin ne olduğu konusu üzerinde geniş biçimde durmuşlardır.

İllet, kısaca, varlığı hükmün varlığını, yokluğu hükmün de yokluğunu gerektiren özelliktir. Aynı anlayışın bir uzantısı olarak, benzer durumlarda aynı hükmün uygulanması (kıyas işlemi) için dayanak teşkil eden özellik de illet diye anılır. Hanefî ve Hanbelîler'e göre ribâ yasağının illeti, mübâdele edilecek mallar arasında cins ve ölçü-tartı birliğinin bulunmasıdır. Şâfiîler'e göre illet, gıda maddesi ve para olma, Mâlikîler'e göre ise saklanıp depolanabilen gıda maddesi ve para olma özelliğidir.

Böyle olunca, Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre, mübâdele edilecek iki malın hem cinsleri, hem de ölçü-tartı sınıfları aynı ise, peşin olarak ve eşit miktarlarda mübâdele edilmelidir. Aksi takdirde faiz gerçekleşmiş olur. Burada aslolan miktar bakımından eşitlik olup nitelik yönünden farklılık dikkate alınmaz. Meselâ on ölçek buğdayın on iki ölçek buğdayla peşin olarak da olsa değişimi kaliteleri farklı bile olsa faiz sayılır. Araya vade girerse, cins birliği veya ölçü-tartı birliğinden birinin bulunması faizin gerçekleşmesi için yeterlidir. Meselâ, aynı cins oldukları için altın ile altının veya buğday ile buğdayın eşit miktarda bile olsa veresiye değişimi câiz olmadığı gibi aynı gruba dahil buğday ile arpa veya altın ile gümüş, yahut demir ile bakır da veresiye mübâdele edilmez. Buna karşılık buğdayın veresiye olarak altın, gümüş, demir karşılığı değişimi câizdir.

Şâfiîler'e göre, mübâdele edilen malların her ikisi de yiyecek veya para (semen) ise, veresiye olma halinde faiz gerçekleşir. İki ayrı sınıftan malın veresiye mübâdelesi ise câizdir. Meselâ, hurma ile arpanın veresiye mübâdelesi câiz görülmezken, buğdayın demir karşılığı mübâdelesi câiz görülür.

Altın ve gümüşün peşin mübâdelesi câiz iken veresiye olunca câiz görülmemesi, aradaki değer farkının vadeden ileri gelmiş ve böylece faiz amacına hizmet etmiş olması ihtimaline dayanmaktadır.

Burada belirtilmelidir ki, hadiste faiz yasağı için model ve maddî vâkıa olarak ele alınan maddelerden çok, bu yasağın konmasındaki amacın iyi belirlenip bu amacın bütün ticarî ilişkilerde korunması daha önemlidir. Bu itibarla faiz yasağını hadiste zikredilen mal ve mübâdele şekillerine hasretmek, faizi çok dar kalıplara oturtup faize vesile olabilecek birçok yolu açık bırakmak olacaktır. Özellikle Zâhiriyye mezhebinin bu konudaki lafızcı yaklaşımı bir yana bırakılırsa İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğunun, ribâ

yasağının illeti üzerinde yoğun biçimde fikir üretme ihtiyacını duymaları bu düşünceyi desteklemektedir.

e) Faiz-Kâr İlişkisi

Faizin de bir nevi ticaret kârı olduğu öteden beri ileri sürülmekte olup Kur'an buna açık ve veciz bir üslûpla cevap vermiştir (bk. el-Bakara 2/276). Ticarette elde edilen kâr, belli bir emeğin, çalışma ve teşebbüsün karşılığı iken faiz sadece vadenin karşılığıdır. Ticarette satan ile alanın menfaatleri arasında denge varken, faizli işlemlerde karşılıklı menfaatten ziyade bir tarafın sıkışmasından kaynaklanan tek taraflı istifade ve sömürü vardır. Ticarette kâr bir defa alınır ve biter, faiz ise devamlı katlanarak büyür. Ticarette zarar ve risk daima mevcutken faizde sermaye sahibi hiçbir risk yüklenmeyip bütün riski emek sahibinin omuzlarında bırakmaktadır. Ticaret üretken ve verimli, faiz ise âtıl bir kazanç yoludur. Bu yüzden de Kur'an'da, Allah'ın ticareti helâl, faizi ise haram kıldığı belirtilmiştir (el-Bakara 2/276).

f) Faiz Konusunda İslâm Bilginlerinin Tavrı

Kur'an'da ve Sünnet'te faiz (ribâ) açıkça yasaklanmış olup bu konuda bütün İslâm bilginleri fikir birliği içindedir. Ancak fıkıh bilginleri faizin kapsamı ve faizli işlemlerin hukukî sonuçları konusunda farklı tavır ve görüşler ortaya koymuşlardır.

Bir grup bilgine göre; faizin her türü haram olduğu gibi, faiz şüphesi taşıyan veya faize yol açabilen her türlü ticarî işlemler de yasaktır. Bu konuda bir ayırım ve derecelendirme yapmamak gerekir. Gerek âyetler ve gerek hadislerin şiddetli bir üslûpla faizi yasaklaması böyle anlaşılmalıdır. Ancak ölüm tehlikesi gibi zaruret hallerinde diğer haramlar gibi faizi alıp vermek de mubah olabilir.

Diğer bir grup bilgin, faiz konusunda bir ayırım ve derecelendirmeye giderler. Bunlara göre asıl haram olan, vadeden kaynaklanan faiz yani "ribe'n-nesîe"dir. Peşin mübâdelelerdeki fazlalığın (ribe'l-fadl) faiz sayılması ise "faize yol açma" tehlikesi sebebiyledir. Elbette ki bir şeyin bizzat haram olması ile dolayısıyla haram olması arasında fark vardır. Bundan dolayı da vadeden doğan faiz ancak zaruret halinde câiz olabilirken, fazlalık faizi (ribe'l-fadl) ihtiyaç halinde de mubah olabilir.

Özellikle son devir Mısır bilginlerinden bir kısmı ise, Kur'an'da yasaklanan faizin Câhiliye dönemi faizi olduğunu, yani "alacağın vadesi gelip de ödenmediğinde vadesini uzatıp miktarı arttırma" şeklindeki katlı veresiye

faizi olduğunu, ilgili âyetteki ed'âf-ı mudâafe kaydının da (Âl-i İmrân 3/130) bunu ifade için sevkedildiğini ileri sürüp malı baştan veresiye verirken veya parayı ödünç verirken belirlenen bir fazlalığı bu yasaklanan faizin kapsamında görmezler. Bir grup İslâm âlimi, kredi faizlerini emek-sermaye ortaklığının değişik bir nevi olarak değerlendirmekte, bir başka grup ise günümüz toplumlarında şartların değiştiğinden, faizli kredi kullanımında zaruret ve kamu yararı bulunduğundan söz etmektedir. Bu arada, tüketim kredisinden alınan faizi haram görüp üretim ve yatırım kredisinden alınan faizi haram saymayanlar, devletle vatandaşı arasında faizin cereyan etmeyeceğini söyleyenler toplumsal kalkınma ve sosyal adalet noktasından, düşman ülkesinde faizli işlemleri câiz görenler de müslümanın bundan kârlı çıkacağı noktasından hareket ederler.

Ancak faiz yasağı konusunda klasik doktrinde hâkim çizginin bir hayli dışında kalan bu yaklaşımları, İslâm'ın aslî iki kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in yeni yorumundan çok içinde yaşanılan Batılı iktisadî hayatın ve şartların etkisi altında gündeme gelen ve İslâm toplumunda köklü yatırımlar için kredi kaynakları üretmeyi, sosyal devlet olgusunu geliştirmeyi hedefleyen arayışlar olarak nitelendirmek daha doğru olur. Dinî hükümlerde Kur'an ile Sünnet'in arasını ayırmak yanlış olup Sünnet'i, Kur'an'ın açıklayıcısı ve uygulanmasının göstericisi kabul etmek gerekir. İslâm sistem olarak faizi reddedip onun yerini alacak başka kurumlar ikame etmeye önem vermiştir. Bu itibarla, böyle kapsamlı bir faiz yasağını, yatırım ve üretim kredileri, konut kredisi, devlet bankası kredisi gibi bazı münferit olay ve örnekler üzerine uygulayıp, taraflara bir zararının olmadığını, aksine iki tarafa da yarar sağladığını, öyleyse helâl olması gerektiğini genel bir ilke olarak ileri sürmek de isabetli bir yol değildir. İslâm emir ve yasaklarında genel ve toplumsal yarar ve zararı dikkate alır, yoksa şahısların özel yarar ve zararı ölçü alınmaz.

Faiz alıp vermek için İslâm'ın, "Zaruretler haramları mubah kılar" ilkesini işletmek de çok sakıncalı bir yoldur. Önce, zaruretin sübjektif değil objektif ölçüleri vardır. İkinci olarak, hukukta kurallar istisnaî durumlara göre değil normal ve olağan durumlara ve yapıya göre konur. O halde istisnaî durumun genelleştirilmesi, ona göre verilen istisnaî hükümleri de kural haline getirme yanlışlığına yol açacaktır.

g) Faizde Hile

İslâm'ın faiz konusundaki çok sıkı ve açık yasağına rağmen öteden beri müslüman toplumlarda faize ulaşma için hileli yolların keşfedildiği de bilinen

bir gerçektir. Meselâ ilk müctehidler devrinden itibaren "bey'u'l-îne" denilen alışveriş şekli toplumda belli bir yaşama şansı bulmuştur. Bu nevi alışverişte bir kimse vadeli aldığı bir malı daha düşük para ile peşin olarak satmakta, böylece fazla ödemeli de olsa vade ile para bulmuş olmaktadır.

Yine Osmanlı toplumunun özellikle sonraki dönemlerinde görülmeye başlanan **muâmele-i şer'iyye** de, faizle borç para sağlama yolunda zorlanmış hileli bir yoldur. Bu işlem de şöyle yapılır: Bir kimse başka bir kimseden belli bir meblağı borç olarak alır, sonra onun yanında bulunan bir malı faiz olarak ödenecek miktarda bir bedelle ve aynı vade ile satın alır, sonra bu malı geri hibe ve iade eder. Bu amaçla yapılan işlemin başka şekilleri de vardır.

İslâm dininde niyete, kişinin yaratanına, kendine ve toplumuna karşı dürüst olmasına son derece önem verildiği, din de kolaylık ilkesi üzerine kurulduğu halde müslüman toplumlarda bu tür hileli yolların gündeme gelmiş olması insanî zaaflardan kaynaklanabildiği gibi ilk dönemlerden devralınan kural ve ölçülerin değişen toplumsal hayata ve şartlara cevap veremez oluşuyla da bağlantılıdır. Nitekim, faiz konusunda klasik doktrinde yer alan kuralların, faizden kaçınmada gösterilmesi gereken titizliği vurgulayabilmek için yapılan örneklendirmelerin, değişen iktisadî şart ve ihtiyaçlara tam mutabık olmayışı ve kredi temini için alternatif kurum ve usullerin de geliştirilmemiş olması Osmanlı döneminde devlet kontrolünde bir muâmele-i şer'iyye uygulamasının temel âmilini teşkil etmiştir.

h) Enflasyon-Faiz İlişkisi

Enflasyonun akidlere ve borç ilişkilerine etkisi aşağıda ayrıca ele alınacaktır. Faizin enflasyonla ilişkisine gelince; paranın satın alma gücünün yani gerçek değerinin hızlı bir düşüş kaydettiği, enflasyonun çok yüksek oranlarda seyrettiği toplumlarda faiz, bu sınıra kadar paranın enflasyon karşısındaki eriyişini durdurucu bir çözüm olarak görülmekte, dolayısıyla bilhassa dar ve orta gelirlinin faize yönelmesinin önemli bir sebebini de bu oluşturmaktadır. Burada şu sorulabilir: Enflasyon oranını aşmayan bir faiz oranı gerçek faiz sayılır mı? Vade farkı ile banka faiz oranları arasında sıkı bir ilişkinin olduğu, enflasyonun bir sebebinin de faiz olduğu, faizin gerçek kâr yönü kadar başlangıçtaki niyet yönünün de olduğu göz önünde bulundurulursa, bu soruya açık bir cevap vermek bir hayli güçleşmektedir. Fakat her hâlükârda, başlangıçta belirli bir miktar veya oran üzerinden garanti edilen bir fazlalığın faiz dışında mütalaa edilmesi de mümkün değildir.

Ancak İslâm'da zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yasak olduğundan, enflasyonun yüksek olduğu ortamlarda ödünç verilen paranın gerçek değerini koruyucu önlemler almakta (meselâ altın gibi gücünü koruyabilen bir mübâdele aracını esas almakta veya önceden bir fazla ödemeyi şart koşmaksızın ödeme zamanında enflasyon sebebiyle hâsıl olan zararın bu nisbette telâfi edilmesinde) sakınca yoktur.

1) Vade Farkı-Faiz İlişkisi

Vadeli satışın câiz olup olmadığı konusu aşağıda ele alınacaktır. Vadeli satışta vade karşılığı alınan fazlalığın faizle ilişkisi öteden beri İslâm hukukçularını meşgul etmiş bir konudur. Ancak klasik fıkıh kültüründeki faiz anlayışına göre ifade etmek gerekirse, faiz paranın vade sebebiyle para kazanması, vadeli satış ise malın vade sebebiyle peşin değerine göre fazla paraya satılması olduğundan faizle vade farkı arasında fark bulunduğu ve vade farkının faiz olmadığı görüşü hâkim olmuştur. Diğer bir anlatımla, fakihlerin faiz tanımı esas alınıp şeklî ve objektif olarak bir değerlendirme yapıldığında, vadeli satışlarda satım sırasında belirlenen ve satım bedeline dahil olan vade farkının faiz olarak nitelendirilmemesi gerekir. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğunun görüşü bu istikamettedir. Akidlerde dış görünüş ve objektif ölçütler kullanıldığında çoğunluğun görüşü doğrudur ve kişiler kendi niyetleriyle baş başa olup bunun sorumluluğunu Allah'a karşı taşırlar.

Aralarında bazı Mâlikîler'in de bulunduğu azınlığı teşkil eden fakihler ise akidlerde niyet, saik ve öze önem verip vadeli satışı, malın peşin değerinin vadeli olarak daha yüksek bir değerle satımı mahiyetinde görür, bu sebeple de vade farkını da bir tür faiz sayar. Bu son görüşte vadeli satışta aradan mal kaldırılıp para ile para mukayese edilmekte, tarafların zihninde de bu dönüşümün bulunduğu var sayılmaktadır.

Günümüz ticarî hayatında vade farkının alınmasının sebebi ve hesaplanma yöntemi dikkatlice izlendiğinde, bunun klasik doktrinde tanımlandığı şekliyle, faiz şüphesinden uzak olduğunu söylemek bir hayli zorlaşmaktadır. Vade sebebiyle yapılan fazla ödemenin bir kısmının satış bedelini enflasyonun olumsuz etkisine karşı korumayı amaçlayan bir tedbir, bir kısmının ise beklemenin, ödenmeme riskinin ve mahrum kalınan peşin kârın karşılığı mahiyetinde olduğu, bu sebeple de câiz olacağı iddiası belli ölçüde doğrudur. Ancak günümüzde bankaların kredilere uyguladığı aylık faiz oranları ile piyasadaki aylık vade farkı oranlarının daima paralel seyrettiği de gözden

uzak tutulmamalıdır. Kâr payı dağıtan finans kurumlarının –ortak yatırım ve üretimin güçlükleri sebebiyle- gelirlerinin önemli bir kısmının ticarî faiz oranına paralel seyreden bu vade farkı uygulamasından kaynaklandığını buna ilâve edebiliriz. Böyle olunca, vade farkının faizle hiçbir ilişki ve bağının bulunmadığını söylemek vâkıaya uymamakta, kâğıt üzerinde kalmaktadır. Faiz ortadan kaldırılmadıkça ekonomide ve ticarî hayatta onun etkisinden uzak kalmak mümkün olmayacaktır.

Vade farkının, hatta enflasyon oranındaki artışın faizle ilişkisi konusundaki bulanıklığın asıl sebebi ise, faizin ne olduğunun belirsizliğidir. Böyle olunca, öncelikli olarak faizin toplum genelini ve hukuk düzenini ilgilendirir tarzda tanımının yapılması ve ölçütlerin belirlenmesi gerekmektedir. Vade farkının faizle ilişkisi de, tarafları vade farkına sevkeden sebeplere göre sübjektif nitelikte bir değer hükmüyle açıklanabileceği gibi, hukuk düzeninin belirleyeceği objektif ölçütlere göre genel bir açıklamaya da tâbi tutulabilir.

j) Değerlendirme

İslâm faizi yasaklarken sermayeyi müstakil bir kazanç vasıtası olmaktan çıkarıp emek ile birlikte üretim ve yatırıma girmeye teşvik etmiştir. Toplumda yeni kredi imkânlarını oluşturacak birçok kurumu teşvik etmiş, müslümanları zihnen, ahlâken buna hazırlamıştır. Müslümanların da gösterilen bu yönde adımlar atıp faiz yerine yeni alternatif sistemler ve kredi imkânları üretmeleri, bu ihtiyacı karşılayacak başka kurumlar oluşturmaları gerekirdi. Bu yapılmadığı sürece gerçek anlamda haksızlık edilmeyen ve haksızlığa uğranılmayan ideal bir iktisadî hayata geçilemeyeceği gibi faiz kapısını zorlayan hileli yollar ve usuller de artacaktır. İslâm, dinî-ahlâkî umdeleri, ilke ve prensipleri, emir ve yasakları ile kendi içerisinde belli bir bütünlüğe sahip olup bunlar birbirini destekleyeci ve tamamlayıcı bir rol ve konuma sahiptir. Faiz yasağı da bu bütünün bir parçasıdır. Toplum, İslâmî hayat tarzına ve anlayışa adapte olup sistem geliştiğinde, haliyle faizin yerini alacak orijinal ve İslâmî ilkelerle çatışmayan müesseseler kurulacak, faize hileli yollardan ulaşmaya ihtiyaç kalmayacaktır. Müslüman toplumlarda zaman zaman faiz konusunda görülen zorlamalar da herhalde bu bütünlüğün sağlanamamasından kaynaklanmaktadır. Faizsiz banka modeli de ancak böyle bir ortamda sağlıklı yaşama şansı bulabilir.

İslâm ülkeleri de dahil günümüz toplumlarında ahlâkî ve dinî hassasiyetin kaybedilmesine paralel olarak faizin hızla yaygınlaşıp iktisadî hayatın âdeta ayrılmaz bir parçası haline gelmeye başladığı acı bir gerçektir. Ancak

bundan sadece belli bir kesimin, meselâ faizle borçlanan borçlunun, kredi alan yatırımcının zarar gördüğünü söylemek doğru olmaz. Faiz maliyete yansıdığından bundan en çok geniş halk kitlesi zarar görmekte, sermayenin belli ellerde toplanması hızlanmakta, insanlar acımasız ve barbarca bir mücadelenin içine itilmektedir. Öte yandan yüksek faizle alınan kredilerle yapılan yatırımlar ve girişilen teşebbüsler beklenen kârı vermediğinde kapatılıp satılmakta, bundan da yine büyük bir kesim zarar görmektedir. Haram kazançla beslenen yeni nesiller dinî emir ve yasaklara karşı daha kayıtsız olmakta, netice itibariyle faiz alanı da vereni de dünyevî ve uhrevî birçok sıkıntı ve ıstırapla, günah ve perişanlıkla karşı karşıya bırakmaktadır. Şu halde, Kur'ân-ı Kerîm'in ribâ yasağı üzerinde ısrarla durmasının, bu kötü sonuçların önlenmesi amacına yönelik olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir.

Ancak, İslâm'ın getirdiği faiz yasağıyla ilgili olarak yukarıda özetlenen teorik bilgi ve yaklaşımı genel çerçeve olarak çizmek vazgeçilmez bir önem taşımakla birlikte, konunun günümüz şartlarına uyarlanması ve toplumsal kalkınmada aktif bir öneme sahip sermaye birikimi ve yatırımlara finansal kaynak temini problemlerine çözüm bulunması da icap etmektedir. Bu itibarla, çağın biriken problemlerine çıkış yolu ve alternatif çözümler üretmeden sadece "faizin haram olduğunu, faize yol açan hilenin ve faiz şüphesinin de faiz olduğunu" söylemek, haramın aşınması ve aşılması ya da dindar kesimin ekonomik hayattan uzak durarak pasif ve mütevazi işlerle yetinmesi gibi iki yanlıştan birini yaygınlaştıracaktır. Hatta İslâm toplumlarında müslüman kesimin giderek ekonomik gücü yitirmiş ve bu gücü gayri müslimlere kaptırmış olmasının önemli bir sebebi de faiz yasağını anlayış tarzları ve bu yasağın yerini dolduracak alternatif çözümler üretilmemiş olmasıdır.

Faizin İslâm dininde kesin olarak yasaklandığı doğru olmakla birlikte neyin artı değer olduğu, hangi usul ve ölçüde elde edilen fazlalığın faiz olacağı ve yasak kapsamına gireceği tartışma ve yoruma açık bir konudur. Bu sebeple de bu hususta öteden beri farklı ölçütlerin ve yaklaşım farklılıklarının sergilendiği görülür. Diğer bir anlatımla, faizin dinde yasaklanmış olması birtakım hikmetlere mebni ilâhî bir belirleme, bir yönüyle taabbüdî bir hüküm olmakla birlikte faiz yasağının içerik ve kapsamı, konunun esasen muâmelât alanına girmesi sebebiyle ictihadî bir nitelik taşır. Bu nedenle bir kimsenin, "günümüzde böyle bir yasağa gerek bulunmadığını hatta faizi yasaklamanın mevcut ekonomik gelişmeler kaşısında doğru bir yol olmadığını" söylemesi İslâm'ın açık bir hükmünü red ve inkâr etmesi

anlamına gelir. Buna karşılık bir müslüman âlimin şu veya bu tür bir maddî karşılığı veya artışı faiz saymaması, faiz yasağını inkâr değil, o şeyin bu yasak kapsamına girmediğini belirleme olacağından tamamen farklı bir durumdur. Bu itibarla günümüzde İslâm bilginleri arasında yapılan faiz tartışmalarını ve bu arada ileri sürülen farklı çözüm önerilerini faiz yasağını tanıma-tanımama şeklinde değil yasağın içerik ve çerçevesini belirleme yönünde gayretler olarak nitelendirmek gerekir.

Öyle anlaşılıyor ki, vade farkını faiz dışında mütalaa etmek, enflasyon farkını faiz saymamak, faizsiz banka modelini ve murâbaha usulünü ön plana çıkarmak çok bireysel ve mevziî kalmakta, meseleyi çözmeye yetmemektedir. Bunların faiz sayılması ise hiç çözüm değildir. O takdirde iktisadî hayat cendere içine itilmiş ve daha da zorlaştırılmış olacağından birçok örtülü faiz yolu kendiliğinden açılacaktır. Belki daha sağlıklı bir yol, faiz meselesini ilke olarak dinen haram olması itibariyle dinî–şer'î bir konu, insanın sömürülmesine ve haksız kazanca yol açması yönüyle ahlâkî bir mesele olarak ele almak, muâmelâttan olması, toplumsal hayatı ve hukuk düzenini yakından ilgilendirmesi sebebiyle de pozitif hukuk düzenine ve kanunlaştırmaya taalluk eden bir konu olarak görmektir. Zaten sağlıklı bir İslâm toplumunda da bu tür konular, dinî ve ahlâkî yönüyle ferdi, yasal düzenlemeler itibariyle de mevcut hukuk düzenini ilgilendirdiğinden, İslâm hukukçularının bu konudaki farklı görüş ve önerileri bireye yönelik bir fetva olarak değil, kanunlaştırmaya katkı sağlayacak bir doktrin olarak görülür. Böyle bir süreç başladığında belki de, klasik doktrindeki ölçülerden gerekiyorsa sarfınazar edilip faizin ne olduğu ve ne olması gerektiği hususunda iktisatçıların ve diğer sosyal bilimcilerin katkılarını da almak, böylece toplumun geneline yönelik bazı ölçüleri belirlemek mümkün olacaktır. Son çeyrek asır içinde İslâm ülkelerinde faiz konusunda çeşitli konferans ve kongrenin yapılmış ve milletlerarası bazı kararların alınmış olması, bu konuda giderek yoğunlaşıp derinleşen araştırmalar, dinî bilgi ve kaygıya sahip kişi ve mercilerce yapılacak kanunlaştırmalar için de önemli bir adım olabilecek seviyededir.

C) Îne Satışı

En yaygın tanımlamaya göre **îne**, "bir malın belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satılıp, satılan fiyattan daha düşük bir fiyatla geri satın alınması"dır. Aynı işlemin, araya üçüncü bir kişi sokularak yapılması da îne satışı kapsamında değerlendirilmektedir. Böyle bir usulün genelde faiz yasağını aşmak ve vadeli kredi temin etmek isteyen kimseler tarafından

kullanılmakta olması, îne satışını normal bir alım satım olmaktan çıkarıp faizle yakından ilişkili hale getirmekte, bunun için de fıkıh kültürümüzde konu bu çerçevede ele alınmaktadır.

İslâm hukukunda konular incelenirken kişilerin maksat ve niyetlerinden ziyade davranışların dışa akseden objektif görüntülerinin esas alındığı, hukukî işlemlerin mümkün olduğu ölçüde objektif ve açık kurallara bağlandığı bilinmektedir. Çünkü hukukî hayatta düzen ve istikrarın kurulabilmesi, üçüncü şahısların haklarının korunabilmesi bir ölçüde buna bağlıdır. Fakat fıkıhta davranışların dayandığı niyet ve saik de ihmal edilmemiş, en azından hükümler diyanî-kazâî ayırımına tâbi tutularak, bir hukukî işlemin şeklen hukuka uygunluğunun kişilerin Allah katında sorumluluktan kurtulmada yeterli olmayabileceği, zira Allah katında kişilerin iç irade ve düşüncelerinin de önemli olduğu ısrarla vurgulanmıştır. İslâm hukukunda îne satışının câiz olup olmadığına ilişkin tartışmaları bu bilgiler ışığında değerlendirmek gerekir.

Îne satışı İslâm hukukunda, akidlerde şekil şartlarının mı tarafların gerçek niyet ve maksatlarının mı esas alınacağı, akdi yapanların kasıt ve niyetinin akde etki edip etmediği, yasak olan bir sonuca meşrû birtakım yollardan gidilerek ulaşmanın yani hîle-i şer'iyyenin câiz olup olmayacağı gibi açılardan ele alınıp tartışılmıştır. Hanefî hukukçular, prensip olarak niyet ve kastın, akdin sıhhatine etki etmeyeceğini kabul ettikleri, hîle-i şer'iyyeye uygulamada sıklıkla başvurdukları ve akdî ilişkilerde prensip olarak akdin rüknünün kusursuz bir şekilde mevcut olmasını yeterli gördükleri halde, Hz. Âişe'nin bu meseleye ilişkin bir sözünü dikkate alarak îne yoluyla satımın câiz olmayıp fâsid olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hanefî hukukçuların bu konudaki dayanağı Hz. Âişe'den nakledilen şu haberdir: "Bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek, 'Benim bir câriyem vardı. Bunu Zeyd b. Erkam'a vadeli (veresiye) olarak 800 dirheme sattım. Sonra da aynı câriyeyi Zeyd b. Erkam'dan 600 dirheme peşin olarak satın aldım ve parasını ödedim. Şimdi benim ondan 800 dirhem alacağım var' dedi. Âişe, 'Ne kötü satım yapmışsın ve ne kötü satın alma yapmışsın! Git, Zeyd'e haber ver; Allah onun Hz. Peygamber'le birlikte yaptığı cihadı iptal etti. Ancak, tövbe ederse o başka' diye cevap verdi. Kadın bunun üzerine Âişe'ye, 'Ana paramı alıp fazla kısmı iade etsem olur mu?' diye sordu. Âişe de, *'Kime rabbinden bir öğüt gelip vazgeçerse, daha önce yaptıkları kendinedir'* (el-Bakara 2/275) meâlindeki âyeti okudu" (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VIII, 184-185; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 206).

Hz. Âişe'nin sözünün bu görüşe dayanak kılınması şöyle açıklanır: Hz. Âişe'nin böyle bir satım akdi yapan Zeyd b. Erkam hakkındaki ağır ifadesi, yani dinden dönme dışında bir davranış sebebiyle o zamana kadar yaptığı taatlerin boşa gideceğini belirtmesi, akıl ve rey ile bilinebilecek bir konu değildir. Öyleyse Hz. Âişe bunu, Hz. Peygamber'den duymuş olmalıdır. Bu da, Zeyd'in yaptığı akdin fâsid olduğunu göstermektedir. Çünkü fâsid akid bir mâsiyettir. Diğer yandan Hz. Âişe bu akdi, "kötü bir satma ve kötü bir satın alma" olarak nitelemiştir. Bu vasıf, fâsid akde uygun düşen bir vasıftır.

Hanefî hukukçuların bu konudaki temel gerekçeleri Hz. Âişe'nin sözü olmakla beraber, bazı Hanefîler söz konusu akidde "ribâ şüphesi" bulunmasını da câiz olmama gerekçesi olarak göstermişler ve bu hususu da şu şekilde açıklamışlardır: İkinci akiddeki fiyat (semen), gerçekte ilk akiddeki fiyatın bedelidir. Hal böyle olunca, muâvazalı (karşılıklı ivazların değişimini sağlayan) bir akid olan satım akdinde, birinci fiyatın ikinci fiyattan fazla olan kısmına hiçbir bedel tekabül etmemektedir ki, bu da ribânın tanımı ile uyuşmaktadır. Her ne kadar bu ribâ, iki akdin bütünü ile sabit olmakta ve akidlerden biriyle, ribâ değil sadece ribâ şüphesi sabit olmakta ise de bu gibi konularda "şüphe", "hakikat" hükmünde tutulur.

Bunun yanında, îne ile ilgili olarak şöyle bir hadis daha nakledilmektedir: İbn Ömer, "Ne zamana kaldık! Eskiden hiçbirimiz kendisinin dirhem ve dinarının müslüman kardeşinden daha lâyık olduğunu düşünmezdi. Şimdi ise dirhem ve dinar, her birimize müslüman kardeşinden daha sevimli gelmeye başladı" dedikten sonra Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: *"Dirhem ve dinar konusunda cimrilik edip de alım satımlarınızı îne yoluyla yaparsanız, ineklerin kuyruğuna yapışıp ekip-biçme ile yetinirseniz ve cihadı terkederseniz Allah size öyle bir zillet verir ki, dininize dönmedikçe bu zilleti sizden kaldırmaz"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 56; *Müsned*, II, 84).

Hanefî hukukçular bu akdin, yerleşik kuraldan (kıyas) hareketle değil, Hz. Âişe'nin sözü (eser) sebebiyle fâsid sayıldığını, Hz. Âişe'nin sözünde ise yalnızca "sattığı fiyattan daha ucuza satın alma"nın ifade edildiğini ileri sürerek, bir kimsenin sattığı bir malı, henüz parası ödenmeden, sattığı fiyattan daha yüksek fiyata satın almasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Yine Hanefî ekolünde, müşteri satın aldığı malın bedelini ödedikten sonra, satıcının aynı malı daha yüksek fiyata geri satın almasında sakınca görülmemiştir. Çünkü bu durumda iki akiddeki iki fiyatın birbirine bedel olma durumu söz konusu değildir.

Mâlikîler meseleye sedd-i zerâyi‘ ilkesi, yani kötülüğe giden yolları kapatma prensibi açısından bakmışlar ve dış görünüşü itibariyle mubah olduğu halde faize götürdüğü için îne satımını câiz görmemişlerdir. Hanbelîler'den İbnü'l-Kayyim, konuyu hile açısından ele almış ve tarafların sahih bir akid görüntüsü altında meşrû olmayan kasıtlarını sakladıklarını öne sürerek böyle bir akdin câiz olamayacağını söylemiştir.

Mâlikîler'in yaklaşımı ile Hanbelîler'in yaklaşımı arasında ince bir farkın bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Mâlikîler, înenin haram olan ribâya götürebilecek bir vasıta olarak kötüye kullanılabileceğinden ve tarafların bu töhmet altında bulunacağından hareketle îne satımını yasaklarken, Hanbelîler, özellikle İbnü'l-Kayyim, tarafların zaten asıl niyetlerinin faizli işlem olduğuna ve bu satımı hîle olarak kullandıklarına âdeta kesin gözüyle bakmıştır.

Îne satımını câiz görmeyen ekollerde, söz konusu iki satımdan hangisinin fâsid olduğu ve feshedilmesi gerektiği konusu da tartışılmıştır. Hanefî ekolünde daha ziyade ikinci akdin fâsid olduğu ifade edilirken, Mâlikî ve Hanbelî ekollerinde ağırlıklı görüş her iki akdin de fâsid olduğu ve feshedilmesi gerektiği yönündedir.

Şâfiî ise, akdin sıhhat şartlarının mevcut olup onu fâsid kılacak şartların bulunmadığı noktasından hareketle îne satımının sahih olduğunu söylemiştir. Şâfiî, tarafların niyetlerini hiç dikkate almamış, akdin şekil şartlarını taşıyor olmasını yeterli görmüştür. Şâfiî'nin sadece açığa vurulmuş kasta itibar edip, niyete itibar etmeme şeklindeki eğilimi, bu meselede açıkça görülmektedir. Şâfiî, Hanefîler'in gerekçe olarak kullandıkları Hz. Âişe'ye nisbet edilen haberi de sabit görmemektedir. Ayrıca Şâfiî hukukçular, înenin cevazı konusunda, konuya delâleti açık ve tam olmayan başka bir hadisi gerekçe göstermişlerdir (Buhârî, "Büyû‘", 89; "Vekâle", 3; Müslim, "Müsâkāt", 18; *el-Muvatta'*, "Büyû‘", 20, 21).

Gerek Hz. Âişe'den yapılan rivayet gerekse İbn Ömer'in sözü, eğer rivayetler sahih kabul edilirse, îne yoluyla alım satımın o dönemlerde mevcut olduğunu göstermekte ise de onların göstermelik akid yapma kastı taşımadıkları, ihtiyaca ve şartlara göre bunu yaptıkları düşünülmelidir. Olayın şöyle cereyan etmiş olması mümkündür: Zeyd, o kadından vadeli olarak bir câriye satın almış, fakat bir müddet sonra başka bir şey için kendisine para lâzım olmuş ve câriyeyi ilk sahibine peşin ve daha ucuza satmayı teklif etmiş ve o da kabul etmiş olabilir. Eğer o kabul etmeseydi, Zeyd o câriyeyi başka birine satmak durumunda kalacaktı. Bu çerçevede cereyan eden akdin

meşrû olduğunda kuşku yoktur. O halde denilebilir ki, önceden koşulan bir şarta bağlı olmaksızın yapıldığı takdirde bu işlemin meşrû olmaması için hiçbir sebep yoktur. Ancak, bu işlem faizi gölgeleme amacıyla yaygınlaştırılır ve kurumlaştırılırsa, diğer üç ekol açısından câiz görülmesi mümkün değildir. Hatta, bu durumda faize ulaşma kastı artık açığa vurulmuş sayılacağından bu işlem, Şâfiî ekolü açısından da meşruiyetini yitirmiş olur.

Îne yoluyla satım, terminolojideki yaygın ve teknik kullanımı bu olmakla birlikte, özellikle Mâlikî hukukçular, benzer bazı satımları da îne satımı kapsamında değerlendirmişlerdir. İbn Rüşd bu noktada îneyi câiz, mekruh ve haram olmak üzere üç kısma ayırmıştır.

a) Câiz olan îne şöyle devam eder: "A, B'ye gidip, sende şu mal varsa satın alacağım der. B, şu anda o malın bulunmadığı"nı söyler, fakat akabinde A'ya, sorduğu malı satın aldığını, dilerse peşin veya vadeli olarak satabileceğini haber verir. Bu şekildeki işlem câizdir. Tarafların birbirlerine herhangi bir taahhüdü yoktur. A malı dilerse alır dilerse almaz.

b) Mekruh înenin şekli şöyledir; A, B'ye giderek, filân malı kendisi için satın almasını, kâr oranı üzerinde anlaşmaksızın kendisinin o malı ondan bir miktar kâr vererek satın alacağını söyler. Bu işlem, mekruhtur.

c) Haram îne ise, aynı işlemin kâr oranı üzerinde önceden anlaşılarak yapılmasıdır. Şöyle ki; A, B'ye "Filân malı peşin 100 liraya satın al, ben o malı senden vadeli olarak 120 liraya satın alayım" der ve akid bu suretle yapılmış olur. Diğer İslâm hukuk ekollerinde pek söz konusu edilmeyen bu işlem, Mâlikî hukuçularca câiz görülmemiştir. Mâlikî hukukçular tarafından söz konusu edilen bu muhtevadaki îne, günümüzde "leasing" olarak adlandırılan sisteme benzemektedir.

Îne kapsamı içerisinde değerlendirilen şöyle bir işlem daha vardır: İhtiyaç sahibi olan şahıs, daha iyi durumda olan birinden borç ister. Fakat bu şahıs, bir menfaat elde etmeden borç vermek istemez ve şöyle der: "Sana borç veremem. Fakat, piyasa değeri 100 lira olan şu malı sana 120 liraya vadeli olarak satarım, sen de bunu götürüp 100 liraya satarsın". Borç isteyen şahıs buna razı olunca işlem gerçekleşmiş olur (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 273). Ancak, bu tür işlem terminolojide "tevarruk" olarak adlandırılmakta olup (bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, III, 170, 200) Hanbelî ekolü dışındaki ekollerce genelde câiz kabul edilmektedir. Fakat bu işlem, açıkça zor durumda bulunan birinin bu durumundan yararlanma olduğundan dinen mekruh sayılmıştır.

Bu hukukî yaklaşımlar yanında meslenin bir de dinî-ahlâkî boyutu vardır ki o da, özellikle İbn Ömer hadisinde açıkça görüldüğü üzere, müslümanların aralarındaki sosyal yardımlaşmayı herhangi bir maddî yarar sağlama düşüncesi olmaksızın gerçekleştirmeye çalışma yönündeki vecîbeleridir. Bu itibarla, kişinin dinî açıdan içine sindiremeyeceği dolambaçlı yollara başvurmasını önlemenin tabii yolunun, toplumda ihtiyacı olanların faizsiz kredi kullanabilmelerine imkân verecek kurumları ve iktisadî yapıyı oluşturup geliştirmekten geçtiği, bunu gerçekleştirmenin de başta zenginler olmak üzere bütün müslümanlar için kaçınılmaz bir görev olduğu unutulmamalıdır.

D) Döviz ve Para Değişimi (Sarf)

Sözlükte "parayı bozdurmak, harcamak, çevirmek" gibi anlamlara gelen **sarf**, İslâm hukukunda altın, gümüş veya diğer nakit paraların kendi cinsiyle veya diğer para cinsleriyle değişimini ifade eden bir terimdir. Sarf, hem günlük hayatta sıkça başvurulan hem de faiz amaçlı olarak kullanılma ihtimali bulunan bir ticarî işlem türü olması sebebiyle fıkıh kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınmış, konu etrafında zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur.

İslâm hukukunda akidlerde ve hukukî işlemlerde kural olarak şekil serbestliği ilkesi hâkim olmakla birlikte, paranın parayla değişiminde yapılan işlemin faizden uzak olmasını temin maksadıyla iki bedelin de peşin ödenmesi, araya vadenin girmemesi şartı aranır. Vade faiziyle vade unsuruna dayalı ribâ (ribe'n-nesîe) ile ilgili hadiste Hz. Peygamber'nin şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: *"Altın ve gümüşten peşin olmayanı peşin karşılığında satmayınız"* (Buhârî, "Büyû'", 78; Müslim, "Müsâkāt", 81, 83; Tirmizî, "Büyû'", 24). Bu yüzden altın ve gümüşün kendi cinsleriyle, karşılıklı olarak veya itibarî para ile değişimi ve satımında, iki bedelin de taraflar akid meclisinden ayrılmadan ödenmiş olması gerekir; dolayısıyla, altın ve gümüşün vadeli satımı câiz olmaz. Çünkü iki bedelin de para olması halinde "ribe'n-nesîe" denilen, Kur'an ve hadiste ayrı ayrı yasaklanan faizli işlem gerçekleşmiş olur.

Altının altınla, gümüşün gümüşle ve aynı cins paranın kendi cinsiyle değişiminde peşin ödemenin yanı sıra miktarların da eşit olması şartı aranır. Hayber fethi sonrasında bir sahâbî altın işlemeli bir gerdanlığı altın para (dinar) ile almak isteyince Hz. Peygamber gerdanlıktaki altının çıkarılmasını ve altının aynı miktar altın para ile değişimini, geri kalan kısmına da değer konarak satın alınmasını istemiştir (Müslim, "Müsâkāt", 17). Döviz cinsleri

dahil olmak üzere piyasadaki her para birimi de, kendi içinde bir cins oluşturur. Yabancı olsun millî olsun bütün paralar -para olmaları yönünden- bir cins sayılır ve birbiri ile ancak peşin olarak mübâdele edilirler. Bu konuda getirilen sınırlama, eşyâ-yı sitte veya alışveriş faizi adıyla meşhur hadiste örnek kabilinden zikredilerek altın ve gümüş gibi mübâdele araçlarının veya buğday, arpa, hurma gibi gıda maddelerinin kendi cinsleriyle ancak eşit miktarlarda değişimine izin veren hadisin uygulaması mahiyetindedir.

Sarf işlemiyle ilgili olarak yukarıda zikredilen iki şartı ihlâle yol açacağı için sarf işleminde şart muhayyerliği de câiz görülmemiştir. Meselâ altın veya gümüşün peşin para ile alınıp satıldığı bir sarf akdinde, taraflardan birinin de belli bir süre muhayyerlik ileri sürerek akdin o anda işlerlik kazanmasını önlemesi câiz görülmemiştir. Öte yandan, sarf akdinde iki bedelin de peşin olarak kabzedilmesi şartı, borcun başka bir borçla takas edilmesinin câiz olup olmayacağı tartışmasını doğurmuştur.

Paranın parayla değişimi işlemiyle ilgili olarak getirilen bu kurallar ve kısıtlamalar, yabancı ülke parası ile yerli paranın alım satımı demek olan günümüzdeki döviz ticaretini de doğrudan ilgilendirmekte olup, bu kurallardan çıkan sonuç, vadenin söz konusu edilmediği, alım satımın peşin yapıldığı durumlarda döviz değişim işlemlerinin câiz olduğudur. Çünkü, bu tür işlemleri faizli işlem olmaktan koruyan en önemli kriter, bedellerden herhangi birinin vadeye bağlanmamasıdır.

E) Enflasyonun Borç İlişkilerine Etkisi

Enflasyon, paranın satın alma gücünün zayıflaması veya para ve para hükmündeki nominal millî değerin tedavüldeki reel millî değere (mallara) oranla artması olarak tanımlanır. Enflasyon esasen, piyasadaki arz-talep dengesinin bozulması, piyasada tedavül eden paranın çoğalması, bütçe açığı gibi bilinen ve bilinmeyen birçok sebepten kaynaklanan iktisadî bir problemdir. Bununla birlikte halk dilinde "hayat pahalılığı" veya "paranın değer kaybetmesi" olarak da ifade edilen enflasyonun, paranın devrede olduğu borç ilişkilerini doğrudan etkilediği, faizle de belli bir ilişkisinin kurulabileceği düşünülürse, enflasyonun borç ilişkilerine etkisinin İslâm hukuk doktrinindeki hâkim prensipler açısından ele alınıp fıkhî hükmünün tartışılmasının gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Borç ilişkilerinin açıklık ve dürüstlük içinde seyretmesi, tarafların hak ve yükümlülüklerini önceden net bir şekilde bilmesi hususunun diğer hukuk sistemleri gibi İslâm hukukunun da temel ilkesi olduğunu ve fakihlerin bunu

sağlamaya yönelik olarak bir dizi tedbirden söz ettiğini biliyoruz. İslâm'ın borç ilişkilerinde ısrarla üzerinde durduğu esasların başında, tarafların hak ve borçlarını açık ve ayrıntılı şekilde belirleyerek sözleşme yapması, sözleşme şartlarına titizlikle uyması, hiçbir tarafın diğer tarafa akid dışı, mâkul olmayan bir zarar vermemesi gibi ilkeler gelir. Halbuki enflasyon oranının çok yüksek olduğu toplum ve dönemlerde, vadeli para borcunun söz konusu olduğu akidler bakımından bu ilkeleri korumak mümkün olmamakta, alacaklı taraf paranın değer kaybetmesinden ciddi şekilde zarar görmektedir. Bu yüzdendir ki bu toplumlarda uzun vadeli ödünç para verme, borçluya süre tanıma, vadeli satış, maaş, ücret ve mal fiyatlarının belirlenmesi gibi birçok husus enflasyon sebebiyle ciddi bir sıkıntı ve çekişme konusu olmakta, neticede İslâm'ın karz ve yardımlaşma gibi ahlâkî umdelerinin ihmali, faiz ve haksız kazanç gibi temel yasakların ihlâli artmaktadır. İslâm'da zarar ve karşı zarar verme yasaklanmış ve zararın izâle olunacağı ilkesi benimsenmiştir (*Mecelle*, md. 19-20). Böyle olunca para alacaklısı olan şahıs, enflasyon sebebiyle uğradığı zararının giderilmesini istemekte haksız değildir. Buna karşılık para borçlusu, ödeme esnasında borç süresince paranın değer kaybetmesi yüzünden, başlangıçtaki borcuna göre –rakam olarak- daha fazla para ödemeye zorlandığında, bu onun açısından her zaman âdil bir hüküm olmayabilir. Çünkü, paranın değer kaybetmesinin sorumlusu borçlu olmadığı gibi, piyasadaki fiyat ve ücret artışı borçluya aynı oranda veya hiç yansımamış da olabilir. Ancak alacaklı açısından ilgili üçüncü bir merci mevcut olmadığından, parasının kaybettiği değeri talep etmekte kendine borçluyu hedef seçmiş olmaktadır. Öte yandan, faiz konusundaki klasik ve yerleşik anlayışa göre, alınan borç aynen iade edilmeli, vade ve süre sebebiyle miktarda herhangi bir artırıma gidilmemelidir. Farklı açılardan yapılabilecek bu ve benzeri yaklaşımlar neticede enflasyonun akde ve para borcuna etkisinin ne olacağı ve parada meydana gelen değer kaybının kim tarafından üstlenileceği ve nasıl telâfi edileceği konusunu gündeme getirmektedir.

İslâm hukukunun klasik döneminde kaleme alınmış eserlerde bu konuyla doğrudan alâkalı hükümlerin bulunmayışı gayet tabiidir. Bunun en başta gelen sebebi, klasik doktrinin teşekkül ettiği dönem olan Emevî ve Abbâsîler dönemi İslâm toplumunun iktisaden çok iyi durumda olması, mübâdele aracı olarak da altının ve kısmen gümüşün (dinar ve dirhem) kullanılmakta olması, altın ve gümüş dışındaki paraların (fels) ise sadece küçük ödemelerde kullanılmış olmasıdır. Özellikle altın kendi öz kıymetini koruduğu için o dönemde bakır, nikel vb. paraların (fels) değer kaybetmesi düşünülebilir. Ancak İslâm hukukçularının önemli bir kısmı bu paraların

küçük çaptaki ödemelerde kullanılmakta olması, bunların altın ve gümüşe oranla değer kaybetmesinin de alacaklı taraf için ciddi bir zarar doğurmayacağı ve akdi etkilemeyeceği noktasından hareketle bu konuda farklı bir düzenlemeye gitmemişlerdir. Fakat, meselâ Hanefîler'den Ebû Yûsuf, altın ve gümüş oranı düşük olan veya diğer madenlerden mâmul para ile yapılan alışveriş veya borçlanmalarda para değerinde düşme veya yükselme olursa, ödeme vaktinde akdin yapıldığı günkü değer üzerinden ödemede bulunulması gerektiği görüşündedir (*el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I, 537). Hanefî mezhebinde benimsenen ve fetvada esas alınan görüş de bu olmuştur. Ebû Yûsuf'un burada, akdin kurulduğu gündeki karşılıklar arası dengeyi korumaya çalıştığı görülmektedir.

Enflasyon konusuna ışık tutan, klasik doktrinde mevcut bu ve benzeri ipuçları yanı sıra İslâm hukukunun akid ve borçlar hukuku alanında koyduğu temel kurallar, İslâm hukukunun genel ilkeleri ve amaçları, bu tür konularda sağlıklı bir çözüme ulaşmayı mümkün kılar. Sağlam ve güçlü bir iktisadî hayata, değer kaybetmeyen bir paraya sahip bulunmak ideal olmakla birlikte bunun mümkün olmaması halinde, mevcut şartlar içerisinde her yeni durum değerlendirilir.

Bilindiği üzere, akdin kurulduğu zamandaki yapısının ve dengesinin korunması, tarafların alacağı, ödeyeceği, ödeme zamanı ve şekli ve diğer bütün hak ve sorumluluklarının önceden ayrıntılı şekilde bilinmesi ve belirlenmesi, İslâm borçlar hukukunun temel ilkelerindendir. Akid kurulduktan sonra meydana gelen ve taraflardan birine ağır bir yük getiren beklenmedik durumlar bile hakkaniyet ölçüsü içinde göz önüne alınmış ve yük taraflar arasında dengeli şekilde dağıtılmıştır. Bununla birlikte ödünç, vadeli satış, kira ve iş akdi gibi akdin kuruluşu ile ödeme zamanı arasına sürenin girdiği akidlerde, para alacaklısının enflasyondan doğan zararının tazmin ve telâfi edilmesi, İslâm hukukunun genel ilke ve amaçlarına uygunluk göstermekte ise de bu tazmin ve zararın kime ne oranda yükleneceği, zararın tesbitinde hangi kriterlerin kullanılacağı ayrı bir tartışma konusudur. Öte yandan, günümüz toplumlarında enflasyon, beklenmedik ve hesapta olmayan bir gelişme olmayıp ne oranda gerçekleşeceği yaklaşık bir şekilde bilinebilmekte ve bu tahmin genelde vadeli para borçlarına yansıtılmaktadır. Bu itibarla enflasyonu akdi feshe imkân verici âni ve beklenmedik bir durum ve mazeret kabul etmek de hukuken isabetli değildir.

Vadeli para borçlarında enflasyon farkının ödenip ödenmeyeceği, ödenecekse kimin tarafından ve hangi usulde ödeneceği konusu günümüz İslâm

âlimlerini hayli meşgul eden bir husus olup bu konuda iki temel temayülün ortaya çıktığı söylenebilir.

Birinci grup İslâm âlimlerine göre, enflasyon farkını borçluya ödetme doğru olmaz. Nitekim, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, bu yönde kapı aralamanın başka problemleri beraberinde getireceğini ve İslâm hukukunun diğer ilke ve düzenlemeleri açısından önemli sakıncalara yol açacağını ileri sürerek 10-15 Aralık 1988 tarihli V. Genel Kurul Toplantısı'nda, "herhangi bir para birimine göre belirlenmiş olan bir borcun artık -paranın değer kaybı veya değer kazanması dikkate alınmaksızın- belirlenen bu miktara göre ödenmesi gerektiği, kaynağı ne olursa olsun zimmette sabit bir borcun piyasa fiyatlarına göre ayarlanmasının câiz olmadığı" kararını almıştır. İslâm Kalkınma Bankası'nın 10-11 Eylül 1993 tarihlerinde düzenlemiş olduğu para meseleleri ile ilgili ilmî toplantının sonuç bildirisinde de yukarıda sözü edilen akademi kararının teyit edilmesi kararlaştırılmıştır. Şu kadar var ki, bu yöndeki kararın, alacaklının haklarını görmezden gelme fikrine değil, paranın enflasyon sebebiyle uğradığı kaybın telâfisinde enflasyon nisbetini esas almanın getireceği sakıncalara dayalı olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Diğer bir grup İslâm âlimine göre ise, borç ilişkilerinde alacaklının alacağından fazla almaya hakkı olmamakla birlikte, alacağından eksik miktarı kabule de zorlanmaması gerekir. Bu sebeple de borç ödemelerinde enflasyon farkının dikkate alınması isabetlidir; sayısal olarak meydana gelen bu artış hak edilmeyen bir fazlalık biçiminde düşünülmemelidir. İmkânı olduğu halde vadesi gelen borcunu ödemeyen kimse hakkında Hz. Peygamber, *"Ödeme gücü bulunan bir kimsenin borcunu ödemeyip geciktirmesi zulümdür; bu davranış onun kınanmasını ve cezalandırılmasını helâl kılar"* (Buhârî, "Havâle", 1-2, "İstikrâz", 14; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 10; Tirmizî "Büyû'", 28) buyurmuştur. Enflasyonun paranın satın alma gücüne olan olumsuz etkisini yok sayarak para borcunu aynı miktarda fakat eksik değerde ödeyen kimse de bu hadisin kapsamına girmiş olur. Çünkü, bu kimse böyle bir ödeme ile kendine akidde öngörülmeyen bir kazanç sağlamış, eksik değerde ödeme yaptığı için karşı tarafa da zarar vermiş olur. Bu yolla elde edeceği kazanç helâl olmayacağı gibi, alacaklının uğradığı zararın da borçlu tarafından tazmin edilmesi gerekir.

Enflasyonun piyasada maliyetleri ve vade farkını etkilediği, dolaylı vergi olduğu, devletin genel iktisadî politikasının ürünü olan enflasyonun vebalini sadece borçluya yüklemenin hakkaniyete uygun düşmediği ve sorunu

çözmeyeceği, enflasyonla faiz arasında da sıcak bir bağ olduğu gibi itirazların belli ölçülerde haklılık taşıdığı doğrudur. Ayrıca enflasyonun hiç bulunmadığı veya en aza indiği sağlam bir ekonomiye sahip olmanın gerekliliği ve önemi de açıktır. Bütün bu itiraz ve temenniler bir tarafa, günümüzde enflasyon bir realite olarak mevcut olduğu sürece bu enflasyon farkının para borçlarına olan etkisini görmezden gelmek doğru olmaz. Bunun için de ikinci grup âlimlerin görüşü daha isabetlidir.

O halde, enflasyon tahmini yapılarak belirlenmiş olan vadeli satış bedeli için değil ama vadeli olmayan satım akdinden ve ödünç verme işleminden doğan para borcu ödenirken bu son görüşün esas alınması İslâm'ın borç ilişkilerinde hâkim kıldığı ilkelere, adalet ve hakkaniyet prensibine daha uygundur. Diğer bir ifadeyle, vadesinde ödenmeyen para borcu veya ödünç alınan bir borç ödenirken enflasyon farkının da ödenmesi, fazla ödeme ve faiz sayılmaz. Aksine klasik kaynaklardan çeşitli gerekçeler üreterek aynı miktarda borcu ödemekte ısrar etmek, gerçekte eksik ödeme sayılır ve alacaklıyı haksız zarara uğratır. Meselâ 1000 lira ödünç alan şahıs yıl sonunda yine 1000 lira öder, bu arada paranın değeri de % 50 oranında düşmüş olursa gerçekte 500 lira ödemiş olmaktadır. Enflasyon farkını aşmayan artı ödemelerin faiz olmayacağı tezi de temelde bu noktadan yola çıkmaktadır.

Enflasyonun meydana gelmesinde ödünç alan şahsın sorumlu olmadığı için enflasyon farkını ona ödetmenin doğru olmayacağı, gerçekte kamu ekonomisi yöneticilerinin sorumlu olduğu düşünülebilirse de bunun pratik bir çözüm olmadığı ortadadır. Bu durumda ancak, enflasyonist politika izleyerek vatandaşının elindeki parasının her gün bir miktarını geri alan devletin kul hakkı ihlâl ettiğini söylemek mümkün olur. Bütün bu söylenenler, enflasyon farkına ödünç verenin katlanmasını istemeyi haklı kılmaz. Bu ortamda belki de en haklı olan, birine insanî amaçla borç veren veya zamanında alacağını tahsil edemeyen alacaklıdır. Böyle olunca onun bu hakkının en yakın taraf olan borçlu tarafından ödenmesi adalete uygundur. Dinî öğretinin karz-ı hasen diyerek özendirdiği ödünç verme işleminin günümüzde altına veya dövize bağlı ödünç verme şeklinde cereyan etmesinin temelinde de paraya zamanla para kazandırma değil ödünç verdiği parayı enflasyona karşı olsun koruyabilme düşüncesi yatmaktadır. Kredi ve ödünç işlemlerinde enflasyonun olumsuz etkisini giderici bu kabil çözümler getirilmezse, ihtiyaç sahibi kişiler faizle kredi teminine, para faizsiz mülk icarsız şeklinde faiz hilelerine mahkûm edilmiş, hem insanî ilişkilerin hem de ekonomik gelişimin önü tıkanmış olur.

F) Vadeli Satış

Vadeli veya veresiye satış tabiriyle, bir malın satış bedelinin kısmen veya tamamen akidden ve satılan malın teslim vaktinden sonra ödenmek üzere satımı kastedilir. Taksitli satış da mahiyeti itibariyle vadeli satış grubunda yer alır.

Satım akdinde bedelin peşin olarak ödenmesi de, vadeye veya takside bağlanarak ödenmesi de mümkün ve câiz olup her dönemde yaygın bir teâmüldür. Bu hususa Kur'ân-ı Kerîm'in en uzun âyeti sayılan "müdâyene" âyeti (el-Bakara 2/282) işaret etmekte, aynı şekilde Hz. Peygamber'in de bu yönde uygulaması bulunmaktadır. Söz konusu âyetin meâli şöyledir: *"Ey inananlar! Belirli bir süreye kadar borçlandığınızda bunu yazın..."* Resûl-i Ekrem'in de bir yahudiden yiyecek satın aldığı ve borcu mukabilinde zırhını rehin olarak bıraktığı hadis kitaplarında nakledilmektedir (bk. Buhârî, "Büyû'", 14). Veresiye alım satımda fıkhî açıdan problem olan nokta, peşin alım satımdan farklı olarak, vade sebebiyle bedelde bir fazlalığın söz konusu olması halinde bu fazlalığın neye karşılık sayılacağı, daha doğrusu bunun câiz olup olmadığı hususudur. Yani müşteri malı vadeli olarak almayı tercih ettiğinde, aynı malın peşin fiyatından daha fazla bir fiyat ödemek durumunda kalınca bu alım satımın hükmü ne olacaktır? Burada cevaplandırılması gereken bir soru da şudur: Vade karşılığında semendeki artış, yine vade mukabilinde borçtaki (deyn) artış gibi sayılır mı sayılmaz mı? Eğer onun gibidir denirse, bu durumda faiz söz konusu olacağından, vadeli satımın da haram olması gerekir. Yok, ondan farklıdır denirse bu takdirde vadeli satım câiz olur.

Özetle ifade etmek gerekirse, bazı âlimler vade farkı ile satışa karşı çıkarken, İslâm hukukçuların çoğunluğu bir malı peşin fiyattan daha fazlaya vadeli olarak satmanın câiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bir malı vadeli olarak peşin fiyatından daha fazlaya satma işlemine karşı çıkanların gerekçeleri özetle şöyledir:

1. Vade sebebiyle fiyat artırmak faizdir. Çünkü, ödemeyi geciktirme sebebiyle fiyatta artış yapmak, geciktirme sebebiyle borçta (deyn) artış yapmaktan farksızdır. Yani her iki durumda da geciktirme karşılığı olarak artış yapılmaktadır. Vade sebebiyle borçtaki artış faiz olduğuna göre, vade sebebiyle semendeki artış da faiz olur.

2. Vade sebebiyle fiyatın artırılması, bir karşılığı olmayan artıştır ki bu da ribâ kapsamına girmek demektir.

3. Vade ile satan satıcı aslında satmak için darda kalmış kişidir. Çünkü, satıcı başka bir yolla malını elinden çıkaramamaktadır. Aynı şekilde müşteri de darda kalmış demektir. Çünkü peşin olarak karşılayamadığı ihtiyacını ancak pahalı olmasına rağmen vadeli olarak satın almak suretiyle giderebilmektedir. Gerek satıcı gerek müşteri muztar olduğuna göre akidde karşılıklı rızâ gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla akid fâsit olmaktadır.

4. Bir hadiste *"Kim bir satım içerisinde iki satım yaparsa, ya daha ucuz (eksik) olanını tercih eder ya da faizi"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 53; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VIII, 137) denilmektedir. Buna göre taraflar daha düşük olanı tercih etmeyip daha fazla olanı tercih ettiklerine göre her ikisi de haram olan faize bulaşmış olurlar. Bu hadisten çıkarılan sonuç ise bir malın vade sebebiyle günün fiyatından fazlaya satılmasının yasak olduğudur.

5. Semmâk, *"Hz. Peygamber bir akidde iki akid yapılmasını yasaklamıştır"* hadisini rivayet ettikten sonra bu durumu "Satış yapan kişinin, peşin alırsan şu fiyata, vadeli alırsan şu fiyata diyerek satış yapması" olarak açıklamıştır.

Vadeli satışı prensip olarak câiz gören çoğunluğun bu konudaki delilleri şöyle özetlenebilir:

1. Birçok ticarî işlerin vadeli satıma dayalı olduğu, tâcirlerin bundan bir yarar sağlamalarının normal olduğu ve sağlanacak bu yararın ticaret kapsamına girdiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında, bir malı peşin fiyatından daha fazla bir fiyatla satan kişi, fiyatların farklı zamanlarda değişme farkını hesaba katıyor demektir. Nitekim çoğunlukla görüldüğü gibi, bir malın fiyatı sürekli olarak aynı ve sabit kalmamaktadır. Bu durumda bir ticaret malını bedelini ödemeksizin teslim alan kişi, yararlanılabilen, dolayısıyla bir fayda ve ekonomik değere sahip bir gelir sağlayan bir şeyi almış olur. Satıcının vade sebebiyle aldığı fark, bu gelirin bedeli olarak düşünülmelidir. Şu halde bu işlem faiz kapsamı dışında kalmaktadır.

2. Vade karşılığında semende yapılan artış, ödeme anına kadar geçen zamanın karşılığı olarak değerlendirilemez. Çünkü bazı insanlar, bir ihtiyaç sebebiyle veya gelecekte malın ucuzlama ihtimalini hesaba katarak, bir malı satın aldığı fiyattan daha ucuza vadeli olarak satabilir. Yine bazı insanlar, bir malı gerçek kıymetinin altında peşin veya vadeli olarak satabilmektedir. Öyleyse vade sebebiyle semende yapılan artış ödeme anına kadar geçen sürenin karşılığı sayılmamalıdır.

3. Âyette, *"Birbirinizin mallarını ancak karşılıklı rızâya dayanan bir ticaret yoluyla yiyebilirsiniz"* (en-Nisâ 4/29) buyurulmaktadır. Buna göre, bir

malı vadeli olarak peşin fiyatından daha fazlaya satma iki tarafın da karşılıklı rızâsı ile gerçekleşmektedir. Rızânın bulunmadığını ileri sürmek ve bu sebeple vadeli satışı sakat kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bu yolu tercih eden satıcı, bunu ticaretine revaç kazandırmak için bir metot olarak düşünmektedir. Dolayısıyla, satıcı mükreh (zor altında bulunan kişi) konumunda değildir ve bunu kendi istek ve tercihi ile yapmaktadır. Aynı şekilde müşteri de mükreh sayılamaz. Zira, malın vadeli olarak satılmasının, müşteriye o malı satın almayı düşündürmesi, bu işlemi cazip kılması, müşterinin mükreh olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki, müşterinin malı satın alma amacı (saik), akdin temeli olan rızâya halel getirmez, dolayısıyla akde etki etmez.

4. Hz. Peygamber'in, alacaklarda eksiltme durumunda müddeti mala karşılık olarak düşürdüğü bir uygulaması vardır. Şöyle ki, Resûlullah Benî Nadîr'in yurtlarından çıkarılmalarını emrettiğinde, Benî Nadîr'den bir grup insan Resûl-i Ekrem'e gelerek, "Ey Allah'ın Peygamberi! Sen bizim sürülüp çıkarılmamızı emrettin. Halbuki bizim, halktan henüz vadesi gelmemiş alacaklarımız var" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"İndirin, peşin alın"* demiştir (Dârekutnî, III, 46). Görüldüğü gibi Resûlullah, vadenin kısaltılmasına karşılık olarak borcun bir kısmının düşürülmesine izin vermiştir. Vade sebebiyle fiyatı artırmanın bu durumdan hiçbir farkı yoktur.

5. Bir satım içerisinde iki satımın yasaklanması meselesine gelince; bazı bilginler vadeli olarak yapılan alım satımı, bir satım içerisinde iki satım akdi yapma çerçevesine almışlar ve Hz. Peygamber'in bir satımda iki satımı yasaklayan hadisiyle bunu geçersiz sayma yoluna gitmişlerdir. Burada öncelikle hadisin sıhhatini ve Resûlullah'ın *"bir satımda iki satım"* sözünden neyi kastettiğini ortaya koymakta yarar vardır. Bir kere bu hadisin sıhhatinde ihtilâf vardır. Hadisin sahih olduğu var sayılsa bile bununla vadeli satımın yasaklığına istidlâl edilemez. Çünkü, Semmâk'ın yorumu yanında hadise getirilen başka yorumlar da vardır. Meselâ, Şâfiî bir satımda iki satıma, "Evini bana şu kadara satman şartıyla bineğimi sana şu fiyata satıyorum diyerek yapılan satım" şeklinde bir yorum getirmiştir. Üstelik Semmâk'ın yorumu kabul edilse bile, bu yorumun tarafların bir seçenek üzerinde anlaşmadan ayrılmaları durumuna ilişkin olduğu düşünülebilir. Bu itibarla satıcı peşin alırsan şu fiyata, vadeli alırsan şu fiyata diyerek malını satmak istese ve müşteri bu seçeneklerden birini tercih ederek (meselâ, vadeli şu fiyata alıyorum diyerek) irade beyanında bulunursa akid sahih olarak kurulmuş olur.

Öyle anlaşılıyor ki, çoğunluğun hareket noktası İslâm hukukunun akid sistemine aykırı olmadığı gibi insanların ihtiyaçlarını karşılamaya daha uygun görünmektedir. Özellikle, alım gücünün oldukça azaldığı günümüz şartlarında, herkesin ihtiyaçlarını peşin olarak karşılaması mümkün olmadığı gibi, malların fiyatlarının sürekli arttığı, yüksek bir enflasyon oranının paranın değerini günden güne erittiği bir ortamda satıcıdan, peşin fiyatına vadeli olarak satmasını istemek de mümkün değildir. Satıcı, eğer sattığı malın parası aynı maldan bir yenisini rahatlıkla geri satın alamıyorsa yaptığı iş ticaret olmaktan çıkar. Bu tür satımın yaygınlaşmasının iktisadî hayat üzerinde olumsuz etkilerde bulunabileceği dikkate alınarak, şartlara daha uygun bir alternatif uygulamanın yerleştirilmesine çalışılması meseleye daha köklü bir çözüm sağlar.

Vade farkını, paranın zaman karşılığında para kazanması şeklinde değerlendirip faiz saymak fıkhın klasik doktrinindeki faiz anlayışına da uygun olmaz. Çünkü peşin 100 liraya satılan bir malın bir ay vade ile 110 liraya satılmasını, 100 liranın bir ay vade ile 110 lira karşılığında satımı şeklinde tanıtmak doğru olmaz. Zira birincisinde malın para karşılığında satımı, ikincisinde ise paranın para karşılığı satımı söz konusudur. Vadeli satışı câiz görmeyenler, aradan malı kaldırarak bu satışı paranın parayla satımı şeklinde algılıyorlar.

İslâm hukukunda davranışların ve hukukî işlemlerin dışa akseden yönünün esas alınıp kişilerin niyetlerinin kendisi ile Allah arasında bir mesele olarak görüldüğünü, niyet ve saik çok belirgin olmadıkça hukukî değerlendirmeye alınmadığı bilinmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde vadeli satışın câiz, vade sebebiyle alınan farkın da helâl olduğunu söyleyen çoğunluk haklıdır. Bu hukuk düzeni açısından genelde böyle olmakla birlikte, konunun dinî ve kişisel yönü, kişileri vade farkına sevkeden sebepler açısından ayrı bir zeminde ele alınabilir. Nitekim satıcı satış bedeline vade farkı ekleyerek vade süresince mahrum kalacağı kârı hesap etmiş veya enflasyonun olumsuz etkisine karşı kendini korumak istemiş olabileceği gibi bankaların kredilere uyguladığı aylık faiz oranlarını ölçü alarak, satış bedeline bu oranı uygulamış, daha açıkçası zihnen kendini alıcıya kredi vermiş de sayabilir. Böyle olunca akidlerde maksat ve saike önem veren İmam Mâlik'in bir malın peşin ona, vadeli on beşe satımını mekruh görmesi kolay anlaşılır. Ticarî piyasada aylık banka faiz oranları ile vade farkı oranları arasında belirgin bir paralellik bulunduğu sürece, kişilerin amaç ve niyetlerine göre birtakım sübjektif değerlendirmeler yapmak, hatta kişileri bu konuda ihtiyata ve sorumluluğa davet etmek kaçınılmaz olmaktadır. Hem bu muhtemel

sakıncayı önlemek, hem de paranın satın alma gücündeki veya malın fiyatındaki hızlı ve beklenmedik değişimden zarar görmemek için, vadeli satılan malın satış bedeli açık bırakılıp ödeme zamanında, malın o günkü satış bedeli tahsil edilmektedir. Bu usul de netice itibariyle câiz olup, iki taraf açısından daha az riskli bir yoldur.

G) Pey Akçesi ve Cezaî Şart

Yapılan alım satımı yürürlüğe koyması halinde toplam fiyata mahsup edilmek, akidden cayması halinde satıcıya kalmak üzere, müşterinin mal sahibine ekonomik değeri olan herhangi bir şey vererek bir mal satın alması Türkçe'de **pey** veya **pişmanlık akçesi**, **kaporalı alışveriş** gibi terimlerle ifade edilmekte, klasik İslâmî eserlerde "el-bey‘ bi'l-urbûn", verilen şey de **urbûn** (arabûn ve urbân) olarak adlandırılmaktadır.

Hukuk literatüründe yer alan yukarıdaki bu tanım her ne kadar alım satım üzerine yapılmışsa da, urbûn, kiralama vb. akidlerde de söz konusu olmaktadır. Pozitif Türk hukukunda, akid meydana geldiğinde yapılan bu tür bir ödeme, şayet tarafların birbirlerine bağlandıklarını gösterme amacına dayanıyorsa buna **pey akçesi** denir. Bunun normal şartlarda hükmü, bu akçeyi alan tarafın onu alacağına mahsup etmesidir; bir başka anlatımla pey akçesinin kısmî bir ifa teşkil etmesidir. Eğer böyle bir ödeme akidden caymanın yaptırımı olması amacıyla yapılmışsa, buna pişmanlık akçesi adı verilir. Bu durumda taraflardan her biri tek taraflı bir irade açıklaması ile akidden dönebilir; fakat akidden cayan pişmanlık akçesini veren taraf ise verdiğini terketmeyi, alan taraf ise aldığının iki mislini ödemeyi kabul etmiş olur. Bununla birlikte Türk Borçlar Kanunu'nda pey akçesi teriminin her iki durumu da kapsayabilecek bir üst kavram gibi kullanıldığı söylenebilir.

Hz. Peygamber'in urbûn yoluyla satımı yasakladığına dair (*el-Muvatta'*, "Büyû‘", 1) bir rivayet vardır. Bununla birlikte Hz. Ömer'in böyle bir akid yaptığı, İbn Ömer'in bu akdi câiz gördüğü de (Zemahşerî, *el-Fâik*, II, 416; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 202) rivayet edilmektedir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu yukarıdaki hadisi esas almalarının yanı sıra bu satımın, garar içerdiği ve akdin gerçekleşmeme riski taşıdığı, başkasının malını haksız ve bedelsiz yeme kabilinden olduğu, bünyesinde fâsid şart (hibe şartı ve beğenmediği takdirde iade etme şartı) bulunduğu ve peşinat verene tanınan muhayyerliğin meçhul olduğu gibi noktalardan hareketle, bu şekilde yapılan akdi geçersiz saymışlardır. Hanefî fıkıh literatüründe, Hanefî

imamlardan bu konuda açık bir görüş nakledilmemekle beraber, diğer ekollerin kitaplarında Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğu belirtilmektedir.

Ahmed b. Hanbel ve urbûn yoluyla satımı yasaklayan hadisi sahih kabul etmeyen Hanbelî bilginler ise, Hz. Ömer'in uygulamasını gerekçe göstererek ve akidlerde şart koşma hürriyetini en geniş biçimde tanıma hususundaki eğilimlerinin gereği olarak bu şekildeki alım satımı câiz görmüşlerdir.

Genel olarak çağımız İslâm hukuk bilginlerinin konuya bakışı şöyle özetlenebilir: Günümüzde ticarî hayatın gerekleri ve İslâm hukukunun genel ilkeleri, yüklendiği edimi yerine getirmekte geciken tarafın malî tazminat ödemekle yükümlü olacağı şartının (cezaî şartın) koşulmasına olumlu bakmayı mümkün kılmaktadır. Pey akçesinin de bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. Şöyle ki, belli bir miktar ödeme yapıp malı alan tarafa malı iade etme hakkının tanındığı bir akidde, satıcı için böyle bir muhayyerliğin tanınmaması durumunda satıcı, malı başka birine satma ve pazarlama imkânına sahip olmamaktadır. İşte böyle bir akidde satıcının müşteriden aldığı ve müşterinin vazgeçmesi halinde kendisinde kalacak olan kapora, daha iyi bir satım imkânını kaçırma riskinin karşılığı olarak değerlendirilebilir. Ancak, taraflar arasında anlaşmazlık çıkmaması için, eğer bu muhayyerlik süresi konusunda yerleşik bir teâmül yoksa, muhayyerlik süresinin akid esnasında tesbit edilmesi şarttır. Önemli olan hukukî muamelelerde istikrarı ve güveni sağlamak, haksızlığı önlemektir. Bunu gerçekleştirmek üzere getirilecek tedbirler yerinde ve uygun karşılanmalıdır.

H) Kâr Haddi

Gerek Kur'an ve Sünnet'te gerekse sahâbe uygulamalarında kâr için belirli bir oran getirilmemiş ve bu husus kural olarak fert veya toplum olarak müslümanlara bırakılmıştır. Çünkü böyle sabit bir oran her zaman, her yerde ve bütün mallar açısından adaleti gerçekleştirmeyebilir. Öyleyse kâr haddi meselesi esas itibariyle ekonomik ve sosyal şartlara göre yeniden düzenlemesi yapılabilecek hususlardan biridir. Bu konuda, münferit uygulamalardan hareketle bir genelleme yapmak ve sabit bir kural geliştirmek isabetli bir yol olarak düşünülemez. Bunun yerine ekonomik şartlar muvacehesinde genel ilkelerden hareketle zamana ve zemine göre değişen bir politika izlenmesi herhalde daha doğrudur. Hz. Peygamber'in bu yöndeki uygulamaları gözden geçirilirse, Resûlullah'ın fiyatlara müdahaleden kaçındığı ve piyasanın arz-talep dengesine bağlı olarak doğal bir biçimde kendiliğinden oluşmasını istediği açıkça görülür.

Meselâ, Hz. Peygamber'in tasvibini kazanan şöyle bir uygulama vardır: Resûl-i Ekrem, Hakîm b. Hizâm'a 1 dinar vererek, kendisine kurbanlık bir koyun alması için göndermiş, o da bu parayla iki koyun satın almış ve birini tekrar 1 dinara satarak 1 dinar ve bir koyunla Resûlullah'ın yanına gelmiştir. Hz. Peygamber, Hakîm b. Hizâm'a hayır duada bulunmuştur. (Ebû Dâvûd, "Büyu'", 28; Tirmizî, "Büyu'", 34) Bu durumda, yaklaşık olarak % 100'lük bir kâr elde edilmiş olmaktadır ve Resûl-i Ekrem buna karşı çıkmamıştır. Yine bunu destekleyici mahiyette olmak üzere Resûlullah'ın fiyat belirlemeye (tes'îr) yanaşmadığı da hatırlanabilir. Bu iki uygulama esas alınırsa, İslâm hukukunda muayyen bir kâr haddi anlayışının getirilmediği ve bunun yerine arz ve talep kanunları doğrultusunda ve serbest piyasa ortamı içerisinde oluşacak fiyatların ölçü alındığı, bu konuda bir düzenleme yapmak gerekiyorsa onun da müslüman toplumların inisiyatiflerine bırakıldığı sonucuna gidilebilir. Prensip bu olmakla birlikte, sunî müdahaleler sebebiyle arz ve talep dengesinin bozulmasından doğan sakıncaları gidermek ve tüketicinin ihtiyaçlarının istismarını önlemek amacıyla yerine göre birtakım tedbirlere başvurulabilir.

Burada kâr haddi ile gabin arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta yarar vardır. Bazı araştırmacılar kâr haddi ile gabin arasında doğrudan bir ilişki kurarak, ana paranın üçte birlik kısmından fazla olan kârı gabn-ı fâhiş saymışlar ve bunun câiz olmadığına hükmetmişlerdir. Halbuki, gabin başka şeydir, kâr haddi başka şeydir. Aralarında doğrudan bir bağlantı da yoktur. Çünkü tâcir % 50 veya % 100 kâr ettiği halde gabin yapmış olmayabilir. Bununla birlikte, ölçüsü ne olursa olsun kârın meşrû olabilmesi için aldatma, ihtikâr, zulüm ve kandırma ile hiçbir surette birlikte olmaması, o konuda yasal bir düzenleme ve sınırlama varsa ona aykırı olmaması şarttır. Malın bir kusurunu gizleyerek veya aldatıcı reklamlarla etkileyerek yapılan satımlarda bir haksızlık söz konusu olabilir.

Kârın helâl olabilmesi için, ticarî işlemlerde haramlardan kaçınmak şarttır. Eğer herhangi bir surette harama bulaşılmışsa, meselâ ticareti haram olan malların ticareti yapılmışsa, faiz, karaborsa, aldatma, kandırma yapılmışsa veya müşterinin bilgisizliğinden ve zor durumda olmasından istifade edilmişse bu takdirde elde edilecek kâr helâl olmaz. Öte yandan, gerekli gördüğü takdirde devletin fiyatlara müdahale ederek, kâr için belirli bir ölçü getirmesi de mümkündür ve o takdirde kamu yararı için alınmış olan bu sınırlamaya uymak gerekir. Böyle olunca, İslâm'ın iki aslî kaynağında kâr haddi için bir sınırlandırmanın öngörülmemiş, serbest piyasa ekonomisinin esas alınmış olması, devletin ticarî hayatı tabii seyrine oturtmak için gerekli

sosyal ve yasal tedbirleri alması kaydına bağlı bir serbesti mahiyetindedir. İmtiyazların ve gizli bir tekelleşmenin meydana geldiği alanlarda devletin bu sosyal amaçlı müdahalesine daha çok ihiyaç duyulmaktadır. Bu itibarla örf ve âdetteki mâkul ölçüleri, yasal sınırlamaları göz ardı ederek, insanların bilgisizliğinden/güveninden de yararlanarak malların mümkün olan en yüksek kârla satışa sunulması, ayrıca bu davranışa "İslâm'da kâr haddi yoktur" anlayışıyla meşruiyet atfedilmesi doğru olmaz. Piyasanın ve fiyatların hür irade ve sebest rekabet ortamında oluşması için kâr haddinin önceden belirlenmemiş olması, ticarî hayatta kamu yararını hedef alan hukukî düzenlemelerin olmayacağı anlamına gelmez.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, İslâm'da kâr için belirli bir alt veya üst sınır konmamış, bu tabii ve ahlâkî şartlara, gerekiyorsa yasal düzenlemelere bırakılmıştır.

I) Hava Parası

Kiracının kiralanan gayri menkulü boşaltması veya devretmesi karşılığında yeni kiracıdan (hatta bazı hallerde gayri menkul mâlikinden) istediği toplu bedele, bazan da mülk sahibinin kira akdi yapılırken kiracıdan (periyodik ödemelerden ayrı olarak) istediği peşin bedele **hava parası** denilir.

İslâm borçlar ve ticaret hukukunda akdin neyi konu aldığı, tarafların hak ve borçlarının ne olacağı gibi akdin kuruluşu ve işleyişi ile ilgili temel noktaların önceden açıkça bilinmesi ve belirtilmesi istenir. Hile, aldatma, beklenmedik risk ve zarar, karşı tarafın zor durumda olmasından yararlanarak aşırı kazanç elde etme, sebepsiz ve emeksiz kazanç ise kınanır ve mümkün olduğu ölçüde hukukî müeyyidelerle önlenmeye veya telâfi edilmeye çalışılır. Bu ve benzeri düzenlemeler, İslâm'ın insan ilişkilerinde açıklık ve dürüstlüğü hâkim kılma, toplumda barış, güven ve hukuk düzenini kurma amacının da bir parçasını oluşturur. Bu itibarla klasik literatürde, günümüzdeki anlamda ve uygulanan şekliyle hava parası ve hükmü konusu yer almasa bile, bu hususun İslâm borçlar ve ticaret hukukunun genel ilke ve amaçları açısından değerlendirilmesi mümkündür.

Hava parasının hukukî ve dinî hükmü araştırılırken bu âdet ve uygulamanın genel iktisadî sebeplerinin, tarafların konum ve amaçlarının da göz önünde bulundurulması gerekir. Günümüzdeki hava parasının bir sebebi enflasyonun kira bedeline olan etkisi ve yasal korumacılıktır. İş yerleri ve diğer gayri menkuller başlangıçta piyasa değerinden kiralansa bile paranın hızla değer kaybetmesi, kiracının da yasalarla belli ölçüde korunup kira

akdinin ileriki yıllara taşırılması, enflasyon oranının kira bedeline yansıtılmasında da çoğu zaman yasal veya fiilî zorlukların bulunması sebebiyle, kiracının giderek çok avantajlı bir konum kazandığı sıklıkla görülür. Böyle durumlarda kiracı, kendi emek ve gayretinin dışında çoğu zaman da haklılığı ve meşruiyeti tartışılabilir sebeplerle oluşan bu konumunu iktisadî yönden değerlendirmekte, kira sözleşmesinde devir yasağı bulunsa bile ortaklık ve gizli kiracılık gibi çeşitli yollarla bu iş yerini yeni kiracıya hava parası denilen yüklü bir meblağ karşılığı devredebilmektedir. Burada kiracının kendine ait olmayan bir hak ve menfaat karşılığı bedel aldığı ve haksız bir kazanç elde ettiği açıktır. Bu durum özellikle vakıf, belediye, hazine malı gibi kamu mallarının uzun süre için düşük bir bedelle kiralanması veya enflasyon sebebiyle kira bedelinin giderek sembolik bir ödeme durumunu alması halinde daha çok görülmektedir. Bu tür mallar öteden beri, gerek yönetimlerindeki gevşeklik gerekse halkın bu tür mallarla ilgili yanlış telakki ve eğilimleri sebebiyle zaman zaman haksız kazanç ve istismar konusu olmaktadır. Bu yüzdendir ki, sonraki dönem Hanefî fıkhında, bu tür malların ancak üç yıl için kiraya verilebileceği, kira bedelinin de piyasa değerinden aşağı olmayacağı belirtilerek belli ölçüde önlem alınmaya çalışılmıştır.

Fıkıh kitaplarında günümüzdeki hava parasına benzerlik gösteren ilk örnek ve tartışmalar da vakıf mallarının kiracılığının belli bir bedelle devri sebebiyle gündeme gelmektedir. Vakıf malın icâreteyn usulüyle kiralanması halinde yeni kiracıdan alınan bu bedel haklı bir sebebe dayansa da, diğerlerinde kiracının çoğu defa vakfa ait hak ve menfaat karşılığı bedel aldığı söylenebilir.

Günümüzde uygulanan şekliyle hava parasının ikinci sebebi ise, özellikle iş yeri kiracılığında kiracının oluşturduğu müşteri potansiyelinin, isim ve marka hakkının, iş yerinde bulunan demirbaşların veya iş yerine yapılan harcamaların yeni kiracıya bedel karşılığı devridir. Kira sözleşmesinin de buna imkân vermesi halinde, kiracının bu durumda haksız ve sebepsiz bir kazanç elde ettiği söylenemez. Çünkü kiracı burada mal sahibine ait olan bir hak ve menfaati değil, kendi emek, fedakârlık ve gayretinin sonucu oluşan bir hakkı satmaktadır. İlk dönem Hanefî hukukçular mücerret ve mânevî haklar ve menfaatler karşılığında bedel almayı câiz görmemişken, daha sonraları örf ve toplumsal ihtiyaçlar sebebiyle bu câiz görülmeye başlanmıştır. Çağdaş İslâm hukukçuları telif hakkı, patent ve isim hakkı da dahil, mânevî hakların satışını câiz görmekte, karşılığında bedel alınmasının haksız kazanç olmayacağını ifade etmektedirler. Böyle olunca, kiracının bu mahiyetteki hakları için alacağı karşılığın câiz olması gerekir. Kiracının

devre yetkili olup olmayacağında ise öncelikli olarak kira sözleşmesine, sonra da o bölgede yerleşik örf ve uygulamaya bakılır.

Hava parasının diğer uygulama şekilleri de yukarıda özetlenen iki yaklaşım içinde ele alınıp değerlendirilebilir. Söz gelimi, mal sahibinin kira akdi başlangıcında kiracıdan aylık ödemeler dışında peşin olarak aldığı toplu para, hava parasından ziyade kira bedelinin bir parçası şeklinde görülmeli ve kira akdinin herhangi bir sebeple feshi halinde de ona göre işlem görmelidir. Kiracı belli bir süre için peşin ödeme ile kiraya tuttuğu gayri menkulü süresinden önce tahliye etmesi halinde, kullanmadığı süreye isabet eden kira bedelini mal sahibinden haklı olarak talep edebilmelidir. Bu konuda taraflar arası kira sözleşmesi esas olmakla birlikte, mal sahibi bu erken tahliye sebebiyle açık bir zarara uğramadığı sürece söz konusu bedeli en azından dinen ve ahlâken iade etme yükümlülüğündedir. Buna karşılık kira süresi sona erdikten sonra, kiracının yasaların korumasından veya zilyedliğin sağladığı fiilî durumdan yararlanarak kiralananı tahliye için bedel talep etmesi ise haksız bir taleptir. Nitekim İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 1988 yılında Cidde'de yapılan IV. Dönem Toplantısı'nda da benzeri bir karar alınmış, kira akdi devam ederken kiralananı erken tahliye eden kiracının kalan kira süresi karşılığında yeni kiracıdan veya mal sahibinden alacağı bedel câiz görülürken, kira süresi sona erdikten sonra kiralananda artık gayri menkul mâlikinin hak sahibi olduğu, onun muvafakati olmadan kiralananın bir başkasına devredilmesinin ve bunun için bedel alınmasının câiz olmayacağı belirtilmiştir.

Akid ve hukukî işlemlerde tarafların hak ve yükümlülükleri arasındaki dengeyi korumak, haksız kazancı önleyip kişileri sadece alın terlerinin ve meşrû haklarının karşılığını almaya ikna etmek oldukça zordur. Bunun hukuk kurallarıyla ve maddî yaptırımlarla sağlanması da çoğu defa mümkün olmaz. Her şeyden önce tarafların hak ve hakkaniyeti bilmeleri, kul hakkı ihlâlinin ağır bir vebal yüklediğine inanmaları, sorumluluk duygularının yeterince gelişmiş olması ve bunun olumlu etkilerinin insan ilişkilerine yansıması gerekir. Günümüzde İslâm, çok sınırlı ve dar bir çerçevede anlaşıldığı ve uygulandığı, İslâm'ın insanı ve hayatı bütünüyle kucaklayan akîde ve öğretisi iyi kavranamadığı için, iktisadî ve hukukî ilişkiler kendi piyasa şartları ve dinamiği içerisinde oluşmakta, meşruiyetinin ölçüsünü kendisi koymakta, sonuçta da güçlü ve becerikli kimselerin daha haklı olduğu bir fiilî durumlar ortamı doğmaktadır. Artık bu noktadan sonra kişilerin dinî duygu ve inançları bile kazancın haksızlığını görmede yetersiz kalmaktadır. Bu itibarla, hava parası da dahil iktisadî ve ticarî hayatta cârî çeşitli işlem ve

kazanç yollarının meşrû ve câiz olup olmadığını çevrenin genel kabulüne göre değil de İslâm'ın hak ve meşruiyetle ilgili genel ilke ve amaçlarına göre değerlendirmek gerekir. Helâl kazancın yolu da insan ilişkilerinde karşılıklı rızâyı gözetmek, haklı ve helâl kazancı gaye edinmek, mülkiyet hakkına saygılı olmak ve mal sahibinin gönül hoşnutluğu bulunmadıkça hak ve hukukuna el uzatmamaktan geçer.

J) Borsa ve Hisse Senedi

Batı kökenli bir terim olan **borsa**, "devletin kurduğu ve denetlediği özel hukuk kuralları içinde tarafların karşı karşıya gelip ticarî değere sahip malların alım satımını yaptıkları kurum, devamlılığı bulunan pazar yeri" olarak tanımlanır. Borsa önceleri ticaret ve sanayi borsaları, tarım ürünleri borsaları, altın borsası şeklinde doğup gelişmiş ise de günümüzde hisse senetlerinin, tahvil, hazine bonosu ve kambiyo belgeleri gibi kıymetli evrakın alınıp satıldığı "menkul kıymetler borsası" ön plana çıkmıştır. Borsa denince de artık bu son tür anlaşılmaya başlanmıştır.

Tahvil, hazine bonosu gibi faizli borç senedi mahiyetindeki kıymetli evrakın alım satımı, bunları ister devlet isterse hususi şahıs ve şirketler çıkarsın, faizle borç alıp verme niteliğinde olduğundan câiz görülmez. Dövize endeksli tahviller ve borç senetleri için de durum aynıdır. Şirketlere ortaklığı temsil eden hisse senetlerine ve şirketlerin kâr ve zararına ortaklığı ifade eden kâr-zarar ortaklığı belgelerine gelince durum farklıdır. İktisadî ilişkilerin yoğunlaşıp sermaye piyasasının önem kazandığı günümüzde hisse senetleri, sermaye piyasasının en önemli aracı haline gelmiş ve bir ortaklık belgesi olarak değil de bağımsız bir mal olarak alınıp satılmaya başlanmıştır. Yine kâr getiren bazı tesisler devlet tarafından kâr ortaklığı yoluyla halka açılmış, böylece faizden kaçınan kesimin birikimleri de devreye sokularak toplanan sermaye ile yeni iş sahalarına ve yatırımlara yönelme imkânı bulunmuştur. Ancak bu gelişmeler, bu tür kıymetli evrakın alım satımının fıkhî hükmüyle ilgili bazı farklı yaklaşımları da gündeme getirmiştir.

Türk ticaret hukukunda menkul kıymetler, belgede yer alan hakkın niteliğine göre alacak senetleri ve ortaklık senetleri şeklinde iki ana gruba ayrılabilir. Bir para borcunu ve alacağını temsil eden tahviller, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, finansman bonoları ve gelir ortaklığı senetleri mahiyeti itibariyle para ve alacak senetleridir. Buna karşılık malî hakların yanı sıra yönetime katılma gibi hakları da sağlayan ve gerçek bir ortaklık ilişkisi kuran hisse senedi ise, ortaklık senetleri grubunun tipik örneğidir. Öte

yandan menkul kıymetlerin, sağladığı gelirin özelliğine göre, sabit gelirli ve değişken gelirli senetler şeklinde ikiye ayrılması da mümkündür. Tahviller sabit gelirli; hisse senetleri, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, gelir ortaklığı senetleri ise değişken gelirli senetlerdir.

Ortaklık senedi ve değişken gelirli senet mahiyetinde olan hisse senetleri, Türk hukukunda anonim ve paylı komandit şirketlerde payları temsil eden bir kıymetli evraktır. En önemli fonksiyonu da payı temsil etmesidir. Hisse senetlerinin bir başka özelliği de payı tedavül ettirebilmesidir. Hisse senetleri, ortaklığın sermayesinin belli bir payını temsil ettiğinden itibarî kıymete sahiptir; borsada alınıp satılabilen birer kıymetli evraktır; hatta borsanın en önemli araçlarından biridir. Hisse senedinin piyasa/borsa değeri ise, çeşitli faktörlere bağlı olarak itibarî değerinin altında veya üstünde olabilir. Hisse senetleri, nama yazılı veya hamiline yazılı şeklinde ikiye ayrılabildiği gibi âdi ve imtiyazlı hisse senetleri şeklinde de ikiye ayrılabilir. Hisse senedi, sahibine malî haklar ve yönetime ilişkin haklar sağlar. Malî hakların başında, kâr payı alma hakkı, rüchan hakkı, bedelsiz pay alma hakkı, tasfiye payı hakkı vb. gelmektedir.

Kanunlar, geniş halk kitlelerinin yatırımlara iştirakini sağlamak için ortaklıkların hisse senedi arzına belli şartlarda izin vermekte, hisse senedinin iki taraf için de güvenli bir finans ve gelir aracı olmasını sağlayıcı birtakım tedbirler almaya çalışmaktadır.

Günümüzdeki yoğun ticarî ilişkilerin ve iktisadî faaliyetlerin borsayla, bankayla ve faizle sıkı ilişkisi ve iç içe olması, haklı olarak müslümanların bu tür gelişmelere kaygıyla bakmasına yol açmakta, bu arada anonim şirketlerin ve hisse senetlerinin şer'î hükmü konusunda farklı yaklaşımlara ve yorumlara sebep olmaktadır. Sermaye piyasasının kuruluş aşamasında olduğu, devlet denetiminde ve yasal düzenlemelerde de boşlukların bulunduğu toplumlarda ve dönemlerde bu tereddüt ve kaygılar haklı olarak daha da artmaktadır. Ancak teorik çerçevede kalarak ifade etmek gerekirse tahvil, genelde sahibine önceden belirlenen miktarda sabit bir faiz geliri temin eden bir borç senedi ve ödünç işlemi olduğundan kural olarak faizli işlem sayılır. Bu yüzden de getirisi ne oranda olursa olsun, tahvilden bir yatırım aracı olarak yararlanmanın dinen câiz olmadığında görüş birliği vardır. Hisse senetleri ise, şirketin kârına göre getirisi değişen bir ortaklık senedi olduğundan, mahiyeti itibariyle tahvilden farklıdır. Hisse senetlerinin şer'î durumu ve hükmü konusunda, çağdaş İslâm bilginlerinden çok azı konuyu özel bir araştırmaya tâbi tutarak fikir beyan etmiştir. Bir kısmı, hisse senedinin

ihracının ve alım satımının câiz olmadığı, çoğunluk ise cevazı yönünde görüş belirtmiştir.

Çağımız müslüman iktisatçılarından bir kısmı, Batı'dan alınan çağdaş şirketlerin ve özellikle sermaye şirketlerinin, bu arada hisse senetlerinin de Batı'nın kapitalist ve sömürgeci bakış açısını ve değerlerini yansıttığını, İslâm hukukunun şirketlerle ilgili yerleşik form ve kurallarına uymadığını ileri sürmekte ve şer'an câiz olmadığını, bu şirketlerle yapılacak muamelelerin bâtıl olacağını, dolayısıyla kârının helâl olmayacağını ifade etmekte, netice itibariyle de hisse senetlerini câiz görmemektedir. Gerekçe olarak da, yukarıda aktarılanlara ilâve olarak, hisse senedinin piyasa değerinin birçok faktöre bağlı olarak değiştiğini ve şirket varlığından ayrılarak müstakil bir kıymet kazandığını, şirketlerin mal varlığında helâl ve haramın, faiz ve gayri meşrû kazancın iç içe olduğunu ileri sürmektedir.

Bu konuda görüşünü açıklayan çağdaş İslâm bilginlerinin ve yazarlarının çoğunluğu, hisse senedinin, kâr ve zararı ile birlikte şirketin mal varlığına ortaklığı temsil ettiği düşüncesinden hareketle kural olarak hisse senedi alım satımını câiz görmekte, hisse senedinin sağlayacağı hakları ve bu hakların kullanım şeklini kanun ve anlaşmaların belirleyeceğini ifade etmektedirler. Bu grup ilim adamları arasında Muhammed Ebû Zehre, M. Yûsuf Mûsâ, Mahmûd Şeltût, Abdülvehhâb Hallâf, Ali el-Hafîf, Abdurrahman Hasan gibi isimler başta gelmektedir.

Hisse senedinin ihracının ve alınıp satılmasının fıkıh kuralları açısından da câiz olduğunu ifade eden müslüman âlimlerin dayandıkları gerekçeler şu şekilde özetlenebilir: Şirket, sermayesini belli hisselere ayırmakta ve isteyen bu hisselere sahip olmaktadır. Hisseler şirkete tâbi olarak kâr ve zarara açıktır. Hisse senedine dayalı şirket nevi klasik doktrinde "mudârebe" adı altında mubah kılınmış olup, mudârebede de kâr ve zarara ortak olma esası vardır. Gerekli şer'î şartları taşıyan bir şirkete bu şekilde hisse senedi alarak ortak olmanın cevazında şüphe yoktur. Hatta, Batı'nın ticaret hukukundan alınan anonim şirketlerin ana hatlarıyla İslâm fıkhındaki şirket türleri içinde mütalaa edilebileceği, dinin temel ilke ve kurallarından biri ile çatışmadığı sürece, ihtiyaç ve kalkınma sonucu ortaya çıkan ve kamu yararına yönelik olan bu nevi gelişmelerin alınmasında dinî bir sakıncanın bulunmadığı da açıktır.

Günümüz İslâm bilginlerinin çoğunluğu hisse senedi alım satımını kural olarak câiz ve bu yolla elde edilecek kazancı helâl saymakla birlikte, konuyu değişik yönleri ile inceleyen yazarlar, şirketin dinen câiz olmayan alanda

faaliyet göstermemesi gerektiği kaydına önemle işaret etmekte, anonim şirketlerin işleyişindeki bazı aksaklıklara ve haksızlıklara dikkat çekmekte, itibarî kıymetinden daha düşük bedelle hisse senedi ihracına, imtiyazlı hisse senetlerine, belli mağduriyetlere sebep olmaları açılarından itiraz etmektedirler. Ancak anonim şirketin ve hisse senedinin tabiatının gereği olmayan bu olumsuz gelişmeler, sermaye piyasasını şâibe altında bırakan spekülatif hareketler haliyle anonim şirketin ve hisse senedinin cevazını doğrudan etkilemez. Hisse senetlerinin bir ortaklık belgesi olarak değil de bağımsız bir mal şeklinde alınıp satılmasının câiz olmadığı tezi de doğru değildir. Mubah ve câiz oluş asıl olduğundan, kendi başına bir mal haline gelmiş, alım satımıyla kâr hesaplanan bir hisse senedinin cevazını engelleyen güçlü bir gerekçe mevcut değildir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin girişimiyle 1988 yılında Rabat'ta toplanan Borsa Semineri'nin sonuç bildirisinde ve adı geçen akademinin 1992 yılında Cidde'de yapılan VII. Dönem Toplantısı'nda hisse senetlerinin kâr ve zarara iştirak etmesi sebebiyle kural olarak helâl olduğu, fakat şer'î hükmünün bunu çıkaran şirketin ticarî işlem ve amaçlarının meşrû oluşuyla yakından ilgili bulunduğu belirtilmiştir. Şirketin faiz, içki imali ve ticareti, karaborsacılık, hile, yalan ve aldatma gibi dinen haram vasıtalarla kazanç sağlaması halinde hisse senetlerini alıp satmanın ve bundan gelir elde etmenin haram ve mâsiyete iştirak etmek olduğundan câiz olmayacağı bildirilmiş, esasen faaliyet alanı haram işlemler yapma, dinen yasak hizmet ve mal üretiminde bulunma olmamakla beraber, bazı haram işlemlere taraf olması sebebiyle şirketin kârına haram kazanç karışmış olması hallerinde ise, pay sahiplerinin bu miktarı yaklaşık olarak hesaplayıp kendisinin hayır ve hasenat niyeti ile olmaksızın ve toplum hakkı olduğu inancı ile hayır yolunda harcaması tavsiye edilmiştir.

Daha önce de değişik vesilelerle ifade edildiği gibi, İslâm borçlar ve ticaret hukukunda tarafları beklenmedik zarar ve mağduriyetlere iten her türlü bilinmezlik, kapalılık ve risk mümkün olduğunca önlenmeye çalışılmış, açıklık, dürüstlük ve güvenin hâkim olacağı bir borç ilişkisi ve ticarî hayat kurulmaya çalışılmıştır. Buna karşılık, özellikle sermaye piyasasının belirli bir düzen ve istikrara kavuşmadığı, günlük siyasî kararlarla ve baskı gruplarının müdahaleleriyle kolayca yön değiştirebildiği ve büyük çapta değişiklerin yaşandığı, spekülatif müdahalelerin ve sunî fiyat oluşumlarının iyi niyetli yatırımcıları mağdur ettiği toplumlarda borsa bir tür kumar ve risk ticareti görünümünü alabilmektedir. Bu durumda İslâm'ın yukarıda zikredilen güven ve açıklığı sağlamaya yönelik ilke ve kurallarının gerçekleştiği

söylenemez. Bu itibarla, tıpkı şirketin gayri meşrû alanda faaliyet göstermesinin, çıkaracağı hisse senedi ticaretinin hükmünü etkilediği gibi, sermaye piyasasında hâkim olan bu risk ve kargaşa ortamı da hisse senedinin hükmünü geçici olarak etkileyebilir. Fakat bu giderilmesi ve önlem alınması gereken geçici bir durum olup hisse senedinin aslen câiz olduğu hükmünü değiştirmez.

Halkın elinde bulunan küçük çaptaki tasarrufların birleşerek güçlü bir finans kaynağı teşkil etmesi ve yatırıma yönelmesi ülke ekonomileri için ne kadar yararlıysa, müslümanların İslâm'ın öngördüğü ilkeler ve sakındırdığı yasakları dikkate alan, meşrû alanda ve meşrû tarzda faaliyet gösteren borsayı ve ticarî organizasyonları kurmaya ve desteklemeye yönelmeleri de o derece önemlidir. Dinî hassasiyetini yitirmemiş kimselerin gösterebileceği bu tepki ve iş birliği, sermaye piyasasında güven, dürüstlük ve istikrarın ödüllendirilmesi anlamına da geleceği için, bu tavrın neticede ülke ekonomisine önemli ölçüde yarar sağlayacağı açıktır.

K) Sigorta

Kelime olarak da "güven, emniyet ve garanti" anlamı taşıyan **sigorta** kavramı, riskin çoğalıp yaygınlaşması karşısında insanın kendini biraz daha güvende hissetmesi arayışının ürünüdür. Batı toplumlarında beş altı asırlık köklü bir geçmişi ve yaygın bir uygulaması olan sigorta, İslâm dünyasına çok daha geç intikal etmiş ve özellikle son yüzyılda dinen câiz olup olmadığı yoğun bir şekilde tartışılmaya ve değerlendirilmeye başlanmıştır.

Sigorta, belli bir teknik ve sistem içerisinde kaza ve kayıpların zararını telâfi etmeyi amaçlayan ve karşılıklı ödeme esasına dayanan akdî bir sistemdir. Bunun uygulanmasına temel teşkil eden ve sigorta eden ile sigorta edilen arasında belli haklar ve yükümlülükler doğuran akde de "sigorta sözleşmesi" denir. Daha açık bir ifadeyle sigorta sözleşmesi ile, sigortalı belli bir prim ödemeyi, mal vermeyi, sigortacı da buna karşılık olarak sözleşmede belirtilen bir kaza ve zararın meydana gelmesi halinde bunu telâfi etmeyi veya belli bir meblağı ödemeyi taahhüt etmektedir.

Sigorta yeni bir sözleşme türü olduğundan, İslâm hukukunun klasik kaynaklarında buna dair bir görüş bulunmaması tabiidir. Ancak bu durum konunun, İslâm hukukunun genel ilkeleri ve amaçları çerçevesinde dinî bir değerlendirmeye tâbi tutulamayacağı anlamına gelmez. Aksine İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu, meselenin sırf bu yüzden şer'î değerlendirme dışında bırakılamayacağı noktasında fikir birliği etmiş ve İslâm hukukuyla ilgili eserlerindeki

çözümlerin çok önemli bir bölümü bu yaklaşıma göre belirlenmiştir. Buna göre, sigortanın dinî hükmünü İslâm hukukunun genel prensip ve amaçları çerçevesinde araştırırken, şüphesiz İslâm hukukçularının benzeri meseleler karşısında ortaya koydukları görüş ve tavırlardan da, konuyu değerlendirmeye yardımcı hareket noktaları ve ipuçları olarak yararlanılması gerekir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, sigorta sisteminde, kaza ve zararın meydana gelmediği durumlarda ödenen primlerin karşılıksız kalması, kaza ve zarar meydana geldiğinde ise primler tutarını çok aşan bir meblağın ödenecek olması, klasik akid yapılarına ve ölçülerine göre bir belirsizlik ve dengesizlik taşıdığından, sigortanın şer'î hükmü konusunda ciddi tereddütler ve itirazlar olmuştur.

Kısa bir tarihçe vermek gerekirse, sigorta İslâm dünyasında ilk defa bundan yaklaşık iki asır önce meşhur Hanefî hukukçusu İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından söz konusu edilmiştir. İbn Âbidîn gayri müslimlerin müslüman tâcirlere sigortalı olarak taşımacılık yaptığından bahisle, sigortacının telef olan malı hukuken ödemek zorunda olamadığını, gayri müslim de olsa böyle bir borcunun bulunmadığını belirtir. Gerekçe olarak da bu şekil taşımanın emanet, âriyet ve icâre akdi hükümlerine tâbi olduğunu, dolayısıyla taşımacının ancak kasıt ve kusur halinde tazmin yükümlülüğünün bulunacağını belirtir. Her türlü helâk ve ziyanda onları sorumlu tutmanın klasik Hanefî ictihadlarına uygun olmadığını, bunun fâsid bir akid olduğunu, düşman ülkesindeki müslüman tâcir için ise sigorta yoluyla ödenen hasar bedelini almanın câiz olabileceğini ifade eder (*Reddü'l-muhtâr*, IV, 169-173).

Osmanlı döneminde sigorta sistemine ilk defa 1864 tarihli Deniz Ticaret Kanunu'nda temas edilmiş, 1870 yılında İstanbul-Beyoğlu'nda vuku bulan büyük yangında şeyhülislâmlıktan sigortanın cevazı hakkında fetva alınmıştır. Yine 1327'de şeyhülislâmlıktan hayat sigortası hakkında fetva sorulmuş, verilen fetvada İslâm ülkesinde hayat sigortası câiz görülmemiş, yabancı ülkede ve yabancı sigortacı ile yapılan sigorta akdi ve bundan doğan tazminat ve ödeme câiz görülmüştür.

Sigortanın şer'î hükmü konusundaki tartışma ve görüş beyanları, son yüzyılda giderek daha da yoğunlaşmıştır. Ancak tartışmalar ve İslâm'a aykırılık iddiaları daha çok "ücretli sigorta" sistemi ile ilgilidir. Devletin tesis ettiği sosyal sigorta veya "karşılıklı üyelik sigortası" genelde câiz görülmektedir. Böyle olunca konuyu üç sigorta türüne göre ayrı ayrı ele almak gerekir.

1. Sosyal Sigorta. Devletin bütün vatandaşlarını kapsayacak şekilde yangın, kaza, hastalık, işsizlik, kimsesizlik gibi durumlarla karşı karşıya kalanları himaye edici sosyal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı geniş bir sigorta sistemi kurması ve vatandaşlarına da bu konuda âdil, dengeli birtakım ödev ve yükümlülükler yüklemesi, İslâm'ın da kurulmasını devamlı teşvik ettiği bir sistemdir, İslâm'ın amacına ve ruhuna da uygun düşmektedir.

2. Karşılıklı Üyelik Sigortası. Bir iş koluna mensup işçilerin, üyelerin ortak katılımıyla gerçekleşen ve içlerinden birisi bir felâketle karşı karşıya kaldığında onun zararını telâfi etmeyi amaçlayan bir sigorta sistemi de, sosyal sigortanın daha dar alandaki bir uygulaması mahiyetinde olup elbette teşvike değer, makbul bir sigorta çeşididir. İslâm hukukunda öteden beri mevcut olan "âkıle" sistemi, hatta "kasâme" usulü ve sistemi, toplu ödemeleri ve yükleri belli bir kesime yayma, sorumlulukları paylaşma amacını taşır. Maktulün diyetini ödemeyi sadece suçlu üzerinde bırakmayıp onun yakın akrabalarına da ödeme sorumluluğu getiren "âkıle" sistemi Hulefâ-yi Râşidîn'den itibaren daha da geliştirilmiş ve giderek belli iş kolu ve meslek grupları üyeleri arasında ortak bir dayanışma ve yardımlaşmaya dönüşmüştür. "Kasâme" de, fâili meçhul bir cinayete kurban giden kimsenin kan bedelinin (diyet) belirli bir usul çerçevesinde belirli bir bölge halkına paylaştırılarak ödetilmesi sistemidir. İslâm öncesi dönemde de cârî olan bu sistemi İslâm, belli bir sosyal dayanışmayı hedeflediğinden devam ettirmiştir.

3. Ücretli-Ferdî Sigorta. Sigortanın üçüncü çeşidi ise toplumumuzda çok daha yaygın olan "ücretli sigorta" sistemidir. Bunda ise, sigortacı kaza, yangın, ölüm gibi durumlarda zararı telâfi etmeyi veya belli bir meblağı ödemeyi üstlenmekte, bunlar meydana gelmezse hiçbir ödeme yapmamakta, sigortalı taraf da periyodik olarak belli bir ödeme yapmayı (prim) üstlenmektedir. Bu nevi sigortada, İslâm hukukunun sözleşmeleri olabildiğince arındırmayı hedeflediği belirsizlik, aldanma, şansın belirleyici rol üstlenmesi, aşırı aldanma gibi olumsuz öncelikler belli ölçüde de olsa mevcut olduğundan, son devir İslâm bilginlerinin önemli bir kısmı bu tür sigortayı İslâm hukukunun ilke ve amaçları ile bağdaşır bulmamaktadır. Bir grup İslâm bilgini ise aksi görüşte olup bu nevi sigortayı da câiz görmektedir.

Ücretli sigortayı câiz görmeyen müslüman âlimler ve bunların ileri sürdükleri gerekçeler şu şekilde özetlenebilir: Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi, ücretli sigortayı kumar ve faizle ilişkisi sebebiyle câiz görmemiş, karşılıklı sigorta ile ticarî şirketin birleşmesinden ibaret yeni bir

sigorta sistemi önermiştir. Mısırlı bilginlerden Muhibbüddin Hatîb, ücretli sigortayı kumara benzeterek reddetmekte, karşılıklı sigortayı ise İslâm'ın ruhuna uygun bir yardımlaşma olarak görüp bunu tasvip ve teşvik etmektedir. Muhammed Buhayt el-Mutîî ise sigortayı bütün nevileriyle reddedip haram görmektedir. Yûsuf Kardâvî, ücretli sigortanın karşılıklı yardımlaşma sayılamayacağını, şirket akdi de olmadığını, faizle yakın bağının bulunduğunu belirterek câiz görmemekte, sosyal ve genel sigortayı tavsiye etmektedir.

Mısırlı müslüman âlimlerden Muhammed Ebû Zehre, sosyal ve karşılıklı yardımlaşmaya dayanan sigorta sözleşmelerini mubah saymakta, ücretli-primli sigortayı ise, kumar veya kumar şüphesi bulunduğu, bilinmezlik ihtiva ettiği, faizle yakın alâkası olduğu için mekruh görmekte; ayrıca, ücretli sigortayı gerektiren iktisadî bir zaruretin bulunmadığını da ifade etmektedir. Muhammed Ebû Zehre diğer birçok İslâm âlimi gibi sigortayı tamamen reddetmeyip, belli nevi ve kısımlara ayırmakta, bir kısmını câiz görürken diğer bir kısmını da mekruh yani sakıncalı görmektedir. Ezher Üniversitesi öğretim üyelerinden Muhammed el-Medenî de bu konuda "haramdır, helâldir" gibi genellemeler yapılmasını doğru bulmayıp, konunun uzmanlarca incelenip kısım ve nevilere göre ayrı ayrı değerlendirilme yapılmasını önermektedir. Çağdaş âlimlerden Ahmed Tâhâ es-Senûsî de, sigorta akdini bir yönüyle İslâm hukukundaki "muvâlât akdi"ne benzetmekte ve mesuliyet sigortasına ılımlı bakmaktadır.

Muhammed Hamîdullah, sosyal dayanışmayı ve sorumluluğu olabildiğince geniş bir kesime yayıp karşılıklı yardımlaşmayı sağlayacak ve devlet eliyle kurulacak bir sosyal sigortayı, ticarî şirket hüviyetindeki karşılıklı sigortayı câiz görüp teşvik ederken, ücretli sigorta sisteminin İslâm'da hoş görülmediğini, bir bakıma şans oyununa benzediğini ifade eder.

Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 1977 yılında Mekke'de yaptığı toplantıda üyelerin büyük kısmı ise, sigortanın bütün nevileriyle haram olduğunu belirterek şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: 1. Sigorta akdi garar (belirsizlik) içermektedir. Çünkü iki taraf da ne verip ne alacağını tam bilmemektedir. 2. Sigorta kumarın bir çeşididir. 3. Sigorta her iki neviyle de faizi (ribe'l-fadl ve ribeni'n-nesîe) içerir. 4. Sigorta, bedelsiz olarak bir başkasının malını alma demektir. Bu ise âyette yasaklanmıştır (en-Nisâ 4/29).

Son devir İslâm bilginlerinden Mısırlı M. Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, M. Yûsuf Mûsâ, Muhammed el-Behî, M. A. Mennân ve Mustafa Ahmed ez-Zerkā gibi âlimler ise, bazı kayıt ve şartlar ileri sürmekle birlikte kural olarak

sigorta akdini câiz görmektedirler. Gerekçe olarak da sigortanın, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma, sermaye-emek ortaklığı, vekâlet ve temsil akdi çerçevesinde kaldığını, İslâm'ın da ferdin malı ve geleceği açısından güvencede olmasını, fertler arasında dayanışma ve yardımlaşmayı teşvik ettiğini, insanların âni felâket ve zararlara karşı korunmasının ve yükün geniş kitlelerce paylaşılmasının mubah ve gerekli olduğunu ve İslâm kaynaklarında da bunu destekleyen akid ve uygulama örnekleri bulunduğunu ileri sürerler.

Konuyla ilgili derinlemesine bir araştırma yapan Mustafa ez-Zerkā, sigortayı kural olarak olumlu bulurken İslâm'ın genel maksatlarından, İslâm borçlar ve akidler hukukunun ilkelerinden hareket etmekte, bey' bi'l-vefâ akdiyle kıyaslama yapmakta, sigortanın gerçekte bir şans oyunu olmayıp karşılıklı yardımlaşmaya dayanan ve kâr gayesi de güden bir iktisadî müessese olduğunu ileri sürmektedir. Sigortayı bir nevi kumar, müşterek bahis ve şans oyunu sayan, tevekküle aykırı bulan, bilinmezlik ve belirsizlik (garar) unsurları içerdiğini ileri süren görüşleri ayrı ayrı cevaplandırarak reddetmekte, sigorta şirketinin faizle iştigal etmesini câiz görmemekle birlikte bunu sigortanın câiz olup olmamasından ayrı mütalaa etmektedir. Sonuç olarak da, karşılıklı yardımlaşmaya dayanan üyelik sigortasını İslâm'ın ruhuna uygun bir sistem olarak görüp tecviz ve teşvik etmekte, ücretli-primli sigortayı da İslâm hukukunda benzeri akid ve uygulamaların bulunduğu, İslâm'ın genel amaç ve ilkelerine uygun olduğu, haram olduğuna dair bir delilin de bulunmadığı gerekçeleriyle câiz görmektedir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 22-28 Aralık 1985 tarihleri arasında gerçekleştirilen II. Dönem Toplantısı'nda, sigorta ve reasürans konusunda sunulan araştırmalar, daha önce diğer fıkıh akademileri ve ilmî kurulların ortaya koyduğu görüşler derinlemesine incelenip tartışıldıktan sonra, 9 nolu karar ile şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Ticarî sigorta şirketlerinin uygulamakta olduğu sabit prim esasına dayalı ticarî sigorta sözleşmesi, akdi geçersiz kılacak ölçüde büyük garar (belirsizlik) içermekte olup, dinen haramdır.

2. İslâmî muâmelât ölçülerine uygun olan alternatif sözleşme, teberru ve yardımlaşma esasına dayalı sigorta sözleşmesi ve yine aynı esasa dayalı reasürans sözleşmesidir.

3. Müslüman toplumların ekonomilerinin sömürü düzenlerinden kurtulabilmesi için, İslâm ülkelerini yardımlaşma esasına dayalı sigorta ve reasürans kurumları tesis etmeye çağırmak gerekir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun sigorta ile ilgili, 07.04.2005 tarihli 64 nolu kararı da şu şekildedir:

Sigorta; sigortacının, bir prim karşılığında diğer bir kimsenin para ile ölçülebilir bir menfaatini halele uğratan bir tehlikenin (rizikonun) meydana gelmesi halinde tazminat vermeyi yahut bir veya birkaç kimsenin hayat müddetleri sebebiyle veya hayatlarında meydana gelen belli bir takım hadiseler dolayısıyla bir para ödemeyi veya sair edalarda bulunmayı üstlendiği bir akittir (Türk Ticaret Kanunu Madde 1263).

Sigorta, İslâm'ın ilk dönemlerinde bilinmeyen, yakın zamanlarda ortaya çıkmış bir akittir. Bu nedenle sigorta konusunda fıkıh kaynaklarımızda bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konuda ilk defa görüş beyan eden, İbn Âbidîn'dir. Adı geçen müellif sigorta konusunu, Raddü'l-Muhtâr adlı haşiyesinin Kitabu'l-Cihâd bölümünün Müste'men alt başlığı altında ele almıştır.

Çağdaş araştırmacılar sigorta konusunu incelemiş ve dinî hükmünü açıklamaya çalışmışlardır. Sosyal sigortalar ve karşılıklı sigortanın caiz olduğu konusunda bu bilginler ittifak etmekle birlikte, ticarî sigortanın hükmü konusunda görüş ayrılığı içerisindedirler. Ticarî sigortanın hükmü konusunda üç ayrı görüş bulunmaktadır:

1. Birinci görüşe göre, ticarî sigortaların hiçbir çeşidi caiz değildir. Zîra ticarî sigortada bilinmeyen unsurlar bulunmakta, bu işlem kumar veya müşterek bahse benzemekte, faiz içermektedir. Ayrıca sigorta haksız tazmindir. Sigorta akdi, güvence gibi objektif olmayan bir şeyin satışıdır. Sigorta ve özellikle hayat sigortasında takdir-i ilâhîye meydan okuma vardır. İslâm'ın yasakladığı bu unsurları taşıyan sigortanın da haram olması gerekir. Buna göre, sigortacının prim, sigortalının da tazminat alması caiz değildir.

2. İkinci görüşe göre, hayat sigortası caiz değildir; mal ve eşya sigortası ise esas itibariyle caiz olmakla birlikte, dinen hoş değildir. Ayrıca faiz esasına dayanan sigortalar caiz değildir.

3. Üçüncü görüşe göre, sigortayı yasaklayan kesin bir nass bulunmadığından, faiz karışmaması ve genel ahlâka aykırı olmaması şartıyla sigortanın bütün çeşitleri caizdir. Zira akitlerde asıl olan, yasaklayıcı bir nass bulunmadığında helal olmasıdır.

İslâm dini, yeni gelişmeler karşısında ortaya çıkan durum ve şartlara cevap verebilecek özelliğe sahiptir. Hz. Peygamber döneminde bulunmayıp daha sonra ortaya çıkan akitler için de durum böyledir. Bu akitler, İslâm hukukunun esaslarına muhalif bir unsur ihtiva etmiyor; akdin mevzuu,

irade beyanı, karşılıklı rıza gibi dinen aranan bütün unsur ve şartları taşıyorsa sahihtir.

Sigorta da, Hz. Peygamber döneminde olmayan ve klasik fıkıh kaynaklarında yer almayan, yeniçağda ortaya çıkmış bir akittir. Bu itibarla sigorta, dinin maksatları doğrultusunda ve nassların genel ilkeleri ışığında değerlendirilerek hükmü ortaya konabilir. Bu amaçla öncelikle sigorta konusunda yapılan tenkitler ele alınacak, daha sonra da genel bir değerlendirme yapılacaktır.

a) Sigorta ve Garar/Cehalet İlişkisi

Bazı bilginler, sigorta akdi yapılırken, rizikonun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, gerçekleşmesi halinde ne kadar tazminat ödeneceği bilinmediği için garar unsuru taşıması sebebiyle caiz olmadığını söylemişlerdir.

Garar, akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşıması demektir. Hukukî işlemlerde ve özellikle de iki tarafa borç yükleyen sözleşmelerde, akdin konusunun bilinir ve belirli olması gerekir. Kur'ân ve sünnette, sözleşmelerde açıklık, dürüstlük ve güven ilkeleri üzerinde ısrarla durulmuştur (bk. Bakara 2/188; Nisâ 4/29).

Alışverişlerde gararı yasaklayan hadislerden (Buhârî, Buyû', 75; Müslim, Buyû', 4) hareketle İslâm hukukçuları, akitlerde önemli ölçüde kapalılık ve risk içeren, taraflar arasında anlaşmazlığa yol açan gararın yasak olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak hangi derecedeki gararın, hangi tür akitlerde etkili olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Genel olarak garar, önem ve derecelerine göre; akdi iptal edici, akdi ifsat edici ve kaçınılması mümkün olmayan garar şeklinde üçe ayrılabilir. Kaçınılması mümkün olmayan gararın akde herhangi bir tesiri yoktur. Buna karşılık, önemli ölçüde kapalılık ve risk içeren, ana karnındaki yavru, kaçmış hayvanın satımı gibi akitler batıldır. Kapalılık ve risk, eğer akdin konusunun vasfı, miktarı ve vade gibi hususlarda olup, daha sonra giderilebilir ölçüde ise, bu tür garar, akdi ifsat eder. Bu belirsizlikler ortadan kalktığında, sahih bir akde dönüşür.

Cehaletle ilgili olarak; taraflar arasında çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemel olan akdin konusundaki cehaletin, akdin sıhhatine engel olduğu; çekişmeye yol açmayacağı kuvvetle muhtemel olan durumlarda ise, akdin sıhhatine engel teşkil etmeyeceği konusunda alimler ittifak etmişlerdir.

Buna karşılık çekişmeye neden olması muhtemel durumlarda, akdin sıhhatine mani teşkil edip etmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Garar ve cehaletle ilgili düzenlemelerin amacı, hukukî işlemlerde karşılıklı rızayı, açıklık ve dürüstlüğü sağlamak, tarafların beklenmedik bir zarar ve risk altına girmesine, aldatılmasına engel olmaktır. Hz. Peygamber'in yasakladığı tasarruflara bakıldığında, yasak olan gararın, karşılıksız olarak bir tarafın kazancını diğer tarafın da zararını şansa bağlaması bakımından, akdi kumar haline getirecek derecede aşırı belirsizlikler olduğu görülür. Buna göre akdi bozacak gararın derecesi, günün şartlarına göre belirlenebilir; ortaya çıkan yeni hukuki işlemler de bu doğrultuda hükme bağlanabilir.

Diğer taraftan garar, bizzat kendisi haram olduğu için değil, tartışmaya ve insanların birbirlerini aldatıp haksız kazanç sağlamalarına yol açtığı için haram kılınmıştır. Bu bağlamda sigorta değerlendirildiğinde sigortada, tartışmaya yol açacak belirsizlik ve bilinmezliğin bulunmadığı görülür. Çünkü sigorta, detaylı bir şekilde hukukta düzenlenmiş olup, kendine mahsus çok ince hesaplarla işlemektedir.

Sigortada ihtimal unsuru yalnızca sigortacı için bahis mevzuudur; sigorta edilen, kaza meydana gelirse sigortalıya tazminatı öder, gelmezse hiçbir şey ödemez. Bunun yanında mezkur ihtimal ancak teker teker sigortaya bağlı akitler ele alındığı zaman vardır, sigortacının yürüttüğü akitlerin hepsi göz önünde bulundurulduğunda, sigorta sistemi için akde mani bir belirsizlik yoktur. Çünkü sistem, sigortacı için dahi ihtimal unsurunu kaldıran istatistik bir esas içinde bulunmaktadır.

Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, İbn Ömer gibi büyük sahabe fakihlerinin ve Hanefîlerin kabul etmiş oldukları muvâlât akdi, sigortada bulunan belirsizliğin akdin sıhhatine mani olmadığını göstermektedir.

Bir çeşit yardımlaşma sözleşmesi olan muvâlât akdi, miras bırakacak hiçbir akrabası ve yakını bulunmayan bir kişinin, diğer bir şahısla, ihtiyaç olursa kendinin diyet borcunu ödemesi, buna karşılık kendisine mirasçı olması üzerine yaptığı bir anlaşmadır. Bu akitle akraba çevresi bulunmayan bir kimse, Müslüman toplumda kendine yardımcı ve çevre edinmiş olur. Diğer tarafın akdi kabul etmesi üzerine, muvalât akdi yapan kişinin diyet ödemesi gerektiğinde, anlaşma yaptığı mevlâsı diyetini öder; öldüğünde de geride mirasçısı bulunmaz ise mirası himayeyi kabul eden kişi alır (bk. Mebsût, VIII/91 vd.).

Kaldı ki sigortadaki bilinmezlik tek taraflı iken, muvâlât akdinde iki yönlü bilinmezlik mevcuttur. Şöyle ki, akdin kurulması esnasında, kimsesiz olan kişinin kaza ile ölüme sebebiyet verip vermeyeceği bilinmediği gibi, ne

kadar miras bırakacağı ve mirasçı bırakıp bırakmayacağı da bilinmemektedir.

Diğer taraftan sigorta sistemi, bütün dünyada umumi iktisadi hayata bağlı diğer sistemlere nispetle en büyük ve sağlam bir teâmül ve tedbir haline gelerek, hukuken düzenlenmiştir. Bundan sonra, tartışmaya yol açacak belirsizlik olduğu söylenemez.

b) Sigorta - Kumar İlişkisi

Sigortayı değerlendiren günümüz bilginlerinden bazıları, sigortanın konusu olan riskin olup olmayacağı belirsiz olduğundan kumar anlamı taşıdığını ileri sürerek sigortanın caiz olmadığını söylemişlerdir.

Kumar, ortaya para koyarak oynanan talih oyunudur. Sigortanın kumara benzetilmesi doğru değildir. Zira sigorta sözleşmeleri kumar ve bahis gibi şansa bağlı sözleşmelerden değildir. Kumar ve bahiste taraflar, kararlaştırmış oldukları parayı kaybetmeyi başta göze alıp, bir ihtiyacı karşılamayı değil, oyun aracılığı ile emeksiz bir zenginleşmeyi amaçlamaktadırlar. Sigorta sözleşmesinde ise sigortalının tesadüfe bağlı bir olaydan zenginleşmesi söz konusu değildir. Çünkü sigortacı, risk gerçekleşince, üzerine aldığı riskin meydana getirdiği zararı, sigorta sözleşmesine dayalı olarak öder. Sigorta sözleşmesinde öngörülen riskin gerçekleşmesi halinde sigortalının uğradığı zarar giderilmekte olup sigortalıya bir zenginleşme sağlamamaktadır.

Kumarda hiçbir surette dayanışma ve yardımlaşma özelliği ve niyeti yoktur. Aksine, karşı tarafı mağlup etme ve malını alma niyeti vardır. Bu da dayanışmayı değil, kin ve nefreti doğurur. Sigorta sözleşmelerinde ise, riskin gerçekleşmesi, kumar ve bahiste olduğu gibi taraflarca istenilen bir durum değildir. Ayrıca kumar ve bahiste tehlikenin (kaybetmenin) önlenebilme ihtimali bulunmakla birlikte, sigorta sözleşmelerinde rizikonun önlenebilmesi söz konusu değildir.

Kumarda alınan meblağın hiçbir sınırı yoktur. Kumarda insan bütün maddi ve ahlâkî değerlerini yok edebilir. Sigortada ise belli bir kayıp (risk) karşılığında, onun kadar alma söz konusudur.

Öncelikle kumarın haram olmasının birinci amili, daha önce de belirtildiği gibi, ahlâkî ve içtimâîdir. Bu itibarla en büyük içtimâî ve ahlâkî dertlerden biri olan kumar ile, faaliyet sahasında insanın malına ve canına dokunan kazaların-felaketlerin zararını ve acısını azaltmak için bir tür yardımlaşma olan sigorta sisteminin birbirine kıyaslanması uygun olmaz.

c) Sigortanın Konusu

Sigorta sözleşmesinde, sigortalının ödemiş olduğu prime karşılık, güven verme gibi mücerret/sübjektif bir şey satıldığı ifade edilerek sigortanın caiz olmadığı ileri sürülmektedir. Ayrıca güven vermek bir hayır işi olduğundan bunun karşılığında para alınamayacağı iddia edilmektedir.

Sigortada gerçek karşılık, sigortalının ödediği primle elde ettiği teminattır. Bu teminat ve taahhüt ise, risk meydana gelmeden, akdin yapılmasıyla hasıl olmaktadır. Zira sigortalıya güvenlik veren bu taahhüt ve teminat sayesinde, riskin meydana gelmesi ile gelmemesi, sigortalı açısından farksız hale gelmektedir. Şöyle ki, risk meydana gelmezse mallarının, haklarının ve menfaatlerinin zarar görmesi söz konusu değildir; risk meydana gelirse alacağı tazminat sayesinde kaybı telâfi edilebilir.

Güvenin bir hayır işi olduğunu söyleyerek satışının caiz olmadığını söylemenin de hiçbir delili yoktur. Kaldı ki bilginler, Kur'an öğretimi, imamlık, müezzinlik gibi sırf ibadet ve hayır işinde dahi ücret alınmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.

d) Sigorta ve Haksız Tazmin İlişkisi

Sigorta konusunu araştıran bazı bilginler, sigortada haksız tazmin bulunduğunu söylemektedirler. Onlara göre, sigortacı bu akitle, sigortalının zararını ödemeyi üstlenmekte, böylece yükümlü olmadığı bir borcu yüklenmektedir. Meselâ, emanet akdinde, emanet alanın, kusuru olmaksızın emanet olarak bırakılan malın helak olması halinde, akitte şart koşulmuş olsa bile, tazmin edilmesi gerekmez.

Sigortada haksız tazmin söz konusu değildir. Zira sigortacı ödemeleri bilerek, hesaplayarak ve isteyerek yapmaktadır. Kaldı ki bunun benzeri, kefalet, muvalât gibi meşru akitlerde de bulunmaktadır. Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre meçhul bir borca kefil olmak sahihtir ve gerektiğinde kefilin bu borcu ödemesi gerekir. Mesela bir kişi, diğerine "şu yolu tutup git; çünkü emin bir yoldur, eğer başına bir şey gelirse ben ödeyeceğim" dese, o da söz konusu yoldan giderken soyulsa, teminat veren zararı öder (bk. İbn Âbidîn, Raddu'l-Muhtâr, V/332).

İslâm dininde benimsenen âkile sistemi de, sigortanın haksız tazminat olduğu gerekçesiyle reddedilmesinin uygun olmadığını göstermektedir. Kaza ile bir insanın ölümüne sebep olan kişinin ödemesi gereken tazminat, âkilesine, yani erkek tarafından akrabalarına veya divan, meslek ve benzeri mensubu bulunduğu gruba taksim edilir. Âkile sisteminin meşru olduğu

konusunda sahih hadisler bulunmaktadır (bk. Buhârî, Diyât, 24; Müslim, Kasâme, 11; Tirmizî, Diyât, 18).

Âkile sisteminde, tazmînatın taksim edilmesi iki hikmete yöneliktir: a) hata ile diyeti gerektiren bir eylemi işleyen kimsenin ağır malî yükünü hafifletmek, b) kazâya uğrayanların heder olmasını önlemek. İbn Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr adlı eserinde, "... İslâm'dan önce iyilik olsun diye ve asalet icabı tazminatı yükleniyorlardı; İslâm da bunu kabul etti; yani gerekli ve mecbur kıldı. Bu adete insanlar arasında rastlanır; hırsızlık, yangın gibi bir zarara maruz kalan kimse için -aynı sebeple- yardım toplarlar." demektedir (bk. İbn Âbidîn, Raddu'l-Muhtâr, VI/640 vd.).

Malikîlerin kabul ettiği borçlu kılan vaat de, sigortacının riski üstlenmesinin aykırı olmadığını göstermektedir: Bir şahıs diğerine -aslında mecbur olmadığı halde- ödünç veya iğreti vereceğini yahut da bir zararı karşılayacağını vaat etse bu vaat ile borçlu hale gelir. Söz verilen şahıs zikredilen sebebi yapmaya teşebbüs etmedikçe söz veren cayabilir, teşebbüsten sonra ise cayamaz. Meselâ bir şeyi satın almak isteyen kimseye almak istediği şeyin bedelini vaat etmesi, onun da satın alması; evlenmede mehir meblağını ödünç vereceğini söyleyip berikinin buna güvenerek evlenmesi gibi durumlarda söz borçlu kılar. İbn Rüşd bunu "çünkü bu, satışa bağlanmış bir vaattir; vaat bir sebebe bağlandığı zaman, sebep gerçekleşince yerine getirilmesi gerekir. Görüşler içinde en yaygın olanı budur" şeklinde izah etmektedir (Uleyş, Fethu'l-Aliyyi'l-Malik fi'l-Fetâ Alâ Mezhebi'l-İmâmi'l-Mâlik, I/241 vd.). Buna göre, "sigorta akdi, sigortacının, borçlandıran vaat yoluyla, meydana gelmesi muhtemel bir olayın zararını, vaat edilen şahıs adına yüklenmesinden ibarettir" denilebilir.

e) Sigorta ve Faiz - Haksız Kazanç İlişkisi

Sigortanın caiz olmadığını ileri süren bilginler, sigortada üstlenilen risk meydana geldiğinde ödenen tazminatın fazla olması durumunda alınan ile ödenen arasında fark bulunduğundan faiz olduğunu, denk olması halinde de vadeli olarak nakdin satılması nedeniyle faiz gerçekleştiğini söylemektedirler. Ayrıca sigorta şirketlerinin primleri faize yatırarak değerlendirdikleri de öne sürülmektedir. Sigortada üstlenilen riskin meydana gelmemesi veya tazminatın az olması durumunda ise, sigortacının karşılığı olmayan, haksız bir kazanç elde ettiği ifade edilmektedir.

Faiz, akitte şart koşulmuş bulunan karşılıksız fazlalık veya ribevî mallardan aynı sınıfa dahil olanların birbirleriyle veresiye olarak satılması anlamına gelmektedir (Mebsût, XII/109; Muğnî, IV/3). Faizi diğer muamele-

lerden ayıran en önemli özellik, fazlalığın lafzen veya hükmen akitte şart koşulmuş olmasıdır. Meselâ borcun iadesinde, bir hediye verilmesi halinde, bu fazlalık şart koşulmadığı için faiz değildir.

Genel olarak sigortada, mutlak anlamda faizin tanımında yer alan "şart koşulmuş karşılıksız fazlalık" bulunmamaktadır. Sigorta, prim karşılığında tazminatın satışı olmayıp, güven ve teminat verme karşılığında prim almaktır.

Sigortacının prim almasına rağmen kaza meydana gelmediği takdirde bu primin karşılıksız olduğu söylenemez; zira sigortacının sigorta sözleşmesinden doğan borcu sadece riziko gerçekleşince sigorta tazminatını ödemek değil bunun yanında sigorta süresi içinde muhtemel rizikoyu da üzerinde taşımaktır. Bu çerçevede sigortacının rizikoyu üzerinde taşıma borcunun karşılığını, sigortalının prim borcu oluşturmaktadır.

Diğer taraftan sigorta sistemi, sigortalının, faizde olduğu gibi daha çok kazanması amacına yönelik olmayıp, kaybının telafisi esası üzerine çalışır. Kaza sigortalarında sigortacı, sigortalının gerçekten uğradığı zararı, tehlikenin oluşması ile sigorta ettirdiği malda meydana gelen azalmayı telafi etmektedir. Bu sebeple sigortacının vereceği tazminat miktarı, sigortalının maruz kaldığı zararı ve sigorta sözleşmesinde belirlenen sigorta bedelini hiçbir şekilde aşmamaktadır. Bu suretle, sigortalının sebepsiz yere mal kazanmış olmasına imkan verilmemektedir.

Sigortacının, birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sistemi primleri dışındaki paraları hangi alanda değerlendirdiği, sigortacı ile sigortalı arasındaki ilişkide ve sigortanın hükmü üzerinde etkili değildir. Bu konuda sorumluluk sigortacıya aittir.

Ancak ticarî sigorta çeşitlerinden birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminde, genel olarak primler şirketler tarafından nemalandırılarak iştirakçilere kâr payı dağıtılmaktadır. Bu da bir nevi ortaklık olduğundan, yatırılan primlerin değerlendirilme alanları dînî hüküm bakımından önem kazanmaktadır. Buna göre yatırılan primlerin, dinen helâl olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda, bu tür birikimli hayat sigortası yaptırmak ve bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sistemine dahil olmak ve bunların verdiği kar paylarını almak caiz; helâl olmayan alanlarda nemalandırılması halinde ise caiz değildir. Diğer taraftan, belli bir süre prim ödendikten sonra, sigorta şirketinin maktu bir meblağ ödemesi veya aylık bağlaması şeklinde yapılacak hayat sigortası; paranın vadeli olarak satışı olacağından faiz kapsamında değerlendirilir.

f) Sigorta ve Kader İlişkisi

Sigorta akdinde, özellikle hayat sigortasında Allah'ın kudretine meydan okuma manasının mevcut olduğu ileri sürülmektedir. Halbuki sigorta, sigortalanan riskin vuku bulmayacağının değil, vuku bulduğu takdirde riskin meydana getireceği zararları tazmin edilmesi veya hafifletilmesinin taahhüdüdür. Sigorta, kişinin yalnız başına taşıyamayacağı bir zararı, diğer sigortalıların katkılarıyla sigortacının üstlenmesidir.

Özet olarak;

Akitlerde asıl olan caiz olmaktır; İslâm'ın öngördüğü temel prensiplere aykırı bir husus içermeyen ve akdin dinen aranan bütün unsur ve şartlarını taşıyan her akit sahihtir. Bu itibarla, Asr-ı saadette ve müçtehit imamlar döneminde bilinmeyen ve yakın zamanda ortaya çıkan sigorta da, söz konusu unsur ve şartları taşıması halinde caizdir.

Bu bağlamda sigortanın caiz olmadığını ileri süren bilginlerin gerekçeleri değerlendirilmiş ve bu gerekçeler sigortanın caiz olmadığını ortaya koyacak nitelikte görülmemiştir.

Diğer taraftan ticarî sigortaların, sadece hedefinin kazanç olduğu gerekçesiyle reddedilmesi de doğru değildir. Bu gerekçeyle caiz olmadığını söyleyen fıkıhçıların hemen tamamı, sosyal sigortaları ve karşılıklı sigortaları, hedefi yardımlaşmadır diye caiz görmektedirler. Oysa öz itibariyle sosyal sigorta kurumları ile özel sigortalar arasında, hüküm değişikliğine götürecek temel bir fark yoktur. Sosyal sigortalarla özel sigortalar arasındaki farklar; sosyal sigortaların kanunla kurulmuş kurumlar tarafından yapılıyor olması, zorunlu olması, sigortalı olabilmek için kişilerin belli bir statüde olmaları, ödenecek prim ve bu sigorta ile sağlanacak menfaatlerin her sigortalının özel durumuna göre düzenleniyor ve sosyal sigortaların öngördüğü risklerin daha ziyade sosyal sınıfları tehdit ediyor olmasıdır.

Sigorta, meydana gelen zararın yalnızca riske maruz kalanın üzerinde kalması yerine, sigortalıların ödedikleri primlerden ödenen tazminat yoluyla bütün sigortalılara dağıtılmasını ve böylece felaket ve kazaların zararının hafifletilmesini gaye edinmiş karşılıklı taahhüt ve yardımlaşmaya dayanan bir sistemdir. İslâm'ın, sosyal ve iktisadî hayata dair bütün düzenlemelerinin hedefi, hak ve görevlerde, mutlak manada karşılıklı yardımlaşma ve kefâlet esasına dayanan bir toplum meydana getirmektir. Buna göre sigorta İslâm dinindeki bu yüce hedefe aykırı değildir.

Başta ticaret olmak üzere pek çok ilişkinin globalleştiği günümüz dünyasında ticarî sigortanın bulunmaması başlı başına bir risk teşkil eder ve Müslümanların ekonomik açıdan mağlubiyetini sonuç verir.

Yukarıda zikredilen açıklamalar ışığında;

a) Genel olarak, sosyal sigortalar, karşılıklı sigortalar ve ticarî sigortaların caiz olduğuna,

b) Kâr payı esasına dayalı çalışan birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminin ise, yatırılan primlerin, dinen helâl olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda caiz olduğuna,

c) Konusu din tarafından yasaklanmış olan sigortanın caiz olmadığına,

Karar verildi.

Öyle anlaşılıyor ki, çağımız İslâm âlimlerinin neredeyse tamamı, devlet eliyle gerçekleştirilecek genel sosyal sigortayı İslâm'ın tecviz ve teşvik ettiği, meslekî kuruluşlar ve üyeler arası karşılıklı sigorta sisteminin kurulmasının hem İslâmî geleneğe hem de günümüzün şart ve ihtiyaçlarına uygun olduğu görüşüne sahip olup prensip olarak sigorta sisteminin câiz ve gerekli olduğunu ifade etmektedirler. Tereddütler ve farklı görüşler ticarî sigorta, bunun içinde de hayat sigortası üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu arada ticarî sigorta sisteminin bazı belirsizlikler ve kumar içerdiği, sigorta şirketlerinin faizle iç içe olduğu, hayat sigortasının İslâm'ın tevekkül anlayışına aykırı olduğu, hatta ticarî sigorta sisteminin İslâmî anlayış ve ahlâka aykırı olduğu ve ancak belli ihtiyaç ve zaruret halinde başvurulabilecek istisnaî bir çözüm olduğu şeklinde farklı yaklaşım ve gerekçeler ileri sürülmektedir.

Ancak müslüman toplumların sigorta konusuyla ilgili olarak son yüzyıldaki teori ve pratiği dikkatle izlendiğinde Batı'dan alınan bu sisteme karşı önceleri çok daha güçlü bir direncin oluştuğu, iktisadî şartların ve ticarî ihtiyaçların gelişimine paralel olarak bu konudaki tereddütlerin giderek azaldığı ve bazı teknik ayrıntılara ve dar bir alana münhasır kaldığı görülür. Diğer bir ifadeyle, sigorta konusundaki çekimser veya muhalif tavır, ileri sürülen dinî gerekçelerden ziyade müslüman toplumların reaksiyoner yapısıyla, toplumsal bünyenin dış etki ve kurumlara karşı son derece duyarlı ve ihtiyatlı olup ancak belli bir test aşamasından sonra onları bünyesine alabilmesiyle daha yakından ilgilidir. Bunun için de, günümüz İslâm toplumlarında sigorta sisteminin kabul görmeye başlamasını müslümanların dinî hassasiyetlerini giderek yitirmesine, alternatif bir sistem üretemediği için mevcut durumu kabullenme zorunda kalmasına bağlamak yeterli ve tatmin-

kâr bir açıklama değildir. Bu konuda daha gerçekçi bir açıklama olarak şu denebilir: Sistemin işleyişini yakından izleyenler sigortada kumar ve belirsizliğin değil riski müştereken üstlenme fikrinin ağır bastığını, faizin aslî unsur değil biriken sermayeyi çoğaltma aracı olduğunu, diğer birçok sakıncanın da sigorta sisteminden değil şirketin yönetim biçiminden kaynaklandığını farketmiş ve bunun için de toplum sakıncalı gördüğü hususlardan âzami ölçüde kaçınarak ve âdeta ıslah ederek sistemi bünyesine almaya çalışmıştır. Önce sosyal sigortanın, işsizlik ve sağlık sigortasının, karşılıklı üyelik sigortasının, sonraları iş yeri, iş makineleri ve kaza sigortalarının câiz görülmeye başlanması ve uygulamaya girmesi, hayat sigortasının da gelişim çizgisi hakkında önemli bir ipucu sayılabilir. Yoğun bir risk ortamında yaşayan günümüz insanına bir nebze olsun güven ve destek veren bu tür gelişmelere güvenlik, sağlık, çalışma hayatı gibi temel prolemlerinde gerekli mesafeleri alamamış, sosyal devlet ve hukuk devleti anlayışı yeterince özümsenmemiş toplumlarda daha çok ihtiyaç vardır. Sigorta konusundaki tekelleşmenin kırılıp daha farklı işletme, katılım ve paylaşım usullerine imkân verilmesi, haliyle bu konuda önemli bir adım olacaktır.

Sakıncalardan arındırılmış sigorta sistemi oluşturuluncaya kadar müslümanların, mevcut ücretli sigorta şirketlerine, risk taşıyan değerlerini sigorta ettirmeleri, yani sigortacı değil, sigortalı olmaları, sigortacının câiz olmayan tasarruflarına katılmayı içermediği ve zaruret de bulunduğu için câiz olmalıdır.

Ondokuzuncu Bölüm

Sosyal Hayat

Buraya kadar ele alınan konulardan, İslâm dininin fert ve toplum hayatına bütüncül yaklaştığı, insanın dünyada huzur, güven ve mutluluk içinde yaşaması, âhiret hayatında da bu hayat çizgisini koruyabilmesi için hayatın her alanına ölçülü ve gerekli açıklamalar getirdiği ve insanı yönlendirdiği görülür. İman dinin özü, ibadetler dindarlığın âdeta simgesi olarak bilinmekle birlikte Müslümanlığın bunlardan ibaret olmadığı açıktır. Her ne kadar geniş halk kitlesi arasında ibadetlerin şekil kısmı, dinin ve dindarlığın göstergesi olarak algılanmakta, hatta bu alanda yoğunlaşıp hayatın diğer alanlarında alabildiğine hoyrat, bencil ve çıkarcı davranabilen müslüman tiplerine sıkça rastlanmakta ise de, bu fevkalâde yanlış bir kanaat ve yanıltıcı bir görünümdür. Şekil kolay, şeklin arkasında yatan mânayı kavramak ve yaşamak zordur. Belirli davranışları, dindarlık adına da olsa yapmak kolay fakat bu davranış biçimlerinin götürmek istediği hedefe ulaşmak zordur. Dindarlığın zor ve önemli olan kısmı da ikincisidir. Müslümanın med cezir hali yaşayarak seccade üzerinde veya ibadetlerin şeklî ifası konusunda titizlik göstermesi ancak aile hayatından ticarî hayata, insan ilişkilerinden sosyal ödev ve sorumluluklara kadar diğer alanlarda ise âdeta ikinci bir kimliğe bürünerek pragmatist, bencil ve aldırmaz bir biçimde davranabilmesi dinin ve dindarlığın yanlış anlaşılmasının tipik örneklerinden biridir. Halbuki gerçek dindarın dindarlığı hayatın her alanına yayması yaratıcıya bağlılığın göstergesi sayılan şeklî davranışlarda olduğu kadar sosyal ilişkilerde, üçüncü şahısların hakları konusunda ve toplumsal hayata ilişkin alanlarda da dinin öğütlediği şekilde hak bilir, âdil, ölçülü ve fedakâr olması gerekir.

İslâm toplumlarının önünde şehirleşme, yol, park ve yeşil alan düzenlemeleri, sosyal sorumluluk ve kontrol, apartman hayatı ve komşuluk ilişkileri, trafik kuralları, töre ve törenler gibi birlikte yaşamayı güzelleştirici ve toplumsal öğeyi güçlendirici kural, kavram ve projelerde daha alması gereken hayli mesafenin bulunması İslâm'ın hayatın bütün alanlarına bütüncül yaklaşımının pek iyi kavranmadığının, bireysel dindarlık sınırının fazla aşılamadığının açık bir göstergesi sayılmalıdır. Bununla birlikte Müslümanlık'la Doğu toplumlarına özgü insanî hasletlerin bileşkesiyle bu toplumlarda çok güzel sosyal kurumların ve dayanışma örneklerinin ortaya çıktığını da inkâr etmemek gerekir. Burada hayıflanılan husus, İslâm'ın bireysel dindarlığı aşan sosyal ödevler ve sorumluluklar konusundaki ilkelerinin, öğreti ve çabasının bütün olumlu toplumsal projelerde ana unsur ve motivasyon kaynağı olması imkânı varken, bunun çok iyi anlaşılamamış ve değerlendirilememiş olmasıdır.

İlke olarak temas edilen bu sosyal sorumluluklar ve davranışlar dinî kültürümüzde kısmen İslâm ahlâkının kısmen de fıkhın konuları arasında yer almış ve dönemlerine göre güncellik taşıyan sosyal ödev ve kurumlar konusunda yapıcı bir kamuoyu oluşturulmaya çalışılmıştır. Burada, sosyal niteliği ağır basan bir kısım sorumluluk ve davranış biçimlerine yer verilecek, daha çok bireysel ve ikili insan ilişkisi niteliğinde olanlar ise bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

I. SORUMLULUK BİLİNCİ ve ÇEVRE

Bir toplumda ahlâkî değerlerin yerleşmesinde ve korunmasında olduğu gibi, toplum düzenini bozucu, insanların rahat ve huzurunu kaçırıcı işlerin önlenmesinde de, bir kontrol sisteminin bulunması ve buna ilâve olarak sorumluluk bilincinin oluşturulması son derece önemlidir.

İnsanın yaratılışı sorumluluk esası üzerine kuruludur. İslâm'ın yaratılış inancına göre, görülen âlemde, sorumluluğu yüklenme bilincine sahip olan tek yaratık insandır. İslâm bilginleri Ahzâb sûresinin *"Biz emaneti, dağlara taşlara teklif ettik, onlar bu emaneti taşımaya yanaşmadılar. Bunu insan yüklendi"* (el-Ahzâb 33/72) âyetinde söz konusu edilen emanetten maksadın en genel anlamda "sorumluluk" olduğunu belirtmişlerdir. Zâriyât sûresinde *"Cinleri ve insanları, bana ibadet etsinler diye yarattım"* (ez-Zâriyât 51/56) buyurularak, sorumluluğun en önemli boyutuna işaret edilmektedir. Ancak, insanın sorumluluğu yalnızca Tanrı karşısındaki sorumluluktan ibaret değildir. Hatta, sorumluğun sırf Tanrı'ya hasredilmesini Hz. Peygam-

ber hoş karşılamamış ve insanın daha başka sorumlulukları bulunduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmiştir. Nitekim, bütün zamanını ibadet ve taatle geçiren bir sahâbiye Peygamberimiz, *"Sırf ibadetle meşgul olman doğru değil. Kendinin kendin üzerinde, çoluk çocuğunun senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını vermelisin"* (Buhârî, "Savm", 51) diyerek sorumluluğun diğer bazı boyutlarına dikkat çekmiştir. Diğer bir hadislerinde de, *"Hepiniz çobansınız ve hepiniz gözetiminiz altında bulunanlardan (râiyyenizden) sorumlusunuz"* (Buhârî, "Cuma", 11; Müslim, "İmâre", 20) buyurarak gözetme ve koruma sorumluluğuna işaret etmiştir.

Fakihlerin hakları tasnif ederken sırf kul hakları ile Allah-kul karma haklarına da yer vermeleri sorumluluk anlayışının geniş boyutlarını yansıtmaktadır.

Burada insanın Tanrı karşısındaki sorumluluğundan esasta bağımsız olmamakla birlikte, kategorik olarak farklı boyutta değerlendirilen sosyal sorumluluk bilincine ve bunun da iki önemli yönü olan doğal çevre ve sosyal çevre sorumluluğuna değinilecektir.

A) Doğal Çevre

Günümüzde çevre sorunları, başta insan olmak üzere bütün canlı türleriyle, doğal güzellikleri tehdit eder bir boyut kazanmıştır. "Yeryüzü zirvesi", biraz geç de olsa bu tehlikenin farkına varıldığının ve âcilen önlem alınması gerektiğinin somut bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bütün dünyada bu yönde ortak bir bilinç (evrensel bilinç) uyanmaya başladığına göre, artık yapılacak şey, bu bilincin daha güçlü ve yaygın hale gelmesine çalışmak ve fert planında bu bilincin gereğine göre davranmaktır. Bu noktada, Kur'an mesajının, çevre sorumluluğu bilincine katkısını belirginleştirmek yerinde olur.

Kur'an'ın amaç bütünlüğü içerisinde çeşitli boyutlarıyla "denge"ye ilişkin işaretler, mesajlar mevcuttur. Çevre sorunları doğada var olan dengenin bozulmasının bir sonucu olduğuna göre, kâinattaki denge ve âhenkten bahsedilmeksizin ve bu alt yapıya oturtmaksızın çevre meselesini Kur'an açısından değerlendirmek pek doğru olmasa gerektir. Öyleyse, öncelikle kâinattaki dengeye ve âhenge işaret eden âyetler, bu açıdan bir yoruma tâbi tutulup teorik bir alt yapı oluşturulmalıdır. Çevreci bir yaklaşımla okunduğunda "çevre sûresi" olarak adlandırılabilecek olan Rahmân sûresinin yalnızca 7 ve 8. âyetleri bile bu hususta gerekli mesajı almak için yeterli sayılabilir. Bu âyetlerde Allah'ın gökyüzünü yükselttiği, kâinata düzen ve

dengeyi koyduğu bildirilmekte ve bu dengeye müdahalede aşırı gidilmemesi istenmektedir. Yani insan, nesnel dünyayı ve onun yasalarını anlamaya çalışacak, belli ölçülerde ona müdahale edebilecek, fakat dengeyi tehlikeye düşürmeyecektir. Aslında, dengeyi ve dengenin sırlarını anlamak için tabiat yasalarını keşfetmek gerekmektedir.

"Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık ve bunu bir defaya mahsus olarak yaptık" (el-Kamer 54/49-50); *"Yeri yaydık ve içerisine kazıklar attık ve yeryüzünde -hikmet terazisi ile tartılmış- her ölçülü şeyden yarattık"* (el-Hicr 15/19); *"Size belli bir ölçüde verdiğimiz nimetleri idareli kullanın. Çünkü her ne kadar bizim katımızda bunlar depolanmış ise de sizin böyle bir deponuz yok"* (el-Hicr 15/21) anlamındaki âyetler de muhataplarına hem yeryüzünün ve bütün kâinatın yaratıcısının Allah olduğu inancını, hem de çevre bilincini ve çevre sorumluluğunu telkin eden ilâhî mesajlardır. Zaten yaratıcının varlığı ve ilâhî düzen fikri ile sorumluluk duygusu, her şeyi yerli yerince ve gerektiği şekilde kullanma ve öyle davranma bilinci, birbirini destekleyen iki ana temadır. Kur'an da sürekli olarak bu temayı işler.

Kur'an'da denge ve âhengin vurgulandığı birçok âyet bir tarafa, Allah'ın "hakîm" sıfatı ve "rab" isminin muhtevası ve bunların insanî boyutu üzerinde düşünmek bile çevre konusunda felsefî alt yapıyı oluşturacak malzemeyi temine yeterli olabilir. Bundan sonrası, dengeyi koruma görevini insana zatî bir borç ve görev olarak yüklemek ve bunu müeyyidelendirmektir. Elbette ki, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olan insan, Tanrı'nın emanetini koruma görevini de en azından kendi varlığını idame ettirebilmek için doğal olarak yüklenmiş olmaktadır. İnsan tabiata hükmetmeye ve dengeleri bozmaya girişirse, emanete hıyanet etmiş olur.

Kur'an'da türevleriyle birlikte yaklaşık elli yerde geçen ve müfessirlerce "mâsiyet, helâk, kıtlık, öldürme (katl), harap olma, harap etme, küfür ve malı haksız yere almak" gibi anlamlara geldiği söylenen **fesâd** kelimesinin muhtevası üzerinde tefekkür edilirse, Kur'an'ın neleri bozulma ve kirlenme olarak gördüğüne ve bunlar karşısındaki tavır alışına yönelik işaretler yakalanabilir. Bu âyetler, çevredeki maddî kirlenme ve tükenişin aslında insanlığın evrensel ahlâkî değerlerden uzaklaşmasından doğan mânevî kirlenmenin bir sonucu olarak değerlendirilebileceğini, en azından aralarında kuvvetli bir bağlantı bulunduğunu göstermektedir.

Doğal güzelliklerin hatta doğal mevcudun korunmasında en güçlü kontrol bilinci, insanın kendi vicdanıdır. Yaptığı işin Allah katında günah, hukuk düzeni açısından suç ve bütün insanlara karşı ayıp ve kul hakkı ihlâli

olduğunun şuuruna varmasıdır. Bununla birlikte konuyu sadece bireysel bilinç ve kontrol yaptırımına bağlamanın yetersizliği de açıktır. Söz konusu gayenin gerçekleşmesinin ikinci ayağı ise, bu alanda kamusal ve sosyal organizasyonlara gidilmesi ve güçlü kontrol sistemlerinin kurulmasıdır. Fıkıhta kamu mallarının, vakıf ve yetim malının özel bir statüde tutulup daha etkin koruyucu tedbirlerden söz edilmesi, bunlara yapılan tecavüzlerin toplum ve kul hakkını ihlâl olarak nitelendirilmesi de bu yöndeki çabalara hukukî bir destek sağlamaktadır. Özellikle gelişmekte olan İslâm ülkelerinin, İslâm'ın bu genel telkinini ve yönlendirmesini de fırsat bilerek doğal çevrenin bozulmasını, su kaynaklarının kirlenmesini, insanların ve kurumların zaaflarından kaynaklanan çarpık şehirleşmeyi, orman, vakıf ve kamu arazilerinin yağmalanmasını önleyici yasal ve sosyal önlemleri alması âcil bir önem taşımaktadır.

B) Sosyal Çevre

Çevre sorumluluğu denince ilk akla gelen doğal çevredir. Ancak, çevremiz yalnızca bundan ibaret değildir. İnsanın bir de sosyal çevresi vardır. Nasıl ki, doğal çevre insanın daha huzurlu ve mutlu yaşaması için gerekli ise sosyal çevrenin ve bu çevredeki düzenin korunması aynı ölçüde, hatta daha öncelikli olarak gereklidir. Şimdi çevrenin bu iki yönünün korunmasıyla ilgili olarak Peygamber efendimizin sözlerine kulak verelim: *"İman, altmış küsur şubedir. Bu şubelerden birisi insanlara sıkıntı verecek şeyleri gidermektir. Bu mânada yol ortasında bulunan bir taşı kaldırmak imanın gereğidir"* (Buhârî, "Îmân", 3; Müslim, "Îmân", 58). *"İçinizden her kim, çirkin bir davranış veya nahoş bir şey gördüğünde, onu eliyle değiştirsin. Bunu eliyle değiştirmeye gücü yoksa diliyle değiştirsin. Buna da gücü yetmiyorsa, gönlünde o şeye veya harekete buğzetsin (tepkisini canlı tutsun). Bu sonuncu tavır, imanın en zayıf şeklidir"* (Müslim, "Îmân", 78; Ebû Dâvûd, "Salât", 232). Bu hadislerde dikkat çeken hususlardan biri, sorumluluk bilincinin iman çerçevesine alınmış olmasıdır ki, bu durum müslümanın hayat anlayışının iman ile bağıntısını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Evet, çevremizden sorumluyuz. Hem de bütün yönleriyle çevremizden sorumluyuz. İnsanın sağlıklı, mutlu ve huzurlu yaşaması için doğal çevrenin korunması gereklidir, fakat bu asla yeterli değildir. Bunun yanında ve belki de daha da önemli olarak sosyal çevrenin de korunması gereklidir. Şöyle düşünelim: Günümüzde üzülerek, su kaplumbağaları, kelaynak kuşları gibi doğaya bir güzellik katan bazı hayvan türlerinin yok olmaya doğru

gittiğini görüyoruz. Hepimiz, bunların varlıklarının devamı için bir şeyler yapabilmeyi arzuluyoruz. Bu işleri omuzlayanları takdirle ve şükranla anıyoruz. Peki çevre sorumluluğu bu kadar mı? Çevremizdeki aç, açık insanları unutarak, onlar için hiçbir şey yapmayarak, toplumdaki mânevî kirlenme ve bozulmaya, insan ilişkilerinin özünü ve ahlâkî temelini yitirip bir çıkar kavgasına dönüşmesine seyirci kalarak çevre sorumluluğundan bahsetmek eksik olmaz mı? Burada *"Komşusu açken tok yatan bizden değildir"* (Hakim, *Müstedrek*, II, 12) diyen yüce buyruğa da kulak vermek gerekmez mi? Sosyal çevreyi korumak için ne yapıyoruz ya da ne yapmalıyız? Doğal çevre ile birlikte bu konuya da eğilmemiz gerekir.

Çevre sorumluluğu bilincinin gereğini yerine getirebilmek için, her şeyden önce, kişi hak ve özgürlükleri ile çevre sorumluluğu bilinci arasında çok iyi bir dengenin kurulması gerekmektedir. Bu denge kurulamadığı zaman, ne hak ve özgürlüklerin anlamı doğru bir biçimde anlaşılabilir ne de çevre sorumluluğu bilincinin gereği yerine getirilebilir. Diyelim ki, su kaplumbağasını öldüren ya da sokağa tüküren veya çöp döken birini gören kimsenin onu ikaz etmesi ve yapmak istediği işe engel olması yerinde ve gerekli bir davranıştır; yaptığı iş doğrudur ve çevresinden sorumlu bir vatandaştan beklenen güzel bir tepkidir. Bunun aksini kimse iddia etmez. Fakat, toplum değerlerine, toplumun genel ahlâk anlayışına aykırı bir davranışa karşı çıkılması da aynı değerde bir sorumluluk ve duyarlılık örneğidir. Ancak bu ikinci davranış böyle değil de sorumsuzluk ve kişi özgürlüklerine saygısızlık olarak algılanıyorsa, çevre sorumluluğu açısından o kişi veya kişilerde çifte standart bir anlayış hâkim demektir.

Bu noktada Hz. Peygamber'in şu benzetmesine kulak vererek sosyal çevre ile ilgili sorumluluklarımızı hatırlamak iyi olur. Bir gemiyi paylaşan ve bir kısmı üstte bir kısmı altta bulunan insanları düşünün. Altta bulunanlar, su ihtiyaçlarını karşılamak için gemiyi delmek istediklerinde, üsttekiler buna mani olmazlarsa gemi batar ve hepsi birden boğulur; eğer mani olurlarsa hepsi de kurtulur (Buhârî, "Şirket", 6). Hepimiz dünya gemisindeyiz. Bu gemiyi batıracak davranışlara sessiz ve ilgisiz kalmamak gerekir. Sessiz ve ilgisiz kalmak bir tarafa, herkesten toplumsal örgüyü güçlendirecek, sosyal düzen ve çevreyi iyileştirecek olumlu katkıda bulunması beklenir.

İslâm toplumlarında genel ahlâk ve âdâbı, sosyal düzen ve çevreyi korumada Kur'an ve hadislerde sıkça tekrarlanan "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinden ve bu ilkenin tarihî süreçte gerçekleşmesinde etkin bir rol üstlenen hisbe teşkilâtından, ayrıca sosyal yapıyı sağlamlaştırmadaki aktif katkısı sebebiyle vakıflardan ana hatlarıyla söz etmek gerekir.

İslâm kültüründe **emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker,** toplumda iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi ve böylece erdemli bir toplum oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyetlerin hepsini ifade eden bir terimdir.

Kur'an'da sıkça kötülüğün, çirkinliğin önlenmesi, iyiliğin, doğru ve yararlı işlerin yapılması istenir. Fakat Kur'an'da neyin kötü (münker) neyin de iyi (mâruf) olduğu konusunda bir sayım ve ayrıntıya gidilmeyip konu İslâm dininin genel ilke ve kurallarına ve müslüman toplumun kolektif şuuruna bırakılır. Hz. Peygamber de her vesileyle sosyal hayatta ve insan ilişkilerinde iyiliğin, yararlı ve olumlu davranışların egemen olmasına gayret etmiş, bu konuda öncülük ve örneklik etmiş, bütün müslümanları da bu konuda duyarlı olmaya ve sorumluluğa çağırmıştır. Konuyla ilgili çok sayıdaki âyet ve hadis yanında bilhassa, bir kötülüğe, çirkin ve uygunsuz bir duruma şahit olan kimsenin buna eliyle değilse diliyle engel olmasını, buna da gücü yetmezse kalbiyle kötülüğe öfke duymasını emreden hadis (yk. bk.), İslâm'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ve değer yargılarına aykırı tutum ve davranışlara karşı fiilî tedbirler almayı, sözlü uyarı ve psikolojik direnç şeklinde tepkiler göstermeyi gerekli kılmaktadır.

İslâm âlimleri dinin önemli ilkelerinden biri olan ve sağlıklı bir kamuoyunun ve sosyal çevrenin oluşması için âdeta ön şart mesabesinde bulunan bu faaliyetin dinî içerikli bir görev (farz) olduğunda görüş birliğindedir. Bununla birlikte bu konuda ikili bir ayırıma gidilir. İyiliğin emredilip kötülüğün önlenmesi görevinin kamu düzenini doğrudan ilgilendiren alanlarda farz-ı kifâye olduğu, kamu görevi niteliğindeki bu faaliyetin ancak yetkili merciler ve şahıslar tarafından usulüne uygun şekilde yerine getirileceği, aksi takdirde kargaşaya ve keyfî müdahalelere zemin hazırlanmış olacağı, şahısların mahremiyetinin ve özel hukukunun ihlâl edilebileceği belirtilir. Tarihî süreç itibariyle bu görevin ifası hisbe veya ihtisap adıyla anılan kurumlar tarafından yerine getirilmiştir. Buna karşılık dinin açık hükümlerine aykırılık teşkil eden, kamu yetkisini ve ictihad ehliyetini gerektirmeyen konularda ise bu görevin ifası farz-ı ayın olup fertlerin ayrı ayrı sorumlulukları vardır.

İyiliğin emredilip kötülüğün önlenmesi ilkesi, fert ve toplum hayatında din, akıl ve mâşerî vicdan tarafından benimsenen inanç ve değerlerin hâkim kılınması, töre ve yaşama tarzının korunması; dinin, aklın ve sağ duyunun reddettiği her türlü kötülüğün önlenmesi yolundaki ferdî ve toplu gayretleri, sivil ve resmî önlemleri ifade etmektedir. İslâm toplumlarının tarihinde de

devletin sürdürdüğü faaliyetlerden ayrı olarak vaaz, nasihat, irşad ve ikaz gibi çalışmalar da her devirde etkili şekilde yürütülmüş, özellikle dinî gayret ve hamiyeti güçlü kişiler şartların elverdiği ölçüde toplumun her kesim ve kesitinde iyiliğin hâkim olması, kötülüğün önlenmesi yolunda çaba sarfetmişlerdir. Fertlerin dinî ve ahlâkî hayatın gelişmesine, sosyal çevrenin korunup kamu düzeninin sağlanmasına katkıda bulunmayı bir Müslümanlık ve vatandaşlık borcu olarak görmesi, İslâm toplumuna özgü temel özelliklerden biridir. İslâm toplumlarında sosyal yapının ve örgünün sağlamlığında bu tür kavram ve anlayışların büyük katkısı vardır. Bu görevin ifasında zaafa düşülmesi ise, insanî davranışlarda ve sosyal hayatta giderek bencil, kaba ve saygısız davranışların artması, kötülerin cüret ve cesaret bulması, iyi insanların içine kapalı ve etkisiz kalması, neticede toplumda gerçekte azınlıkta olan kötülerin ve kötülüğün fiiliyatta egemen olması demektir.

Hisbe ise, İslâm toplumlarında genel ahlâkı ve kamu düzenini koruma ve denetleme faaliyetini ve bununla görevli resmî kuruluşu ifade eder. Bu işle görevli memura da genelde muhtesip adı verilir.

Hisbe görev ve teşkilâtı, İslâm'ın emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesinin, yani toplumda iyiliği hâkim kılma, kötülüğü önleme prensibinin kamu hukukuyla ilgili kısmını temsil eder. Daha önce de ifade edildiği gibi, esasında toplumda her bireyin bu yönde faaliyet göstermesi, iyiliğin yayılmasında, özellikle de kötü âdet ve davranışlarla mücadelede aktif rol üstlenmesi beklenir ve gerekir. Toplumsal sağ duyu ve olumlu kamuoyu ancak böyle kurulabilir. Fakat böyle bir görevin ifasının dinî konularda bilgiyi, insanlarla sağlıklı ilişki kurma kabiliyetini ve maddî yaptırım gücünü gerektirdiği açıktır. Bunun için de kamu düzeniyle alâkalı alanlarda bu faaliyetin ifası fertlerin değil de devletin görevleri arasında sayılmış, bununla ilgili olarak resmî yetkililer ve bir teşkilât ihdasına gidilmiş, böylece doğabilecek kargaşa, keyfîlik, düzensizlik ve hak ihlâlleri önlenmiştir.

Hisbe faaliyetinin Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerine uzanan uzun bir tarihî geçmişi vardır. Hisbe faaliyeti kişi, toplum ve devlet haklarına karşı tecavüz ve ihlâlleri önlemeyi, toplumun ortak değerlerini korumayı gaye edinir. Bu yapılırken de, kişilerin özel hayatlarının irdelenmemesi, kişilik haklarının çiğnenmemesi, kötülüğün açık ve herkes tarafından reddedilen bir nitelik taşıması gibi hususlara dikkat edilir. İşlenen kötülüğün gayri meşrû olduğu anlatılır, nasihatte bulunulur, ortam ve imkânlar ortadan kaldırılır, gerekiyorsa maddî yaptırım uygulanır. Önemli olan şa-

hısların cezalandırılması değil, kötülüğün önlenmesidir.

Hisbe faaliyetinin konusunu, hem toplum hakları, hem de kişi hakları teşkil eder. Tarihî uygulamalar ışığında, hisbe teşkilâtının görev alanı olarak ezanın vaktinde okunması, ibadetlerde alenî ihlâllere ve bid‘atlara engel olunması, taşkınlık ölçüsüne varan eğlencelerin ve çevreyi rahatsız eden gürültü ve davranışların, içki kullanımının, sınırı aşan kadın-erkek ilişkilerinin engellenmesi, ölçü ve tartıda sahtekârlığın, insan ilişkilerinde hile ve aldatmaların önlenmesi, ihtiyaçtan kaynaklanmayan dilenciliğin menedilmesi, ehliyetsiz kimselerin meslek icra etmelerine engel olunması gibi görevler sayılabilir. Aynı şekilde komşu haklarına tecavüzün, her türlü meslek ahlâkı ihlâlinin önlenmesi, çarşı ve pazar düzeninin sağlanması, kamu yararı taşıyan yol, köprü gibi hizmetlerin aksatılmadan ifası gibi konular da hisbe teşkilâtının görev alanına girer. Bu ve benzeri faaliyetlerin, toplum düzeninin kurulmasında ve sosyal çevrenin korunmasında etkili olacağı açıktır.

Gerek ferdî boyutuyla gerekse toplumsal ve kamu görevi boyutuyla olsun, İslâm'ın iyiliği emredip kötülüğü engelleme ilkesi, devletin ve kanunların ulaşmakta güçlük çektiği alanlarda ve ikili ilişkilerde iyileşmeyi, güzellik ve adaletin hâkim olmasını sağladığı, kamu düzeninin yerleşmesinde ve toplumsal sağ duyunun korunmasında aktif bir katkıya sahip olduğu için her zaman için vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur. Bu tür faaliyetlere günümüzde de değişik boyut ve seviyelerde ihtiyaç vardır. Toplumun ortak değerlerine ve düzenine, genel ahlâk kurallarına saygı hem dinin fertlere yüklediği bir görev hem de bir vatandaşlık borcudur. Aynı şekilde toplumda iyiliği hâkim kılma ve kötülüğü önleme çabasının, keyfîlik ve kabalıktan kurtarılması, kolektif bir şuur ve refleks haline getirilmesi, bilgiye dayanması, güzellik ve nezaketle yerine getirilmesi de dinî ve insanî bir yükümlülüktür.

Vakıflar da, tarih boyunca müslüman toplumlarda sosyal yapıyı sağlamlaştırmada, sosyal denge ve adaleti korumada etkin bir rol üstlenmiştir. Kaynağını iyilik ve hayırda yarışmayı, Allah yolunda harcamada bulunmayı, toplumda kimsesiz, fakir ve düşkünlere yardım elini uzatmayı teşvik eden, kalıcı olanın da bu tür yatırımlar olduğunu bildiren âyet ve hadislerden alan vakıflar, ilk dönemlerden itibaren tarih boyunca İslâm toplumlarında sosyal yapıyı sağlamlaştırmada, devletin yetişemediği alanlarda sosyal dengeyi sağlamada ve yaraları sarmada etkin bir rol üstlenmiştir. İslâm medeniyetinin âdeta simgelerinden biri olan vakıfların, Hz. Peygamber döneminden itibaren, ordunun donatımına yardımcı olma, içme suyu

temin etme, fakir ve kimsesizlere aş ve barınak sağlama, hastaları tedavi etme, ilmin yayılmasını sağlayıcı araçları temin etme, öğrencileri desteklеme, hayvanları koruma, ibadethanelerin ve diğer kamu tesislerinin inşa, bakım ve onarımını sağlama gibi kamu yararı olarak nitelendirilebilecek bütün alanlarda aktif bir rol üstlenmiştir. İslâm mimarisinin, kültür ve medeniyetinin birçok şaheseri de bu tür gayeleri gerçekleştirmeye mâtuf olarak kurulmuş tesislerdir.

Vakıf mallar, çıplak mülkiyeti (rakabe) Allah'a yani topluma, menfaati ise lehine vakıf tesis edilmiş bulunan hak sahiplerine ait mal statüsünde sayıldığı için daima özel bir saygı ve korumaya mazhar olmuştur. Mülkiyetinin Allah'a ait olması, topluma ait olması anlamını taşıdığından vakıf mallar, bir tür kamu malı sayılırlar.

İslâm toplumlarında vakıflar, âdeta devletin bilerek terkettiği veya yetişemediği alanlarda, kamu hizmet ve yatırımlarını tamamlayıcı sivil inisiyatif ve örgütlenme şeklinde faaliyet gösterdiğinden doğal ve sosyal çevrenin korunmasında önemli bir hizmet ifa etmiş, âdeta hisbe teşkilâtının simetrik desteğini oluşturmuştur. Günümüzde de vakıfların, bu işlevini ana hatlarıyla koruduğu, bazan da kamu hizmetinin yetersiz veya yanlış yönde ısrarlı olduğu ya da böyle algılandığı alanlarda alternatif hizmet sunmayı hedeflediğinden sivil demokrasinin ve kültürel zenginliğin önemli bir parçasını teşkil ettiği görülür.

II. SOSYAL DÜZEN KURALLARI

Toplu halde, belirli düzen ve kurallara uyarak yaşama, sadece insana mahsus bir kabiliyet ve ihtiyaç olmayıp bütün canlılar için söz konusudur. Son dönemlerde yapılan araştırmalar, hayvanların da ihtiyaç, şart ve fıtratlarına uygun biçimde çeşitli gruplar oluşturdukları ve bu birlikteliği belli kurallara bağladıkları, aykırı davrananlara bazı yaptırımlar uyguladıkları, aynı hususun bitkiler için de geçerli olup bu konunun yeni bir bilim dalı olan "bitki sosyolojisi"nin alanını teşkil ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte sosyal hayata en yatkın olan ve buna en çok ihtiyacı bulunan varlığın da insan olduğu açıktır. İşte, sosyal düzen kuralları bu tabii ihtiyacı en iyi şekilde karşılamaya ve birlikte yaşamayı çekilmez olmaktan çıkarıp anlamlı kılmaya yönelik önlemlerdir. Din, ahlâk ve hukuk kuralları da bir yönüyle sosyal hayatı düzene koymayı, insanların birbirlerine zarar vermeden hatta destek olarak yaşamasını ve neticede birlikte yaşamayı güzelleştirmeyi

hedeflerler.

Sosyal düzen kurallarının önemli bir kısmını görgü kuralları (âdâb-ı muâşeret) denilen birlikte yaşama sanatı oluşturur. Ahlâk ilmiyle ve kurallarıyla da iç içe olan bu kurallar, bireyin benliğine yerleşen iyi huydan ve iyiyi kötüden ayırıp onu iyiye yönlendiren melekeden (edep) beslenir; beğeni, takdir ve kınanıp ayıplanma şeklinde toplumsal yaptırımla da desteklenir. Netice itibariyle toplum halinde yaşamanın yazılı olmayan anayasasını oluşturur, insan olmanın nezaketini hatta kişinin kendine saygısını temsil eder.

İslâm dininin özünü iman esaslarının, ana unsurunu da ibadetlerin teşkil ettiği doğrudur, fakat dindarlık bunlardan ibaret değildir. Dindarlık, yaratana kulluk, yaratılana şefkat ve saygı, hiçbir canlının hakkını ihlâl etmeden, hiçbir kalbi incitmeden hak ve istikamet üzere yaşama demektir. Bireysel huzur, güven ve mutluluk için de toplumsal sükûn ve barış için de bu gereklidir. Din ve dindarlık öyle anlaşılmaz ve uygulanmazsa, ortaya kaba, hoyrat ve bencil bir dindar tipi ön plana çıkar; cahil kesimler de dini böyle algılar ve dinden uzaklaşırlar. Genel ahlâk, âdâb, görgü ve nezaket kuralları insanlara dini hoş göstermek için değil, dinin ve dindarlığın tabii gereği olduğu için benimsenmeli ve uygulanmalıdır. Böyle olduğu için de ahlâk ve âdâb dinî kültürümüzde vazgeçilmez bir öneme sahip olmuş, dinî hayatımızın ve eğitimimizin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Âdâb-ı muâşereti öğrenmenin farz-ı ayın sayılması da bu sebepledir (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 29). Ahlâk ve âdâb grubunu teşkil eden değer ve kurallar doğal ve sosyal çevrenin korunmasında da etkin, yapıcı ve uyarıcı bir role sahip olup bu alandaki diğer çabalara güçlü bir destek sağlar.

Âdâb, görgü ve sosyal düzen kurallarının özü ve mahiyeti aynı olmakla birlikte biçim ve şekilleri toplumdan topluma değişebilir, kültür ve gelenek farklılıklarına tâbi olarak farklılık gösterebilir. Bunlar arasında trafik kuralları, genel sağlık ve koruyucu hekimlik kuralları gibi oldukça evrensel nitelikte olanlar da toplantı, sohbet, toplu ibadet, ziyafet, toplu taşıma araçlarında seyahat gibi mahallî karakteri ağır basanlar da bulunabilir. Bu tür sosyal düzen kurallarına uymak, toplu halde yaşamanın ve başkalarına saygılı davranmanın tabii gereği olduğu gibi dinin genel ilke ve amaçlarının, büyüklere saygı ve küçüklere sevginin, toplum düzenini ve kul hakkını ihlâl yasağının da gereğidir. Toplumsal düzeni bozucu, insanların birlikte ve güven içinde yaşamasını güçleştirici, toplumsal kargaşa ve bozgunculuğa yol açıcı davranışlar dinî literatürde fitne ve fesat terimleriyle ifade edilir ve

şiddetle kınanır. Yoldan geçenlere eziyet veren olumsuz bir durumun giderilmesinin imandan bir parça sayıldığı, ağaçtaki kuş yuvasının bozulmasının insanlığa aykırı görüldüğü, başkalarını rahatsız eden bir kıyafet ve koku ile camiye ve toplum içine girilmesinin kınandığı düşünülürse, İslâm dininde sosyal düzeni sağlayıcı kurallara uymanın ibadet ölçüsünde değerli sayıldığı kolayca anlaşılır. Böyle olunca müslümanların trafik kuralları, genel sağlık kuralları, toplu seyahat araçlarında geçerli nezaket kuralları, cami, okul, salon, otel, lokanta, cadde gibi umuma açık yerlerde söz konusu olan görgü kuralları gibi birlikte yaşamanın tabii gerekleri olan sosyal düzen kurallarına uyma hususunda da âzami titizliği göstermesi gerekir. Bu tür bir uyum, onun dininin ve dindarlığının da, toplum içinde birey olma konum ve sorumluluğunun da tabii gereğidir.

III. KOMŞULUK İLİŞKİLERİ

Komşu tabiri, birbirine bitişik veya yakın yerlerde yaşayanlar için kullanılır. Komşu olmanın doğurduğu birtakım hak ve görevlerin yanı sıra bunların sağlandığı bir ilişkiler düzeni bulunmaktadır. Bunlara genel olarak komşuluk veya komşuluk ilişkileri denilir.

Komşuluk ilişkileri özellikle köy ve kasaba gibi küçük yerleşim bölgelerinde sosyal dayanışma açısından önemli olduğu gibi, ailelerin huzur ve güven içinde yaşamaları açısından da önemlidir. İyi komşuluk ilişkileri mutluluk ve sevincin paylaşılmasında, sıkıntı ve kederin göğüslenmesinde ayrı bir öneme sahip olduğundan fert ve ailelere toplum içinde destek olur. Dolayısıyla sosyal bünyeyi güçlendirir. Kötü komşuluk ilişkileri de sürekli rahatsızlık, güvensizlik ve yalnızlık hissi uyandırır. Kültürümüzdeki süzülmüş bir anlayışın ifadesi olan, “Ev alma, komşu al” özdeyişi, komşuluk ilişkilerinin her iki yönü açısından da son derece isabetli bir tesbiti dile getirmektedir. Yine dilimizdeki “Komşu komşunun külüne muhtaçtır”, “Komşuda pişer, bize de düşer” gibi özdeyişler ve sık gelip gitmeleri anlatmak üzere, “komşu kapısına çevirmek” ve benzeri deyimler, komşuluk ilişkilerinin anlamını ve boyutlarını göstermek bakımından önemlidir.

Sosyal dayanışma ve yardımlaşma açısından insana aileden sonra en yakın sosyal çevreyi komşular teşkil ettiği içindir ki, gerek Kur’an ve gerekse hadislerde komşuluk ilişkilerine titizlikle değinilmiştir. Bir âyette ana baba ve yakın akrabalardan sonra, yakın ve uzak komşuya iyilik etmek, iyi davranmak tavsiye edilmektedir (en-Nisâ 4/36). Peygamberimiz komşuluk

hakları konusunda kendisine yapılan sıkı tavsiyeleri anlatmak ve komşuluk hukukuna dikkat çekmek maksadıyla, *"Cebrâil bana komşu hakları konusunda öyle hükümler getirdi ki, bu gidişle her halde komşu komşuya vâris kılınır diye düşündüm"* (Buhârî, "Edeb", 123) demiştir. Peygamberimiz'in, *"Komşusu elinden, dilinden emin olmayan kişi mümin sayılmaz"* (Buhârî, "Edeb", 29) sözü, komşuluk ilişkisinin önemini ve ne kadar hassas bir konu olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Yine Resûlullah'ın *"Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse komşusuna ikramda bulunsun"* (Buhârî, "Edeb", 31) gibi sözleri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Resûl-i Ekrem komşuluk ilişkilerinde nasıl davranmak gerektiğine ilişkin olarak şu hususlara dikkat çekmiştir: 1. Hastalandığında geçmiş olsun ziyaretine gitmek. 2. Öldüğünde cenazesinin kaldırılmasında bulunmak. 3. Borç istediğinde vermek. 4. Darda kaldığında yardımına koşmak. 5. Bir nimete kavuştuğunda tebrik etmek. 6. Başına bir musibet geldiğinde teselli etmek. 7. Evi onun rüzgârını (güneşini, manzarasını) engelleyecek şekilde yüksek yapmamak. 8. Ne pişirdiğini ona belli etmemek, belli ederse pişirdiğinden ona da vermek (*Mecma'u'z-zevâ'id*, VIII, 168-170). Hz. Peygamber'in bu tavsiyesi komşuluk ilişkilerine oldukça kuşatıcı bir çerçeve çizmekle birlikte, komşunun komşu üzerindeki bütün haklarını saymayı değil belki önemli olanlarına örnek kabilinden işaret etmeyi amaçlar. Bu itibarla bir müslümanın, din ve dindarlık farkı, kültür ve bölge farkı gözetmeksizin bütün komşularıyla iyi ilişki içinde olması, İslâm'ın yardımlaşma, dayanışma, zarar vermeme, küs durmama ilkeleri doğrultusunda hareket etmesi, bu konudaki örf ve âdeti ihmal etmemesi gerekir.

Günümüzde hızlı şehirleşmenin, şehir yapılaşmasının ve değişen iş hayatının komşuluk ilişkilerini olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. Aynı apartmanda yaşadıkları halde yardımlaşma, dayanışma bir tarafa tanışmayan, konuşmayan insanlar bulunmaktadır. Apartman hayatına, değişen iş hayatına uygun ilişki biçimlerinin oluşması, buna fizikî anlamda imkân sağlayacak çözümlerin araştırılması beklenmektedir. Komşuluk ilişkilerinin müsbet yönleri hakkıyla gerçekleştirilemese de, hiç değilse olumsuz yönlerinden kaçınmak mümkündür. Bunun için komşuları rahatsız edecek davranışlardan, evin içinde bile olsa yüksek sesle konuşmaktan, televizyon, teyp gibi cihazların sesini yükseltmekten ve ne türlü olursa olsun gürültü yapmaktan kaçınmak gerekir. Allah katında da kul katında da hakkında komşularının iyi şahitlik yaptığı bir kişi olmaya çalışmak yeterlidir.

IV. TÖRE ve TÖRENLER

Doğu toplumlarının önemli meziyetlerinden birisi sosyal örgünün çok sağlam olmasıdır. Bu meziyet, devlet ve yasaların yetişemediği, eksik bıraktığı alanlarda sosyal bozulmayı önleyici ve sosyal dengeyi sağlayıcı bir işlevi de yerine getirmektedir.

Hızlı şehirleşme ve apartman hayatı, çalışma hayatı, çekirdek aile gibi modern yaşama biçiminin önlenemez sonuçları, aynı zamanda sosyal değerleri ve ilişkileri de derinden etkilemekte, hatta belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda akıl ve bilimin, yenileşme ve modernleşmeyi, dinin ise değişmemeyi ve geleneği muhafaza etmeyi temsil ettiği söylenemez. Aksine dinin değişmeyi tabii karşıladığı, hayatın değişmeye açık alanlarında ayrıntıdan ziyade ilke ve amaçlar belirlemekle yetindiği, buna mukabil değişirken yozlaşmayı ve bozulmayı önleyici bazı önlemlerde ısrar ettiği söylenebilir.

Toplumsal hayatın ve ilişkilerin önemli bir ögesini temsil eden töre ve törenler de toplumdan topluma ve gelişim sürecine bağlı olarak değişik formlar alabilir. Dinin bu değişime ve farklılığa karşı çıkması söz konusu olmadığına göre toplumsal töre ve törenler, esas itibariyle değil, şekil ve sonuçları itibariyle yani dinin gözettiği temel değerler ve bunları koruma amacıyla getirdiği ilkeler açısından tartışmaya açılabilir.

A) Mevlid

Mevlid kelimesi, “doğum, doğum yeri ve doğum vakti” gibi anlamlara gelir. Peygamberimiz Hz. Muhammed’in doğumunu anlatmak için kullanılan “mevlîd-i nebî” Türkçemiz’de kısaca mevlid kandili olarak anılır. Mısır’da Fâtımîler döneminde başlatılan Hz. Peygamber’in doğumunu anma ve kutlama törenleri, çok geçmeden Eyyûbîler tarafından benimsenerek çeşitli törenler ve şenlikler yapılmış, âlim, şair, din ve devlet işlerinde yararlık gösterenlere hil‘atler giydirilmiş ve hediyeler verilmiştir. Daha sonra mevlid törenleri İslâm dünyasında yaygınlık kazanarak günümüze kadar devam etmiştir. Esasen Resûlullah’ın doğum yıldönümünü kutlama maksadıyla başlayan mevlid töreni giderek, Kadir, Mi‘rac, Regaib ve Berat gecelerinde veya sünnet, evlenme, ölüm, deprem gibi önemli olaylar vesilesiyle yapılmaya başlanmış ve toplumsal geleneğimizde yer alan önemli bir dinî-kültürel öğe olmuştur.

Osmanlılar döneminde mevlid törenine ayrı bir önemin verildiği bilinmektedir. Osmanlı’nın ileri döneminde Mevlid Alayı diye anılan görkemli törenlerde şeyhülislâm, vezirler ve diğer askerî ve mülkî erkân, büyük müderrisler,

belli bir düzen içinde rebîülevvel ayının on ikisinde Sultan Ahmed Camii'nde yerlerini alırlardı. Padişahın gelmesinden sonra vaazlar verilir, mevlidhanlar tarafından Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlid okunur ve bu esnada Medine'den getirilmiş olan hurmalar camide bulunanlara ikram edilirdi. Günümüzde de Türkiye Diyanet Vakfı Peygamberimiz'in doğumunu anmak ve kutlamak amacıyla o haftayı "Kutlu Doğum Haftası" olarak ilân etmiş ve yüzyıllardan beri süregelen bu geleneğe ayrı bir anlam katmıştır. Bu hafta münasebetiyle çeşitli ilmî, fikrî, dinî paneller ve sempozyumlar yapılmakta, çeşitli alanlarda yarışmalar düzenlenmektedir.

Edebiyatımızda Peygamberimiz'in doğum günü olan bu kutlu günü anlatan birçok eser yazılmıştır. Bunlar içinde Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlid, Osmanlı'dan beri halen ülkemizde değişik vesilelerle coşkuyla, bir âyin atmosferi içerisinde okunmakta ve dinlenmektedir.

Mevlid okuma ve okutmanın bid'at olduğu şeklinde birtakım iddialar gündeme getirilmiştir. Bid'at, Hz. Peygamber zamanında olmayan "dinî" mahiyetli bir hususun sonradan dine sokuşturulması, dinden sayılması olarak tarif edilir. Mevlid okuma ve okutmanın bid'at olarak nitelendirilebilmesi için ona, "Ölünün kırkıncı gününde veya sene-i devriyesinde mevlid okutmak gereklidir" demek gibi dinî bir gereklilik veya ibadet şeklinde bir muhteva yüklenmesi gerekir. Mevlid okumanın gerekli, vâcip veya mendup olduğu iddia edilmediğine, en fazla bunun hoş ve güzel bir gelenek olduğu bilinip kabul edildiğine göre bunun bid'at olarak değerlendirilip, insanların kafasına kuşku sokmak son derece yanlıştır. "Mevlid okunacağına hatim okunsa, Kur'an'dan bir bölüm (aşr) okunsa daha sevap ve daha faziletli olmaz mı?" şeklindeki bir itiraz da yersizdir. Kur'an okumak, namaz kılmak daha sevap ve faziletli bir davranıştır, ama burada mesele sadece sevap meselesi değildir. Mevlid, toplumsal bir coşkunun, Hz. Peygamber sevgisinin ve ona bağlılığın üst düzeyde edebî ve estetik olarak hissedilmesi, yaşanması ve dışa vurulması demektir. Kur'an okumakla mevlid okumayı birbiriyle mukayese etmek veya birini diğerine alternatif göstermek yerine ikisini ayrı ayrı ve her birini kendi yeri ve amacı doğrultusunda değerlendirmek ve yaşatmak daha doğru olur.

Burada hatırlanması ve hatırlatılması gereken önemli bir husus vardır; o da, mevlid gibi dinî eğitim ve coşkuyu içeren sosyal ve geleneksel törelerin aslî ibadetlerin yerine geçmediği, bu tür sosyal ödevlerin kişileri üzerlerine bizzat gerekli olan namaz, oruç, Kur'an okuma, infak ve yardım gibi dinî yükümlülüklerden muaf tutmadığı hususudur. Ancak günümüzde, özellikle

de toplumumuzun dinî konularda sağlıklı ve doğru şekilde bilgilendirilmemiş kesimlerinde mevlid, türbe ziyareti, Kur'an okutma, mübarek gün ve gecelerde dinî törenlere katılma gibi daha çok şekille ilgili dindarlığın hayli rağbet gördüğü ve bunun giderek dinî vecîbelerin yerini aldığı da üzülerek müşahede edilen bir gerçektir. Halbuki bütün bunlar, özde yakalanan ve yaşatılan dindarlığı ve gerçek dinî vecîbeleri güzelleştiren ve kolaylaştıran tâli ve şeklî katkılar olarak tanınmalı ve bilinmelidir.

B) Ziyaretleşme

Sosyal yapının sağlamlığı, toplumun çekirdeğini oluşturan ailenin sağlamlığıyla, aile bireyleri ve akraba arasında sıcak ilişkilerin ve güven ortamının bulunmasıyla yakından ilgilidir. Batı'da sanayileşme, şehirleşme, iş bölümü ve geçim mücadelesi gibi birçok âmil ailelerin parçalanmasına, aile fertleri ve akraba arasında bağların kopmasına yol açmış, neticede fertleri bireyselleşen ve maddîleşen bir dünyada acımasız bir rekabet ortamına sürüklemiştir. Batı toplumu bu olumsuz gelişmeleri huzurevleri, genel işsizlik ve sağlık sigortası, tebrikleşme, noel ve doğum günü partileri gibi bazı kurum ve etkinliklerle bir ölçüde telâfi etme çabasındadır.

Doğu toplumlarında özellikle de müslümanlar arasında aile ve akrabalık bağları daha güçlü, bu yönüyle toplumsal örgü daha sağlamdır. Bunda henüz Batı'daki gelişim safhalarının yaşanmamış olmasının etkisi de bulunmakla, İslâm dininin anne babaya saygı, komşu ve akrabayı gözetme ve onlarla iyi ilişkiler içinde olma yönündeki telkin ve tavsiyelerinin de önemli payı vardır. Kur'an'da münafıkların belirgin özelliği olarak yeryüzünde bozgunculuk yapmaları ve akrabalık bağlarını koparmaları gösterilir (er-Ra'd 13/25; Muhammed 47/22). Resûl-i Ekrem de, hısım ve akrabası ile bağlarını kesen kimsenin bulunduğu meclise rahmetin inmeyeceğini, böyle kimselerin cennete giremeyeceğini belirterek (Buhârî, "Edeb", 11; Müslim, "Birr", 18-19) ciddi bir uyarıda bulunmuştur. Bir başka hadisinde de iyiliklerden en mükemmelinin bir kimsenin baba dostunu görüp gözetmesi (Müslim, "Birr", 11-12; Ebû Dâvûd, "Edeb", 120) olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in yakın ve uzak akrabayı ziyaret etmeyi, hastayı ziyaret edip onun gönlünü almayı, ihtiyacı varsa ona yardımcı olmayı teşvik eden hadislerinin sayısı bir hayli fazladır. Ramazan ve kurban bayramlarının önemli bir işlevi de aile bireyleri ve akraba arasında ziyaretleşmeyi, dayanışma ve kaynaşmayı arttırmaktır. Aynı şekilde yakınını kaybeden kimselerin ziyaret edilip tâziyede bulunulması da gerekir. Bütün bunlar hem dinî bir vecîbe hem de bir müslümanın diğer din kardeşi üzerindeki hakkıdır.

C) Bayramlaşma

Bayramlar, millî ve dinî duyguların, inanışların pekişmesi, taze ve canlı tutulması işlevi yanında, topluluğun birlik ve beraberliğini sağlamada ve bunun bireylerin bilincinde yer etmesinde de büyük rol oynar. Aynı şekilde, kaynağını kültten alan sanat (müzik, halay) ve kaynağını mitten alan edebiyat da aynı şekilde birleştirici etki ve işleve sahiptir; bireylerde ortak anlayışın doğmasını teşvik eder.

"Müslümanların, en önemli sevinç günleri olan ve bizzat Hz. Peygamber tarafından ilân edilen ramazan ve kurban bayramlarında birbirlerini tebrik etmelerine" Arapça ve Osmanlıca'da **muâyede**, Türkçe'de **bayramlaşma** denilir. Bayramlaşmanın el sıkışmak, küçüklerin büyüklerin ellerini öpmesi, yemek ve tatlı ikram etme, hediyeleşme şeklindeki uygulamaları zaman içinde gelişerek gelenek halini almıştır. İlk dönem müslümanlarının bayramlaşma şekli hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte, bayramlarda "Allah kabul etsin" şeklindeki dileklerle tebrikleştikleri, bu tebrikleşmenin Emevîler devrinde de sürdürüldüğü bilinmektedir. Abbâsîler döneminde, başta Bağdat, Kudüs, Şam gibi büyük şehirler olmak üzere çeşitli merkezlerde canlı bir şekilde yapılan bayramlaşma ve kutlamalar sırasında tatlı ikram etme uygulaması Fâtımîler'de gelenekleşmeye başlamıştır. Selçuklular zamanında da ramazan ve kurban bayramı kutlamalarına büyük önem verilir; ayrıca Nevruz ve Mihrican bayramlarında da şenlikler yapılırdı.

Bayramlaşma, sevgi, saygı, sıla-i rahim, ikram ve cömertlik gibi erdemlerin güzel bir tezahürü olarak en büyük itibar ve önemi Osmanlılar'da kazanmış, görkemli törenlere, geleneklerin oluşmasına vesile olmuştur. Osmanlılar'da bayramlaşma namazdan sonra başlar, küçükler büyüklerin ellerini öper, büyükler de küçüklere hediye dağıtırdı. Ayrıca bayram münasebetiyle tebrik için evleri dolaşan bekçi, çöpçü, tulumbacı, davulcu gibi hizmetlilere bahşiş verilirdi. Toplumun çeşitli kesimlerinde hiyerarşik bir düzene göre ziyaretleşme ve bayramlaşma tam bir itina ile yerine getirilen muaşeret kurallarıydı.

Gerçekten dinî bayramlar, insanlar arasında kaynaşmanın, dostlukları ve ahbaplıkları ilerletmenin bir yolu olarak belli bir öneme sahip oldukları gibi, dinî his ve şuurun toplumsal boyutta tazelenmesinin de bir vesilesidir. Kendisi çeşitli sebeplerle bayramlaşma törenlerine katılmayan insan bile bunu hisseder ve yaşar.

Bayramlaşmanın, gergin ve soğuk ilişkileri yumuşatma, kırgın, dargın ve küskünlerin barışması gibi bir fonksiyon icra ettiği de söylenir. Bununla

birlikte, her zaman insanlarla iyi geçinmek, çeşitli nedenlerle meydana gelmiş olan dargınlık ve kırgınlığı kaldırmaya çalışmak daha uygun olur. İnsan bu hislerle dolu olmadıktan sonra bayram günü, bayramlaşma yoluyla sağlanan barışma töreni, bir gösteri olmaktan öte gitmeyebilir.

D) Tokalaşma ve Kucaklaşma

Burada insanî ve sosyal ilişkilerin çok yaygın bir yönü olan ve dostluk, sevgi ve saygı tezahürü olarak kabul edilen el sıkışma, el öpme ve sarılıp kucaklaşma gibi konulara değinmek yerinde olur. Toplumdan topluma ve geleneklere göre değişen ve farklı anlam ifade eden bu tür davranışlar hakkında Kur'an ve Sünnet'te açık bir hüküm yer almaz. Ancak konu bir yönüyle dinin kadın erkek ilişkilerine, mahremiyet ölçülerine ve cinsî hayata ilişkin olarak getirdiği düzenlemelerle ilgili olduğu gibi, bir yönüyle de dinin sosyal bütünleşmeyi destekleyen kural ve tavsiyeleriyle ilgilidir. Konu birinci açıdan ele alındığında çekimser davranma ve bazı kayıt ve sınırlamalar getirme ihtiyacı doğmakta, ikinci açıdan ele aldığında ise konuyu toplumların inisiyatifine bırakıp ilke olarak desteklemek temayülü ağır basmaktadır. Günümüz İslâm âlimlerinin bu tür yeni meselelerde farklı görüşler öne sürmeleri bu açı ve gerekçe farklılığından kaynaklanmaktadır.

İnsanların uygun vesilelerle sevgi ve saygı belirtisi olarak tokalaşmaları, birbirlerini kucaklamaları, din kardeşliği, akraba sevgisi ve komşuluk ilişkileri gibi ilkeler açısından esasen çok olumlu birer davranıştır. Bununla birlikte, daha önce cinsî hayata ilişkin haramlar ve helâller konusunda temas edildiği üzere, İslâm'da karşı cinsler arası ilişkilerde mahremler (birbiriyle evlenmeleri dinen câiz olmayacak ölçüde yakın akraba) ve mahrem olmayanlar ayırımı da yapılarak bazı ölçüler ve sınırlamalar getirilmiştir. Bu yasaklama ve kısıtlamalar ilke olarak karşı cinsler arası ilişkilerde söz konusu olmakla birlikte muhtemel sapmaları, aşırılık ve yanlışlıkları önleme düşüncesinden hareket eden bazı fakihler erkeklerin ve kadınların kendi cinsleriyle kucaklaşmasını hoş da karşılamamış, mekruh görmüşlerdir. Fakat Hanefî fakihlerin çoğunluğu ile diğer bir kısım fakihler ise, bunda bir sakınca olmadığı görüşündedir. Bu bilginler görüşlerini, Hz. Peygamber'in Hayber'in fethi günü Habeşistan'dan dönen amcazâdesi Ca'fer b. Ebû Tâlib'i büyük bir sevinçle karşılamış ve onu kucaklamış olması hadisesiyle desteklemişlerdir.

Esasen bu tür davranışların hükmünü, "İslâm'da kucaklaşma yoktur" gibi kategorik ifadelerle hemen kestirip atmak veya başka dönemin şart ve gele-

nekleri dikkate alınarak verilmiş hükümleri öne sürerek ispatlamaya çalışmak doğru değildir. Aksine, öncelikle davranışın salt mahiyetine bakıp onu genel ilkeler açısından test etmeli, daha sonra, içinde yaşanılan toplumda mevcut örf, âdet ve gelenekler açısından durumuna bakmalı, ondan sonra o davranış hakkında bir değer yargısında bulunmalıdır. Eğer örf, âdet ve gelenek farklı bir muhtevada oluşmuş ve farklı bir yönde gelişmiş ise, daha farklı bir kültür ve geleneğe sahip önceki dönem fakihlerinin bu konuya ilişkin açıklamaları aynen değil de korumak istediği amaç yönüyle ele alınmalıdır. Bazı Batı ülkelerinde iki erkeğin, kucaklaşıp öpüşmelerinin, onların eşcinsel olduğu anlamına gelebileceği, aynı davranışın Türkiye'de de aynı mânaya gelmesini gerektirmeyeceği için, kucaklaşmanın hükmünü Avrupa'daki anlamına göre değil, Türkiye'deki mânasına göre belirlemek gerekir.

Günümüz müslümanları arasında benzer bir sorun da, kadınlarla erkeklerin el sıkışmaları hususunda yaşanmaktadır. Konu mevcut şartları ve toplumsal ilişkileri ve değişimi de göz ardı etmeyen bir yaklaşımla ele alınıp değerlendirildiği vakit, kadın ve erkeğin el sıkışmasının gelenek ve görgü kuralları açısından ve dinî hüküm açısından ayrı ayrı ele alınması gerekli olur.

Toplumların veya belirli kesimlerin kültür ve geleneğinde böyle bir tokalaşma âdeti yoksa, kadınla erkeğin el sıkışması kadının mahremiyeti, dokunulmazlığı açısından olumlu karşılanmıyor veya erkeğin kıskançlığını mûcip oluyorsa, bu durumu sosyal bir realite, bu tutumu en azından bir insan hakkı şeklinde kabul edip böyle bir çekimserliğe saygı duymak gerekir. Bu, konunun gelenek ve kültür boyutudur. Böyle olduğu için de kendisi elini uzatmadıkça tokalaşmak için kadınlara el uzatılmaması ve emrivâki yapılmaması, kadınların tokalaşmaya zorlanmaması, kadının tokalaşmak için erkeğe elini uzatması halinde tokalaşılması hemen hemen bütün kültürlerde yaygın bir nezaket ve âdâb kuralıdır. Onun değişimiyle birlikte buna bağlı davranışlar da biçim değiştirebilecektir. Ancak gelenek ve kültür farklılığı toplumların zenginliği olup onlar arasında ileri ve geri, gelişmiş ve ilkel diye ayırıma gidilmesi, bu tür nitelendirilmeler yapılması yanlış olduğu kadar izâfîlik de taşır. Bu itibarla topluma bu veya şu yönde kültür değişimi empoze etmek, bu yönde politikalar oluşturmak yerine bunu toplumların tabii gelişim ve değişim sürecine bırakmak en uygun olanıdır.

Kadın ve erkeğin birbirleriyle tokalaşmasının dinî hükmü ise, konunun bir diğer boyutudur. Elbette ki bu tür konularda örf ve âdetin, gelenek ve törelerin oluşumunda dinin birinci derecede etkisi vardır. Aynı yargının tersi de mümkündür; yani toplumların kültür ve geleneğinde mevcut çekimserliğin

giderek dinî bir atmosfere taşınmış olması da muhtemeldir. Böyle bir davranışın dinen günah, mekruh veya haram olduğunu söyleyebilmek için bunun din açısından gerekçelerini ortaya koymak gerekir. Özetle belirtmek gerekirse, kadın ve erkeğin tokalaşmasını yasaklayan bir âyet olmadığı gibi Hz. Peygamber'in bu yönde herhangi bir sözü de yoktur. Resûlullah'ın kadınlardan biat alırken onlarla tokalaşmamış olması, o toplumda kadınlarla tokalaşma âdetinin mevcut olmadığından, Resûl-i Ekrem'in kadınlarla tokalaşmayı câiz görmediği şeklinde değil de kadınlarla biatlaşmada toplumun kültürüne uygun bir usulü uyguladığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu sebeple, bu yöndeki rivayetlerden sarih bir yasaklama hükmü çıkarmak doğru olmaz. Ancak o dönemde kadınlarla erkeklerin tokalaşmaları gibi bir âdetin bulunmadığı bilinmektedir. O halde tokalaşmanın günahlığı hükmü nereden çıkmıştır? Yaygın olarak kabul edilen bir fıkıh kuralına göre, harama götüren şey de haramdır. Başka bir ifadeyle bir şeyin vesilesi, kendisi hükmündedir. Tokalaşmanın günahlığı/haramlığı hükmü bu kuralın işletilmesiyle elde edilmiştir. Şöyle ki; İslâm dini zinayı kesin olarak yasaklamış, zinaya götürücü yolları da mümkün olduğu ölçüde kapatmaya çalışmıştır. Bunun için zina sadece cinsel temastan ibaret sayılmamış, aralarında evlilik bağı bulunmayan kimselerin cinsel içerik ve amaçlı birtakım davranışları da yasak kapsamında mütalaa edilmiştir. Ancak bu yasaklamanın ne gibi davranışlara kadar uzanacağı, arada kurulacak sebep-sonuç ilişkisine göre değişebilecek niteliktedir. Nitekim kadın ve erkeğin tokalaşmayla gerçekleştirdikleri yakın teması zinaya götürücü bir sebep, bu konuda ilk adım olarak görenler kadın ile erkeğin tokalaşmasının haram olduğu hükmüne varmışlardır. Bu tokalaşmanın zinaya götürme ihtimali zayıfladığında hüküm de haramlıktan mekruhluğa indirilmiş, daha doğrusu bunu zayıf bir ihtimal olarak görenler ihtimalin derecesine göre tokalaşmanın tenzîhen veya tahrîmen mekruh olduğunu söylemişlerdir. Bu çizgi devam ettirilecek olur da eğer tokalaşmanın zinaya götürmesi muhtemel görülmezse, bu takdirde onun mubah olduğunu söylemek mümkün olur. Öte yandan tokalaşmanın zinaya götürme ihtimalini taşıyıp taşımadığı hususu da, genel ve kategorik olarak değil, belki toplumun çeşitli kesimlerine, insan ilişkilerinin ve davranışlarının biçimlerine ve ortamına göre değişkenlik gösterebilecek bir husustur. Benzeri bir durum mahremler arası ilişkilerde de geçerlidir. Dinin açık ilkelerinde, emir ve yasaklarında bu tür bir görecelik söz konusu olmazken onları koruyucu mahiyetteki dolaylı sınırlama ve tedbirlerde bundan söz edilebilir. Bu itibarla fertlerin, dinin bu önlemlerle korumak istediği ilkeleri ve sakındırmak istediği hususları bilmesi ve davranışlarını ona göre ayarlaması, bu konuda bireysel inisiyatif ve sorumluluğa alan bırakılması gerekir.

E) Aşûre

Aşûre (âşûrâ), kamerî takvime göre muharrem ayının onuncu günüdür. Bu günde tutulması tavsiye edilen oruca “âşûrâ orucu” denir.

Tüm Sâmî dinlerde özel bir yere sahip görünen aşûre günü, Câhiliye Arapları’nca da önemli sayılmıştır. Hatta Resûl-i Ekrem’in de peygamberlik öncesi ve sonrası dönemde bir süre bu günde oruç tuttuğuna dair rivayetlere de rastlanır. Medine döneminde bu orucu müslümanlara tavsiye ettiği bilinen bir husustur (Buhârî, “Savm”, 69; Müslim, “Sıyâm”, 134; Tirmizî, “Savm”, 50; *Müsned*, VI, 29-30).

Sağlam belgelere dayanmamakla birlikte bugünde gerçekleştiğine inanılan birtakım olaylar bulunmaktadır. Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları’nın Firavun’un zulmünden kurtulmaları, Hz. Nûh’un gemisinin Cudi dağına oturması, Hz. Âdem’in tövbesinin kabul edilmesi, Hz. Yûnus’un balığın karnından çıkarılması, Hz. Mûsâ’nın ve Hz. Îsâ’nın doğumları, inanışa göre aşûre gününde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, *“Biz Mûsâ’ya sizden daha lâyıkız”* (Müslim, “Sıyâm”, 202; İbn Mâce, “Sıyâm”, 31) diyerek yahudilerin aşûre günü tuttukları orucu, bir gün öncesi veya sonrasıyla tutmayı tavsiye etmiştir.

Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehid edilmesi de muharremin onuncu günü gerçekleştiği için, aşûre günü aynı zamanda, İslâm tarihinde son derece acı, acıklı ve üzücü bir olayı hatırlatma özelliği de taşımaktadır. Bu sebeple Şiîler, aşûre gününü Hz. Hüseyin’in intikamını alma sözünü tazeledikleri bir matem günü kabul ederler; hatta dövünerek ve kendilerine işkence yaparak bu oruca başlarlar. Gerek bu uygulama gerekse bu uygulamaya karşılık Emevîler’in bu günün bir bayram sevinci ile kutlanmasını sağlama yönündeki gayretleri temelde siyasal bakış ve görüş farklılığı ile ilgilidir.

Müslüman Türkler’deki muharrem ayında ve özellikle bu ayın onuncu gününden itibaren “aşûre” adı verilen bir tatlı pişirilerek dağıtılması geleneği, hayır işlemek ve gönül almak için güzel bir vesile olagelmiştir. Bu tür uygulamalarda, -dinde bir dayanağı bulunmadığı sürece- bir matem veya kutlama niyeti ve şeklinin bulunmamasına dikkat edilmeli; İslâmiyet’in daima teşvik edegeldiği hayır ve hasenat işlemek için, dinde oruç tutulması tavsiye edilen böyle bir günü iyi vesile sayma niyetinin dışına çıkılmamalıdır.

F) Yılbaşı

Yarım yüzyılı aşkın bir süreden beri milâdî takvimin benimsendiği ülkemizde, "yılbaşı" tabiriyle milâdî yılın ilk ayının ilk günü olan 1 Ocak kastedilir. Yılbaşı kutlamaları denilince de eski yılın sona erip yeni yıla geçildiği 31 Aralık/1 Ocak gecesi yapılan eğlence ve faaliyetler anlaşılır. Ancak yılbaşı eğlenceleri, ilk bakışta yeni yıla girişin kutlamaları gibi gözükmekle birlikte bunun hıristiyan Batı'nın Noel bayramıyla da yakın ilgisi bulunmaktadır.

Hıristiyan Batı'da milâdî takvimin başlangıcına esas olarak Hz. Îsâ'nın doğum tarihi alınmış ve bu giderek diğer ülkelerde de benimsenmiştir. Bu bakımdan hıristiyanlar aralık ayının son haftasını, doğumun arefesini teşkil etmesi bakımından, en önemli dinî bayramları olarak kabul etmişlerdir. Bu hafta içerisinde hıristiyanlar kiliseye giderler, ayrıca birbirlerini ziyaret edip hediyeleşirler. Dinî bir atmosfer içinde geçen Noel bayramı akabinde ise, yeni yıla giriş büyük bir çılgınlıkla, lüks ve israfla kutlanır.

Toplumumuzda ve diğer müslüman toplumlarda "yılbaşı kutlaması" adı altında düzenlenen eğlence toplantıları ise, hiçbir kültürel ve geleneksel temele sahip değildir. Bu bakımdan hıristiyan olmayan ülkelerde yılbaşı kutlamaları Batı'nın körü körüne taklit edilmesinin veya hıristiyan Batı'nın kültür ihracının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ülkemizde öteden beri yılbaşı kutlamalarıyla ilgili olarak yapılan tenkitler ve gösterilen hassasiyet de buradan kaynaklanır. Yoksa hicrî yılbaşı da milâdî yılbaşı da birbirlerine dinî yönden üstünlükleri bulunmayan ve zaman ölçmede esas alınan iki ayrı başlangıç noktasıdır. Hatta müslümanların Hz. Peygamber'in hicretini esas alan hicrî takvim yerine Hz. Îsâ'nın doğumunu esas alan milâdî takvimi kullanması ve yeni yılın başlaması sebebiyle tebrikleşip birbirlerine iyi dileklerini ifade etmeleri, tek başına ele alındığında sakıncasız görülebilir. İslâm'daki bazı hükümler açısından ayların ve yılların kamerî, yani ayın hareketlerini esas alan takvimle hesaplanmasının önem taşıyor olması ile bu konunun birbirine karıştırılmaması gerekir. Ancak Hz. Peygamber'in müslümanlara diğer dinî topluluklara göre farklı bir kimlik bilinci ve kültür değerleri manzumesi kazandırmak için gayret ettiği, bu uğurda saç-sakal, kılık-kıyafet, yeme-içme âdâbı da dahil pek çok konuda tavsiyede bulunduğu düşünülürse, yılbaşı kutlamalarının, sıradan bir kutlama olarak algılanması ve tabii karşılanması mümkün olmaz. Aksine, toplumumuzda kültürel tahribata, kimlik bunalımına yol açtığı, yeni yetişen kuşakları kendi

öz değerlerinden ve geleneklerinden koparıp Batı'nın önce hayat tarzına alıştırdığı, sonra değer ve inanç esaslarına sıcak bakmaya ve giderek onları benimsemeye götürdüğü dikkate alınırsa, yılbaşı kutlaması, Noel ağacı süslemesi, Noel babanın hediye bırakması gibi âdetlerin terkedilerek kendi kültür ve değerlerimizden kaynaklanan alternatif program ve faaliyetlerin yerleşmesine çalışmanın önemi ortaya çıkar.

Günümüzde toplumların kültürel değerlerini, hatta itikadî ve ahlâkî eğilimlerini, sahip oldukları hayat tarzı, ekonomik yapı, yerleşim ve ulaşım imkânı, iklim ve çevre, eğitim, folklor, örf ve âdet gibi ilk bakışta konuyla ilgisiz gözüken birçok hususu derinden etkilemekte ve sonuçta mekanizma kendi değerlerini üretmektedir. Avrupa'daki müslüman-Türk işçilerimizin çocukları ve torunlarının bugün Batı'nın kültür ve gelenekleri altında nasıl değiştiği ve giderek o toplumla bütünleşmeye başladığı iyi izlenirse toplumumuza yabancı kültürlerden taşınan veya yabancı toplumlara özenti şeklinde başlayan örf ve âdetlere karşı duyarlı olunmasının önemi daha iyi anlaşılır. Bunun için alınabilecek bir önlem de, kendi kültürel mirasımızdan ve dinî anlayış ve heyecanımızdan kaynaklanan değerleri, gelenek ve âdetleri iyileştirerek yaşatmaya ve geliştirmeye çalışmak olabilir.

G) Nevruz

Farsça'da "yeni gün" anlamına gelen **nevruz**, yaygın olarak "baharın gelişini kutlamak üzere yapılan tabiat bayramı" olarak bilinmektedir. Kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte kelime bu anlamıyla eski İranlılar arasında baharın gelişini kutlamak için yapılan özel tören ve bayramlara verilmiştir. Bu tören ve bayramlar İran güneş takviminin ilk ayı olan nisanın (Farvardin) ilk günü başlar ve on iki gün sürer.

Nevruzun kökenine ilişkin olarak üç destan gösterilmektedir. Bunlardan biri Fars kültürüne ait olup nevruzun, Küssi Devleti Kralı Cemşîd'in Bâbil'e girdiği günü anlatan hayalî öykülere dayanır. İkinci destana göre -ki bu Kurmanç ve Zazalar'a mal edilmektedir- Kawa adlı bir demirci ustasının zalim hükümdar Dahhak'e karşı dağlarda nevruz ateşi yakarak başlattığı ayaklanmadır. Üçüncüsü Ergenekon destanıdır.

Bu bayram İran geleneğinde mitik İran Kralı Cemşîd'le ilişkilendirilir. Firdevsî'nin *Şehnâme*'sine (m.s. 1000 yılları civarında tamamlandı) göre, bu bayram Cemşîd'in cinler tarafından inşa edilen bir arabayla göklere doğru çıkışını kutlamak için icra edilmektedir. Taberî gibi İslâm tarihçileri de bu mistik görüşü kabul ederler. Bununla birlikte bu bayramın kökenini kıştan

bahara geçişi kutlayan geleneklere bağlamak daha doğru olacaktır. Klasik İran geleneğini yansıtan bu bayram Zerdüştîlik'te Mart'ın 13'ünde kutlanan Hamaspathmaedeya bayramı ile birleştirilmiştir. Bu bayram ölen ruhlara adanmış bir bayramdır. Bu durumda İran'da nevruzun hem bahar bayramı ve hem de ölmüş olan ataları anma bayramı olarak kutlandığını söylemek mümkündür.

Zerdüşt geleneğinde nevruz şafakla başlar. Zerdüştî gelenekte bu bayramın bir başka amacı da ateş ve onun ilâhî koruyucusu Artavahişt'i (bir nevi melek) anmaktır. Baharın bu ilk günü, kışın yer altındaki varlıkları korumak üzere yer altına inen ve öğlen vakti ile şahıslaştırılan melek Rapithvan'a dualar edilir. Nevruzda bu melek yer altından yeniden yeryüzüne çıkar. Ahamenid kralları (m.ö. 559-330) nevruzu, merkezleri Persopolis'te kutlarlardı. Sâsânî döneminde nevruz törenleri yazın bitiş bayramı Mihricân ile de birleştirildi.

İslâmî dönemlerde nevruz, Zerdüştî kimliğinden çıkarak varlığını İran'ın millî bayramı olarak devam ettirdi. Şiî gelenekte yerleşik bulunan anlayışa göre Âdem'in yaratılması, Tanrı'nın beşeriyetle ahid yapması; İbrâhim'in putları kırması; Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi yanına alarak Mekke'deki putları kırması ve Hz. Ali'yi halife olarak tayin etmesi nevruz gününde gerçekleşmiştir.

İslâm öncesindeki nevruz törenlerinde baharın gelişini sembolize edecek şekilde özel kaplar içerisinde yeşil yapraklı bitkiler konur, bunlar "nevruz masası" denilen özel bir masa üzerine yerleştirilirdi. Yine aynı masaya kutsal metinler, bir ayna ve çeşitli meyveler konur, bunların başında dualar edilirdi. Akrabalar ziyaret edilir, ateşler yakılarak etrafında oyunlar oynanırdı. Aynı törenler Şiî İran'da da sürmüştür. Bununla birlikte bu motiflere Kur'an'dan okunan âyetler veya ağıtlar da eklenmiştir.

Batılı araştırmacıların tesbitlerine göre, nevruz bayramı ile ilgili gelenek ve törelerin muhtemel bir diğer kökü Ergenekon destanına dayanmaktadır. Olayın meydana geliş zamanı (21 Mart) ve her ikisinde de demirci ustasının ve ateş yakma olayının yer alması gibi Ergenekon destanında mevcut bazı hususların Kawa destanında da bulunması bu iki destanın aynı veya yakın kültürlerden kaynaklandığına karîne sayılmaktadır. Orta Asya Türkleri'nin özellikle Uygur, Kazan, Ufa Türkleri'nin nevruz günü yapılan toplantılarda Ergenekon destanını okumaları, Azerbaycan gibi kimi Türk bölgelerinde nevruza Ergenekon bayramı da denilmesi bu sebeple olabilir.

Nevruz gece ile gündüzün birbirine eşit olduğu 21 Mart günüdür. Nevruz Osmanlılar'da bahar bayramı ve yeni yılın başlangıcı olarak kullanılmıştır. Nevruz inanışa göre baharın ilk günü ve yılbaşıdır. Takvimler bu yüzden marttan başlar. Osmanlılar'da malî yılbaşı olarak nevruz alınmış ve bu durum 1980'lere kadar devam etmiştir.

Şiî, Alevî ve Bektaşî Türk topluluklarında olduğu kadar Sünnî topluluklarda da nevruz geleneği yaygın olarak görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde nevruz Sünnî kesim tarafından da kutlanmıştır. Nevrûziye denilen özel yiyecekler hazırlanır, akraba ziyaretleri yapılır ve hediyeleşilirdi. Türkler nevruzu, "nevrûz-ı sultânî", "sultan nevruz" veya Orta Asya Türk topluluklarındaki kullanımıyla "sultan navrız" adıyla kutlamaktadırlar.

Osmanlı şairleri, ramazan bayramı ve diğer bayramlarda olduğu gibi, devlet erkânından ödül (câize) alabilmek için onlara kasideler sunmuşlardır. Bu tür kaside ve gazellere "nevrûziyye" denilmektedir.

Nef'î'nin "Nevruz" gazelinden bir beyit:

Erişdi bahar oldu yine hemdem-i nevrûz
Şâd etse n'ola dilleri câm-ı Cem'i nevrûz.

Pir Sultan Abdal'ın nevrûziyyesinden bir dörtlük:

Âşık olan canlar bugün gelirler
Sultan nevrûz günü birlik olurlar
Hallâk-ı cihândan ziyâ olurlar
Himmeti erince nevrûz sultanın.

Bayramların halkın ruhu olduğunu, kök ve devamlılık bilincini diri tutuğunu bilen Sovyetler, dinî inançlar kadar bu tür bayramları da yasaklamışlar, unutturmaya çalışmışlardır. Bugün Türkmenistan'da 1992 yılında beri nevruz millî bayram olarak kutlanmakta, ülkemizde de bu amaçla törenler düzenlemektedir.

Bu törenleri yapma ve ona katılmanın dinî hükmü törenin sebep, içerik ve amacına bağlıdır.

H) Yaş Günü ve Yıl Dönümü

Her toplumda zaman içerisinde oluşan alışkanlık, töre ve gelenekler vardır. Temel inanç ve ahlâk esaslarına aykırı olmadıkları veya olumsuz sonuçlara yol açmadıkları sürece bunların varlığında veya bunlara uyulmasında bir sakınca yoktur. Birey ve toplum için, maddî ve mânevî bünye

açısından, zararlı olabilecek şeylerin devamını istemek zaten mâkul olmadığı gibi câiz de değildir.

Toplumumuzda başlangıçta çocuklar ve gençler için düşünülen, sonra da gittikçe yaygınlaşan bir "yaş günü kutlaması", "yıldönümü (sene-i devriye) anma ve kutlaması" âdeti oluşmuştur. Fâtımîler tarafından IV. (X.) yüzyılda Hz. Peygamber'in doğum gününün yıldönümünün kutlandığı bilinmektedir. Fâtımîler bunun yanında Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve halifeleri için de mevlid (doğum yıldönümü) merasimleri yapıyorlardı.

Yaş günü kutlamalarını yapılış amacı ve doğurduğu sonuçlar itibariyle değerlendirmek gerekir. Bu kutlamalarda amaç, bir kişinin doğmuş ve o anda kutlamış olduğu yaşa gelmiş olmasının sevincini yakın arkadaş ve dostlarıyla paylaşmaktan, bunu toplanıp hoşça vakit geçirmek için vesile yapmaktan ibaret olduğunda, kutlamanın meşrû ölçüler içinde yapılması şartıyla, mâkul ve câiz olduğunu söylemek gerekir. Yılbaşı eğlence ve kutlamalarında da olduğu gibi, bu tür kutlamaların yabancı kültüre imrenme ve taklit unsurları galip gelirse sakıncalı olacağı tabiidir.

Yirminci Bölüm

İslâm Ahlâkı

I. TANIMLAR ve GENEL BİLGİLER

A) Ahlâkın Tarifi ve Mahiyeti

Ahlâk terimi için İslâm ahlâkçılarınca yapılan tanımlar içinde en beğenileni ve en yaygın olanı İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) ait olanıdır. Gazzâlî'den önce, biraz daha eksik olarak İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) gibi İslâm filozoflarında da görülen, fakat Gazzâlî tarafından geliştirilmiş ve ikmal edilmiş olan bu tanım şöyledir:

"Ahlâk, insan nefsinde yerleşen öyle bir melekedir ki (heyet) fiiller, hiçbir fikrî zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar."

Bu tanımın tahlili, bizi ahlâkın mahiyeti hakkında aşağıdaki sonuçlara götürmektedir:

1. Ahlâk, insanın işlediği fiil ve davranışlardan, yaygın ifadesiyle "amel"den ziyade, bu davranışların kaynağı ve âmili olan, onları meydana getiren mânevî kabiliyetler veya yatkınlıklar kompleksini (Gazzâlî'nin tabiri ile heyet) ifade eder. Buna göre ahlâkî fiiller, ahlâkın kendisi olmayıp onun

bir sonucu ve dışa yansımasıdır. Bu nokta, özellikle ahlâk eğitimi bakımından önemlidir.

Diğer önemli bir nokta da şudur: Bir insanın yapmış olduğu herhangi bir işin dış değerine bakarak onun ahlâkının iyi veya kötü olduğu hakkında verilecek hüküm her zaman isabetli olmayabilir. Çünkü sonucu ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in de belirttiği gibi, *"Ameller niyetlere göredir"* (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1). Şu halde ahlâk konusunda insanları yargılamak oldukça zordur. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Size selâm veren kimseye 'Sen müslüman değilsin' demeyin"* (en-Nisâ 4/96) buyurulmuştur.

2. Ahlâk, sadece iyi huylar ve kabiliyetler mânasına gelmez. Kelimenin asıl mânası ile iyi ve kötü huyların hepsine birden ahlâk denir. Buna göre ahlâksız insan yoktur, iyi veya kötü ahlâklı insan vardır. İslâmî kaynaklarda iyi huylara ahlâk-ı hamîde, ahlâk-ı hasene, kötü huylara ise ahlâk-ı zemîme, ahlâk-ı seyyie gibi adlar verilmiştir.

3. Ahlâk, insanda gelip geçici bir hal olmayıp onun mânevî yapısında yerleşen, bir meleke halini alan yatkınlık ve kabiliyetler bütünüdür. Ahlâkın bu özelliği sebebiyledir ki İslâm ahlâkçıları -dilimizdeki güzel ifadesi ile- kırk yılda bir iyilik yapmanın ahlâklılık alâmeti olmadığını ısrarla belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'in, *"Amellerin en hayırlısı, az da olsa devamlı olanıdır"* (Buhârî, "Libâs", 43) mânasındaki hadisi bu anlayışın veciz bir ifadesidir.

4. Ahlâk insanı düşünüp taşınmaya, herhangi bir baskı ve zorlamaya gerek kalmaksızın, görevi olduğuna inandığı işleri rahatlıkla ve memnuniyetle yapmaya sevkeder. Böyle bir ahlâk formasyonuna sahip olmayan insanların nâdiren yaptıkları iyi işler, ahlâkî bir temele dayanmaktan ziyade, olsa olsa riya, korku, menfaat temini gibi ahlâkın onaylamadığı ve "rezîlet" (erdemsizlik) saydığı başka sebep ve maksatlarla alâkalıdır.

5. Ahlâklı olabilmek için görevleri rahatlıkla ve memnuniyetle yerine getirme zorunluluğu, ahlâkın gelişip güçlenmesinde alışkanlıkların ihmal edilemez bir önem taşıdığını göstermektedir. Bundan dolayı İslâm ahlâkçıları ahlâkî eğitime büyük önem vermişlerdir. Çünkü alışkanlıklar ancak eğitimle kazanılır. Burada "eğitim"den maksat, ahlâkın nazarî bilgilerini tahsil etmek yanında, kişinin çocukluktan itibaren iyi örneklerle yaşaması, iyilik yapmaya alıştırılması, bencil ve gayri meşrû arzu ve ihtiraslarına karşı koymak suretiyle kendi kendini eğitmesi, nefsini ıslah etmesidir. Bu ise bir irade eğitimidir.

B) Ahlâk İlmi

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ahlâk, insanda oluşması özlenen ve istenen yüksek ruhî ve mânevî vasıfların, olumlu yeteneklerin ortak ifadesidir. İnsan, bu vasıfları kendisinde en doğru ve en ileri bir şekilde nasıl geliştirebileceği hususunda bazı bilgilere muhtaçtır ki, ahlâk ilmi bu ihtiyacı karşılamayı amaçlar. Öte yandan, insanda bir kısım yüksek vasıf ve kabiliyetlerin sırf yetenek veya güç halinde bulunması yeterli değildir. Bu vasıfların insanı "hayr"a yöneltmesi ve "şer"den uzaklaştırması beklenir. Fakat insan hayır-şer, erdem-erdemsizlik gibi kavramları ve bu kavramlarla ifade edilen tutum ve davranışları bilmezse bu konuda hatalara düşmesi kaçınılmazdır. İşte insan, fiillerin değerleri konusunda isabetli hükümler verebilmek ve doğru seçimler yapabilmek için de ahlâk ilmine muhtaçtır. Bu nedenle, ahlâk ilmini "ruhanî tıp ilmi" diye adlandıran Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, Gazzâlî gibi ahlâk bilgin ve düşünürleri, insanlar için ahlâk ilmini tıp ilminden daha yararlı ve değerli görmüşlerdir.

Dünyada kendi duygu, düşünce ve davranışları hakkında iyi veya kötü şeklinde değer hükümleri veren yegâne varlık insandır. Bu sebeple ahlâk ilmi, ahlâkî fâil olarak insanı ve onun akıl, irade, vicdan gibi ahlâkî kabiliyetleri ile öfke, şehvet vb. duygularını ve bunlardan doğan fazilet ve reziletleri ele alır; bunlardan ahlâkî hayat adına yararlı olanları geliştirmenin, zararlı olanları da ıslah etmenin yollarını araştırır ve gösterir. Bu noktada ahlâk ilmi özellikle psikolojinin verilerinden yararlanır. Nitekim gerek Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde gerekse hemen bütün müslüman ahlâkçıların ve özellikle mutasavvıfların eserlerinde şayanı takdir psikolojik tahliller görülür.

Öte yandan ahlâk ilmi bir kurallar ilmidir; insanların dinî, şahsî, ailevî ve toplumsal yaşayışlarında uymaları gereken kaide ve kanunları belirler. Ahlâk bir değerler ilmidir ve dolayısıyla ahlâkî fâilin davranışlarına atfedilen değerlerin mahiyetini, ölçüsünü ve kaynağını araştırır; iyi fiilleri yapmayı ve kötü fiilleri terketmeyi emreder. Böylece insanların mükellef bulundukları görevleri sıralar ve bunları ifa veya ihmal etmenin sonuçlarını araştırır ve gösterir.

Hz. Peygamber, *"Ben ahlâk güzelliklerini tamamlamak için gönderildim"* (*el-Muvatta'*, "Hüsnü'l-hulk", 8) buyurmuştur. Bu hadis, bir bakıma, ahlâk ilminin gayesini göstermektedir. Buna göre ahlâk ilminin gayesi, Resûlullah'ın yalın ifadesiyle, insanlara "ahlâk güzellikleri" yani iyi huylar ve yüksek nitelikler kazandırmaktır.

Ahlâk temelde bir davranış bilimidir; bu da onun hem teorik hem de pratik bilgiler vermesini gerekli kılar. Bu bilgilerin oluşturduğu bölümlere de nazarî (teorik, kuramsal) ve amelî (pratik, uygulamalı) ahlâk denilmektedir. Nazarî ahlâkta ahlâk problemleri tahlil edilerek insanın ahlâkî yaşayışına temel oluşturacak genel prensipler, kaide ve kanunlar tesbit edilir. Bununla birlikte ahlâk ilmi uygulamalı bir ilimdir; yani bu ilim sadece "bilmek" için değil, fakat asıl "yapmak" için vardır. Bu sebepledir ki insanın ahlâklı olabilmesi için nasıl yaşaması gerektiğini, görev ve sorumluluklarının nelerden ibaret olduğunu bildirmek üzere amelî (pratik) ahlâk geliştirilmiştir.

C) Ahlâk Felsefesi

"Hikmet sevgisi" mânasına gelen **felsefe** tabiri, genel olarak "varlık ve olayların akıl ve düşünce yoluyla araştırılmasını gaye edinen disiplin"in adıdır. Özellikle Kindî'den (ö. 252/866) itibaren İslâm düşüncesine giren ve en az beş yüzyıl boyunca Ebû Bekir Zekeriyyâ er-Râzî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nasîrüddîn-i Tûsî gibi şahsiyetler yetiştiren ve ürünler veren felsefenin önemli problemlerinden biri de ahlâk olmuştur.

Felsefenin umumiyetle insanın iki temel yeteneğini konu edindiği kabul edilir ki, bunlar da "bilmek" ve "yapmak"tır. Buna göre felsefe, bir yandan "Neyi bilebiliriz? Bilgilerimizin değeri nedir?" sorularının, bir yandan da "Neyi yapmalıyız? Eylemlerimizin değeri nedir ve ne olmalıdır?" sorularının cevabını araştıran bir disiplindir. İslâm düşünürleri, felsefenin bu iki temel kolundan birine "hikmet-i nazariyye", ikincisine de "hikmet-i ameliyye" demişlerdir. Şu halde felsefe hem âlemin sırlarını çözmeye, varlığı olabildiğince bütünlüğü ve derinliği ile kavramaya, böylece insanın muhtaç bulunduğu ve aramakta olduğu gerçeği yakalamaya çalışır; hem de nasıl davranmak gerektiğini, insana yaraşır hayat tarzının hangisi olduğunu göstermek ister. Çünkü gerçekten üstün ve insanî hayatın neden ibaret olduğunu bilmek de insanın en zarurî ihtiyacı ve bitmeyen arayışıdır. Böylece ahlâk, felsefenin belli başlı araştırma sahaları arasında yer alır.

D) İslâm Ahlâkı

"İslâm ahlâkı" sözünden ne kastedildiğini ifade etmeden önce "İslâm" tabirindeki ahlâkî mesaja işaret etmekte yarar vardır. **İslâm**, "teslim olma, kurtuluşa erme ve müsâleme" mânalarına gelir ve bu üç mânası ile ifade ettiği dinin üç temel hususiyetini anlatır. Bunlar içinde doğrudan ahlâkı ilgilendireni ise "müsâleme" anlamıdır.

İslâm ile aynı kökten olan **müsâleme**, "çatışma ve zıtlaşmayı ortadan kaldırarak uyuşmak, anlaşmak, birbirinden emin olmak, dostça münasebetler kurmak" demektir ve bu anlamıyla ileride ayrıntılı olarak incelenecek olan **hilim** kavramıyla aynı mânayı ifade eder. Buna göre İslâm'ı kabul eden kimse, cemiyetin diğer fertleri ile anlaşıp uyuşan, onlarla barış içinde yaşamak isteyen insandır. Nitekim, İslâm ile aynı kökten olan **selâm** kelimesi, Furkān sûresinin 63. âyetinde, İslâm'ın bir müsâleme (barış ve dostluk) dini olduğunu ifade edecek tarzda kullanılmıştır. Müslüman olan ve olmayan birçok araştırmacıya göre bu âyet, Hz. Muhammed'in risâletinden önceki döneme "Câhiliye devri", müteakip döneme ise "İslâm devri" denilmesinin sebebini göstermektedir. Zira öyle görülüyor ki, "câhiliye" kelimesi, ilmin zıddı olan ve nazarî bilgilerden yoksunluğu ifade eden "cehl"den değil, fakat amelî bilgisizlik, yani sefahat, serkeşlik mânasındaki "cehalet"ten gelmektedir (Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 69). Nitekim Türkçemiz'de de cehalet kelimesi sık sık bu mânada kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde de cehalet, öfke ve serkeşliği ifade için kullanılmıştır (Buhârî, "Îmân", 22; Müslim, "Tevbe", 56). İşte bu anlamdaki Câhiliyet ahlâkını kaldırarak yerine iyi huyluluğu, dostluk ve barışı getiren dine, bu tesiri sebebiyle de İslâm denilmiştir.

Batılı araştırmacıların çoğu "İslâm ahlâkı" sözünden, İslâm âleminde yapılmış olan ahlâk çalışmalarını kastederken, müslüman araştırmacıların büyük kısmı, özellikle Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu ahlâkı anlamaktadırlar. Bu durumda İslâm ahlâkı ne filozofların –az çok eski Yunan tesirindeki- rasyonel ahlâk düşünceleri; ne mutasavvıfların –az çok Yeni Eflâtunculuk, Hint, İran tesiri taşıyan- mistik tecrübeleri ne de fukahanın –zaman zaman sırf şeklî ve sûrî olmakla itham edilen- spekülatif çalışmalarıdır. Kitap ve Sünnet'in hükümleri ve kanunları İslâm ahlâkının esasını teşkil eder; işaret edilen bütün bu ahlâk nazariyelerinin "İslâm ahlâkı" ile alâkaları da bu iki temel kaynağın ahlâkî hükümleri ve prensipleri ile uyumları nisbetindedir. Ancak, müslüman ilim ve fikir adamlarının ahlâk nazariyeleri ve çalışmaları da, en azından İslâm ahlâkının yorumlanması, zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında inkişaf ettirilmesi, zenginleştirilmesi ve sistemleştirilmesi bakımından ihmal edilemez bir kıymet taşır.

II. TARİH ve LİTERATÜR

A) Câhiliye Dönemi Ahlâkına Kısa Bir Bakış

İslâm öncesi Araplarının ahlâk zihniyeti hakkındaki en önemli kaynaklar Câhiliye şiiri, atasözleri (emsal) ve hitâbet örnekleriyle Kur'an, hadisler ve ilk döneme ait diğer İslâmî belgeler; Roma, Bizans, İran gibi yabancı kaynaklardır. Özellikle Câhiliye şiiri, atasözleri ve hitâbet örneklerinden edinilen bilgilere göre Câhiliye edebiyatında **ahlâk** ve bu kelimenin tekili olan **hulk** nâdiren kullanılmıştır. Kabileci Arap toplum yapısında hayatta kalma mücadelesi, aşiret insanının herhalde en temel meşguliyetiydi; bu da büyük ölçüde kabilenin insan ve mal gücü yanında mânevî gücüne ve saygınlığına bağlı bulunduğu için özellikle şeref, cesaret ve cömertlik Câhiliye ahlâkında bütün erdemlerin en üstünde yer alıyordu; bu erdemler de genellikle mürüvvet (mürûe) kavramıyla ifade ediliyordu. Bununla bağlantılı başka bir kavram da asabiyettir.

a) Mürüvvet, geniş anlamıyla yiğitlik ve mertliğin en ileri düzeyi olarak algılanıyordu. Kısaca "övülmeye değer her şey" demek olan bu kavramın Roma'daki "summum bonum" (hayırların hayırı) tabirinin dengi olduğu düşünülebilir. Câhiliye Arapları'nın anlayışında mürüvvet, başta hilim olmak üzere sabır, bağışlama, misafirperverlik, yoksullara yardım, iyi komşuluk, zayıfları koruma gibi erdemleri kapsamaktaydı. Ancak diğer birçok kavramda olduğu gibi mürüvvette de hayret verici bir anlam sapması olmuş; bu kavram, "kandan başka hiçbir şeyin gideremeyeceği azap verici bir susuzluk" ve "delilik diye anlatılabilecek bir şeref hastalığı" halini almıştı (bk. İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 101).

Câhiliye dönemi ahlâk zihniyetini içeren literatürde, mürüvvet gibi onunla az çok ilgisi bulunan hayır, mâruf, hak, şecaat, kerem, sehâ, cûd, vefâ vb. ahlâkî muhteva taşıyan kavramlar ve bunların zıtlarının kullanımı da oldukça yaygındı. Ancak bütün bu kavramlar ve terimler, yüksek ve evrensel bir ahlâk anlayışını ifade etmekten geniş ölçüde uzak olup dünyevî ve kabileci bir karakter taşımaktaydı.

b) Asabiyet, kısaca kabile üyeleri arasında kayıtsız şartsız dayanışma yasasını ifade etmekte ve Arap'ın hayatına yön veren, ahlâkî zihniyet ve değerlerine hâkim olan Câhiliye ruhunu yansıtmaktaydı.

Kişi ve kabile şerefi, dönemin ahlâk zihniyetini belirleyen etkenlerden biriydi. Bir kısmına yukarıda işaret edilen erdemlerin temel amacı da kişi ve

kabile şerefini arttırmak, insanların hayranlık ve saygısını kazanmaktı. Bu dönemde iyilik için iyilik değil, onur kazanmak için iyilik anlayışı hâkimdi. Bu yüzden, çoğunlukla **fahr** ve **tefâhur** kelimeleriyle ifade edilen kibir, gurur, soyluluk ve üstünlük yarışı, -Kur'ân-ı Kerîm'de de eleştirici bir sûrede (Tekâsür sûresi) bildirildiği üzere- onlara zaman zaman kabirlere gidip mezar taşlarıyla övünmek gibi saçmalıklar bile yaptırırdı. Edebiyatın başlıca temalarından birinin "medih" ve "zem" olması da o dönem ahlâkının egoist karakterini yansıtması bakımından dikkat çekicidir. İşte asabiyet, Câhiliye ahlâkının, en geniş sınırı kabileyi aşmayan bu egoist karakterini ifade eder.

Dine fazla bir ilgi duymayan, hatta dönemin hayat anlayışı, inanç ve düşüncesi hakkında en temel kaynak olan şiirde dine ve dinî konulara meselâ kadın, aşk ve şarap gibi hafif mevzularla medih, zem ve tefâhur gibi egoist ve duygusal konulardan daha az yer veren Câhiliye Arapları'nda yine de bir Allah inancı vardı. Bununla birlikte koyu putperestlik, onların Allah'a göstermeleri beklenen saygı ve ilgilerini öldürmüş olup bu durum, dinin insanlarda bıraktığı derunî ve ahlâkî tesirden Câhiliye Arapları'nı mahrum etmişti.

Hürriyet bilinci veya duygusu da Câhiliye Arapları'nın başlıca özelliklerindendir. Bazı araştırmacılar, Câhiliye döneminde kabileyi aşan siyasî birlikler kurulamayışını, onlardaki bu hürriyet ruhuna bağlamışlardır. Ancak onlardaki bu, bencil ve ilkel bir hürriyet idi. İlkel hürriyetin en temel niteliği ise otorite tanımamaktır. Nitekim Câhiliye Arapları böyle bir otorite düzenini her zaman reddetmişlerdir.

Sonuç olarak Câhiliye döneminin bütün ahlâkî erdemlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururu (fahr), şeref (mecd) ve öfke (gazap, hamiyye) duygularını tatmin etme; asalet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma, saygı görme, başka kabileler karşısında hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arsuzu yatmaktaydı. Esasen bu dönemin, fert ve kabile gururu, kibir ve serkeşlik nitelikleri dolayısıyla **câhiliye** diye anıldığı, başka birçok delil yanında, Amr b. Külsûm'ün *Muallaka*'sından da açıkça anlaşılmaktadır:

"Sakın biri bize karşı bir câhillik yapmaya kalkışmasın!

Sonra biz câhillikte bütün câhillerden baskın çıkarız!"

B) Kur'an ve Sünnet'te Ahlâk

a) İslâm'ın Ahlâkta Meydana Getirdiği Zihniyet Değişikliği

İslâm ahlâk zihniyetinin başlıca niteliklerinin ne olduğu sorusuna cevap olarak çok şey söylenebilirse de -ileride daha ayrıntılı bilgiler edineceğimiz- bu konuda şimdilik özellikle şu hususların altını çizmek mümkündür: İnsanın mânevî hayatını, bireysel ve sosyal davranışlarını gözetip kollayan bir Allah inancı; insanın kendisiyle hesaplaşmasını hedefleyen bir irade eğitimi; bütün insanlığa açık bir ümmet birliği ve kardeşlik ruhu; hak, adalet ve eşitlik gibi evrensel değerlere yöneliş.

1. Arap kabilelerinin koyu ve anlamsız putperestlikleri, yüksek bir ahlâkın kurulmasına başlı başına bir engel teşkil ediyordu (Goldziher, *Le Dogme et le loi en Islam*, s. 4, 11). Aslında bu tesbiti, inançsızlık veya bâtıl inanç buhranı yaşayan her topluma genellemek mümkündür. Bu sebepledir ki İslâm dini evrensel, mutlak ve genel geçerliği olan bir ahlâkî yapı kurarken, bu ahlâkın en önemli teminatı olmak üzere her şeyi bilen, her şeye muktedir, rahmeti çok geniş, fakat cezalandırması da çok şiddetli olan yüce Tanrı şuurunu kökleştirmeyi; insana her türlü bencil, çıkarcı istek ve eğilimlerini aşarak yüce Allah'ın koyduğu genel ve kesin kuralları hayatının her alanı için sarsılmaz kanunlar olarak alma bilincini kazandırmayı ve bu suretle nefsânî tutkular karşısında özgürleşen bir birey ve kamu vicdanı geliştirmeyi hedeflemiştir.

2. İslâm dini insanda, kendi dışındakilerle kör bir mücadeleye girişmek yerine, kendi nefsiyle hesaplaşma iradesini geliştirdi; Câhiliye dönemindeki aşiret ruhunun ve geçici hazlara düşkünlüğün doğurduğu kaba ve hoyrat geleneklerin karşısına, insanın nefsini dizginlemesi, "tabiatındaki öfke ve şiddetten korunması" anlamına gelen **hilim** ve şefkati koydu. Bu suretle insana, o güne kadar kendi dışındakilere çevirdiği mücadele enerjisini, kendi nefsinin kötü temayüllerine karşı yöneltmesini öğretti. Hz. Peygamber, âdeta bütün kötülüklerin anası olan, bundan dolayı da Kur'ân-ı Kerîm'in *"çok büyük bir zulüm"* saydığı (Lokmân 31/13) putperstlikten toplumu temizleyerek bir olan Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî ve dinî birlik sağlama görevini üstlenmiş; böylece kabile ve soy sop anlayışı yerine Allah'a saygı (takvâ), ferdî ve sosyal planda yücelmenin ve değer kazanmanın ölçüsü haline gelmiş; bu ölçüye uygun olarak İslâm'ın öğretileri, Allah'ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmayı, insan ilişkilerinde dürüstlük ve güvenilirliği, sevgi ve fedakârlığı, samimiyet ve iyi niyeti, fakat bütün bunların başarıla-

bilmesi için de kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok erdemi ihtiva etmiştir.

3. İslâmiyet'in gerçekleştirdiği en büyük zihniyet değişikliği, asabiyet duygularını yok edip kabilecilik bağlarını kırarak insanları evrensel değerlere, özellikle temelde bütün insanlığın kardeşliği bilincine yöneltmesidir. Gerçekten İslâmiyet, bütün insanların bir tek erkek ve kadının soyundan geldiklerini, onların -birbirleriyle kişisel veya ırkî üstünlük yarışına girmek için değil- *"tanışıp bilişmek için kavimlere ve kabilelere ayrıldığını"*nı (el-Hucurât 49/13), böylece fıtrî ve biyolojik farklılıkların ahlâkî ve mânevî anlamda üstünlük sebebi sayılamayacağını öğretti; üstünlüğün, yalnızca kişisel çabalarla kazanılabilen ve samimi dindarlığın, dinî ve ahlâkî erdemlerin ana kavramı olan **takvâ** kapsamındaki meziyetlerde olduğunu ortaya koydu; soy üstünlüğü, kabilecilik ve ırkçılık davalarını bütünüyle reddetti. Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetinde müslümanlara hep birlikte Allah'ın dinine (hablullah) sarılmaları emredildikten sonra, Allah'ın düşmanlıkları kardeşliğe çevirmesi ve böylece onları "bir ateş çukuru"na düşmekten kurtarması, Allah'ın kendilerine bir "nimet"i olarak nitelenir. Başka bir âyette ise Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel diyebileceğimiz bir ahlâk buyruğu şu şekilde ifade edilir: *"İyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın"* (el-Mâide 5/2). Hz. Peygamber, *"Irkçılık (asabiyet) duygusuyla birbirine öfkelenen, ırkçılık uğruna savaşırken ya da böyle bir dava güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin bu ölümü"*nün, "Câhiliye ölümü" olduğunu belirtttiği hadisleriyle (Müslim, "İmâre" 57; Nesâî, "Tahrîm", 28; İbn Mâce, "Fiten", 7) asabiyet ruhunu yıkmaktaydı.

4. İsâm dini **adalet** ve **zulüm** kavramlarını da Câhiliye telakkisinden büsbütün başka bir konumda ele aldı ve adalete kesin olarak evrensel bir boyut kazandırdı. Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Bakara 2/143) İslâm toplumunun bir niteliği olarak geçen "vasat ümmet" tabirindeki "vasat" kelimesi bütün tefsirlerde adalet mânasında anlaşılmıştır. Buna göre İslâm ahlâkı toplumsal bünyede de aşırılıklardan uzaklığı, dengeli ve uyumlu bir hayat tarzını öngörmüştür. Kur'an'da hak ve adaletin mutlaklığı öylesine vurgulanmıştır ki, bizzat Allah'ın âhirette hiçbir haksızlığa mahal vermeyecek şekilde adaletle hükmedeceği ve O'nun vaadinin kesin (hak) olduğu bildirilmiştir (Yûnus 10/54-55; el-Enbiyâ 21/47; ez-Zümer 39/69). Bütün bu ve benzeri sebeplerden dolayı adalet ilkesi İslâm ahlâk düşüncesinin merkezi olarak gösterilmektedir (meselâ bk. Max Horten, "Moral Philosophers in Islam", *Islamic Culture,* XIII (1974), s. 6).

Zulüm ise, İslâm ahlâkında son derece ilginç bir yaklaşımla ele alınmıştır. Buna göre Kur'an, başkalarına yapılan kötülükleri, her şeyden önce kötülüğü işleyenin kendisine yapmış olduğu bir zulüm sayar. Söz gelimi, evlenme ve boşanma ile ilgili konularda eşine zarar vermeye kalkışan kişi, *"Kuşkusuz kendisine kötülük etmiş olur"* (el-Bakara 2/231). Hz. Peygamber, "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et" şeklindeki Câhiliye döneminin acımasızlık ve şiddet ilkesini, *"Zalime yapılacak yardım, onun iki elini tutmaktır (zulmüne engel olmaktır)"* (Buhârî, "Mezâlim", 4; "İkrâh", 7) diyerek tersine çevirip yüksek ve evrensel bir ahlâk ilkesi haline getirmişti.

Kur'an, Sünnet ve diğer bütün İslâmî literatürde adalet kavramı eşitliği de içeren bir anlam zenginliği içinde kullanılır. İslâm'ın koymuş olduğu, bütün insanlığı kucaklayıcı olan bu kapsamdaki adalet ilkesi, Câhiliye döneminin, eşitlik prensibine büsbütün aykırı bir şekil alan ilkel **hürriyet** anlayışını da kökten değiştirdi. Kur'ân-ı Kerîm'deki "inanmış bir köle"nin hür ve soylu bir müşrikten daha değerli olduğu şeklindeki (el-Bakara 2/221) yepyeni insanlık ve değer anlayışı nedeniyle İslâm'a en büyük tepki, kendilerini "ahrâr" (özgür, soylu) diye niteleyerek başka zümrelerden üstün gören mütegallibe sınıfından geldi. Onların, Hz. Peygamber'e, köleleri ve güçsüzleri yanından uzaklaştırması halinde kendisiyle görüşme yapabilecekleri şeklindeki küstahça teklifleri Kur'an tarafından anında reddedildi (el-Kehf 18/28) ve bu suretle soyluluk kuruntuları üzerine kurulu, eşitlik ve adalet ilkelerine aykırı, kaba ferdiyetçi hürriyet anlayışının yerine medenî ve sosyal eşitlikçi hürriyet anlayışı konuldu.

b) Kur'an ve Sünnet'te Temel Ahlâk Kavramları

Bu başlığın bazı güçlükler taşıdığını belirtmek gerekir. Güçlüklerden biri, Kur'an ve hadislerdeki hangi kavramların tam olarak ahlâk kavramı olduğunun tesbitidir. Meselâ **amel-i sâlih** tabiri böyledir. Çünkü "hayırlı, iyi, uygun veya yararlı iş, faaliyet" anlamına gelen bu deyim, bu nitelikleri taşıyan hukuk, ibadet, ahlâk ve siyasetle ilgili bütün olumlu faaliyetleri kapsar. Hatta Peygamberimiz, her şeyden önce "gönülden teslim olma" anlamına gelen **İslâm**'ı ve "kuşkusuz bir şekilde inanma" anlamına gelen **iman**ı dahi amel diye isimlendirmiştir (Buhârî, "Tevhîd", 47).

Öte yandan, özellikle Kur'an ve Sünnet ahlâkı bakımından teorik olarak her ahlâklı davranış aynı zamanda dinî bir itaat ve ibadettir; çünkü bu davranışla ilâhî bir emir yerine getirmektedir; böylece iyilik, gösteriş için veya

bize ne getirip ne götürdüğünü hesap ederek değil, Allah'ın emri olduğu ve O'nun emrine saygının gereği olduğu için yapılmış bulunmaktadır.

Bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde, ahlâk kavramları arasında, "temel" veya "tâli", "çok önemli" veya "az önemli" gibi bir ayırıma da gidilmemiştir. Çünkü bazan küçük bir ahlâkî jest, meselâ bir yetimin başını okşamak, içimizde, önemli sayılan birçok davranıştan daha yüksek duygular uyandırabilir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de güzel bir sözün, arkasından eza gelen bir sadakadan daha değerli olduğu bildirilmiştir (el-Bakara 2/263).

İşaret edilen bu güçlüklere rağmen, Kur'an ve hadislerdeki bütün ahlâk kavramlarını burada tahlil etmenin imkânsızlığından dolayı, hiç olmazsa kapsamlarının genişliği, hatta bir bakıma diğer bütün ahlâkî erdemleri de kuşattığı dikkate alınarak iki kavram hakkında bilgi verilecek; ayrıca, yer yer konuyla ilgili başka kavramlara da değinilecektir. İslâm ahlâkını kesin ve çarpıcı biçimde yansıtan bu iki temel kavram takvâ ve hilimdir.

1. Takvâ

Takvâ kelimesi sözlüklerde "İnsanın, ibadet ve güzel işler yaparak kendisine acı verecek durumlardan korunması" şeklinde tarif edilir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* isimli terimler sözlüğünde (bk. "Takvâ" md.) takvânın "Allah'a itaat ederek O'nun vereceği cezalardan korunmak; insanın kendisini, yaptığı veya yapmadığı şeyler yüzünden müstahak olacağı ukūbattan yine Allah'a itaat ederek koruması" anlamına geldiğini belirtir. Aynı âlimin kaydettiği diğer bazı tariflere göre takvâ, "Kulun mâsivâdan sakınmasıdır; dinin edep ve erkanına saygılı olmaktır; insanı Allah'tan uzaklaştıran her şeyden uzak durmaktır; nefsânî hazları terketmek, yasaklardan uzak durmaktır; gönlünde Allah'tan başka hiçbir şey görmemendir; kendini hiçbir kimseden daha iyi diye düşünmemendir; Allah'tan başka her şeyi terketmektir; sözde ve davranışta Hz. Peygamber'e uymaktır." Fahreddin er-Râzî, Bakara sûresinin 196. âyetini tefsir ederken, takvâ için, "bütün dinî ve ahlâkî ödevleri yerine getirme, din ve ahlâkın sakıncalı bulduğu tutum ve davranışlardan da kaçınma" anlamını içeren bir tanım yapmıştır. Tanınmış mutasavvıf Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tarifi ise daha kısa fakat oldukça kapsamlıdır: "Takvâ bütün iyilikleri kapsayan bir isimdir" (*Kūtü'l-kulûb*, I, 196).

Kur'ân-ı Kerîm'de, âhiret inancının yoğun olarak işlendiği ilk zamanlarda inen âyetlerde takvâ, Allah'ın şiddetli azabına karşı siper vazifesi gö-

recek olan korku ve kaygı şuurunu ve bu şuurun bir sonucu olarak Allah'ın buyruklarına uyup yasakladığı şeylerden titizlikle kaçınmayı ifade eder. Ancak zamanla, İslâm cemaatinin hem sayı hem de keyfiyet bakımından gelişmesine paralel olarak, takvâ kavramının içeriğinin de geliştiği ve zenginleştiği görülür.

Bakara sûresinin hac ile ilgili 197. âyetinde bazı kötülükler, ahlâkî olmayan davranışlar sıralandıktan sonra mutlak olarak iyiliğin önemi vurgulanmakta, ardından da genel olarak kötülükleri terkedip iyilikler yapmaya şâmil bir kavram olarak takvânın önemi ifade edilmektedir. Burada takvânın "en hayırlı azık" şeklinde nitelendirilmesi onun dinî ve ahlâkî hayat için vazgeçilmezliğine işaret eder. Yine Bakara sûresinde (2/237) takvânın, bağışlama ve feragati de kapsayan geniş ahlâkî içeriğine işaret edilmiştir. Mâide sûresinin 8. âyetinde takvâ, adaleti de içine alan yüksek bir fazilet olarak gösterilir. Sosyal hayatın düzeni için adaletin gerekliliği göz önüne alınacak olursa, bu âyete göre takvânın, artık sadece ferdî ve vicdanî fazilet değil, aynı zamanda toplumsal düzenin de bir gereği olduğu ortaya çıkar.

Takvânın bu sosyal fonksiyonu, Hucurât sûresinin 13. âyetinde evrensel boyutta ele alınmıştır. Burada Allah'ın bütün insanları bir erkekle bir kadından (Âdem ile Havvâ) yarattığı; birbirleriyle (üstünlük ve soyluluk yarışına girişmek, sürtüşmek ve çatışmak için değil), tanışıp bilişmek için onları halklara ve kabilelere ayırdığı ifade edildikten sonra *"Allah nezdinde sizin en şerefliniz, takvâda en ileri olanınızdır"* buyurulmuştur. Kanaatimizce insanlığın eşitliği ve evrensel barışçılık ilkelerini vurgulayan ifadelerin ardından, en büyük değer ölçüsü olarak takvânın zikredilmesi, bu erdemin, söz konusu ilkelere saygı anlamını içerdiğine de işaret eder. Nitekim az önce değindiğimiz, şahitlikte adaleti gözetmeyi emreden Mâide sûresinin 8. âyetindeki takvâda da eşitlik ilkesine saygı anlamı vardı. Mustafa Sâdık er-Râfiî *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde (s. 100 vd.) takvânın eşitliğe esas teşkil etmesi bakımından Kur'an ahlâkının temeli sayılması gerektiğini belirtir. Hz. Peygamber, kendisine yöneltilen, "İnsanlar arasında en büyük kerem sahibi kimdir?" sorusuna, *"Takvâda en ileri olanlardır"* (Buhârî, "Enbiyâ", 8, 14, 19) cevabını vermiştir. Bilindiği gibi "kerem" hem "şeref ve itibar" hem de "cömertlik ve yardım severlik" anlamına gelir. Böylece takvâ sahibi insanın, "insanlara karşı iyilik sever, aynı zamanda da değerli ve şerefli insan" olduğu anlaşılmaktadır. Takvânın bu ahlâkî ve insancıl içeriğini ifade eden daha başka örnekler de vardır. Meselâ Feth sûresinin 26. âyetine göre müşrik Araplar'ın kalbinde "Câhiliye hamiyeti" vardır; Peygamber ve arkadaşlarının

hasleti ise "sekînet ve takvâ"dır. Burada Câhiliye hamiyeti, barbarlık, küstahlık ve saygısızlığı; sekînet ve takvâ da ağır başlılık, uygarlık, insanların şeref ve haysiyetlerine saygı anlamını taşır (ayrıca bk. el-Bakara 2/206).

Takvânın anlamı konusundaki ilginç örneklerden biri de onun "hayâ" ile ilişkisini gösteren A'râf sûresinin 26. âyetidir. Burada *"takvâ elbisesi"* deyimi kullanılarak dolaylı bir üslûpla takvâ, günah duygularını örtüp kapatan, bastıran ve böylece günah işlemeyi önleyen bir koruyucu, ruhu bezeyen bir erdem şeklinde takdim edilmektedir. Yani elbise bedeni kapattığı, koruduğu ve süslediği gibi takvâ da hem ruhumuzun kötü duygularını örter hem de ruhumuzu süsler. Böyle olunca takvâ sahibi kişinin kaba, haşin, haksız, isyankâr, şehvet düşkünü, aç gözlü, edepsiz, hayâsız olması düşünülemez. Takvânın aynı zamanda bir kibarlık erdemi olduğunu gösteren âyetler de vardır (meselâ bk. el-Bakara 2/189; el-Hucurât 49/1).

Burada önemle vurgulanması gereken husus, takvânın daima tâzim, hürmet, saygı gibi kelimelerle ifade edilen yüksek ahlâkî fazilet için kullanıldığıdır. Fakat takvâ, her şeyden önce Allah'a, O'nun koyduğu kurallara saygıdır; bunları ihlâl etmekten sakınmaktır. Takvânın bu şekilde saygıyı ifade ettiğini gösteren güzel bir örnek de Hac sûresinde (30-32. âyetler) geçer. Benzer bir yaklaşım aynı sûrenin 37. âyetinde geçen, *"Kurbanlarınızın etleri de kanları da Allah'a ulaşmaz; fakat O'na sizin takvânız ulaşır"* meâlindeki âyette görülüyor. Bu âyet açıkça, bütün dinî ve ahlâkî faaliyetlerimizi Allah'a saygı ve O'nun rızâsını kazanma niyetiyle yapmamız gerektiğini gösteriyor.

Bazı âyetlerde takvâ, bütün kötülükleri ifade eden "fücûr" kelimesinin zıddı olarak geçmektedir (bk. eş-Şems 91/8-10); Sâd sûresinin 26-28. âyetlerinde ise siyasî ahlâkı da içine alacak şekilde kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de takvânın karşıtı olarak "zulüm" de gösterilmiştir. Câsiye sûresinin 19. âyetinde bildirildiğine göre *"Zâlimler birbirinin dostudur; Allah da takvâ sahibi olanların dostudur."* Bu âyette zulüm, daha ziyade inkârcıların Allah'a ve İslâmî ilkelere karşı inatçı ve anlamsız direnişlerini, müslümanlara reva gördükleri haksızlıkları ifade eder.

Açıkça görüldüğü üzere, Kur'ân-ı Kerîm'in büyük önem verdiği takvâ kavramı, bütün bu bilgilerden çıkan sonuca göre başlıca şu iki anlamı içermektedir:

a) Takvâ, itikadî konularda yanlış ve bâtıl inançlara kapılmaktan, amelî ve ahlâkî konularda eksik, kusurlu, kötü, zararlı ve haksız davranışlardan,

İslâm dininde esasları belirlenmiş olan hayat tarzına uymayan bir yaşayıştan sakınmak, uzak durmaktır.

b) Takvâ, bütün faaliyetlerde, ödevlerin yerine getirilmesinde, her türlü kötülüklerin terkedilmesinde öncelikle Allah'tan ittikā etmektir; yani Allah korkusunu, O'na karşı saygılı olmayı ön plana çıkararak bu saygıyı bütün davranışların ve hayatın temeli yapmaktır. Buna göre takvâ bütün ahlâkî erdemlerin temelidir ve insan ona sahip olduğu oranda diğer erdemlere de sahip olur.

2. Hilim

Hilim terimi, "akıl ve kültürle kazanılan, insan ilişkilerinde sabırlı, hoşgörülü, bağışlayıcı, uzlaşmacı ve medenî davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlâkî erdem" şeklinde tanımlanabilir.

Bazı kaynaklarda hilim kavramı, **sefeh** ve **cehl** kavramlarının zıddı olarak gösterilmektedir. Bu iki kelime zulüm, serkeşlik, saldırganlık, barbarlık gibi Câhiliye dönemindeki hâkim ahlâkî zihniyetin karakteristik yapısını oluşturan duygu ve davranışları ifade etmektedir. Nitekim meşhur Câhiliye şairi Amr b. Külsûm'ün *Muallaka*'sında geçen, "Hele biri kalkıp da bize karşı câhillik etmeye görsün, o zaman biz câhillikte bütün câhillerden baskın çıkarız" anlamındaki beyit, câhiliye kelimesinin o kültürdeki anlamına işaret eden en çarpıcı örneklerdendir. Aslında Kur'an'ın müşriklere yönelttiği yoğun eleştirilerin temelinde de onlardaki bu câhillik (barbarlık) ahlâkı vardır. Çünkü onlar aslında akılları yatmadığı için inkâr etmiyorlardı; fakat gurur, kibir, inat, saldırganlık ve düşmanlık gibi hoyrat duyguları ve kötü alışkanlıkları yüzünden; İslâm'ın getirdiği adalet, eşitlik, kardeşlik, merhamet, sabır, tahammül, uzlaşma, kaynaşma, barış gibi ilkeleri içlerine sindiremedikleri için inkârcılıkta direniyorlardı. İşte Kur'an'daki *"hamiyyete'l-câhiliyye"* (Câhiliye küstahlığı; el-Feth 48/26) deyimi onların bu barbarlık ve uzlaşmazlık karakterini ifade eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de hilim kelimesi bir âyette çoğul (ahlâm) olarak geçmekte, burada *"Onlara bunu hilimleri (ahlâm) mi emrediyor, yoksa onlar azgın bir topluluk mudur?"* (et-Tûr 52/32) denilmektedir. Bütün tefsirlerde bu âyetteki ahlâm akıl kelimesiyle açıklanır. Bunun dışında, "hilim sahibi" anlamında "halîm" Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri olarak mağfiret (bağışlama), ilim gibi kavramlarla birlikte on bir âyette tekrar edilmiştir. Tefsir ve kelâm kitaplarında esmâ-i hüsnâdan biri olarak halîmin, "çok sabırlı, günahkârları cezalandırmakta acele etmeyen" veya "kullarının isyanından

etkilenmeyen, günahkârlara gazap etmesi kendisini telâşa sevketmeyen, her işi olması gerektiği ölçüde yapan" anlamına geldiği belirtilir. İbn Hibbân el-Büstî *Ravzatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'* adlı ahlâk kitabında (s. 209) bu âyetlere dayanarak hilmin akıldan daha üstün bir erdem olduğunu, çünkü yüce Allah'ın Kur'an'da kendisini akılla değil hilimle nitelediğini ifade eder. Bu görüşü Gazzâlî de tekrar etmiştir (*İhyâ'*, III, 179). Ayrıca, yine halîm iki âyette (et-Tevbe 9/14; Hûd 11/75) Hz. İbrâhim'in, bir âyette (es-Sâffât 37/101) Hz. İshak'ın niteliği olarak yer almaktadır.

Hz. Peygamber, hemen bütün hadis mecmualarında ve edebî-ahlâkî mahiyetteki antolojik eserlerde yer verilen bir hadisinde bir sahâbîyi överken, *"Sende Allah'ın sevdiği iki haslet vardır; bunlardan biri hilim, diğeri de teennidir"* (Müslim, "Îmân", 25, 26; Ebû Dâvûd, "Edeb", 149) buyurmuştur. İbnü'l-Esîr'e göre bu hadisteki hilim "akıl", teenni de "kararlılık, ağır başlılık" anlamına gelir (*en-Nihâye,* I, 434). Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde "Kitâbü'l-Edeb"in ilk babı "Hilim ve Peygamber'in Ahlâkı" başlığını taşır. Bu başlık, Resûlullah'ın ahlâkının temelini hilim faziletinin oluşturduğunu ima eder. Burada Resûlullah'ın hoşgörüsünü, affediciliğini ve sabrını anlatan hadisler yer alır. Ayrıca bütün hadis mecmualarında, İslâm bilginlerince hilmin kapsamında gösterilen akıl, basîret, kararlılık, öfkeye hâkim olma, affetme, hoşgörü, sabır, vakar, rıfk gibi ahlâkî erdemlere dair pek çok hadis bulunmaktadır.

Özellikle Ignaz Goldziher'den itibaren müsteşrikler İslâm ahlâkının, dolayısıyla İslâm insanın karakterini belirleyen temel erdemin hilim olduğu kanaatine varmışlardır. Zira Câhiliye döneminde çok az sayıda insan bu faziletin kıymetini takdir ederken İslâm dini bunu, ahlâkî ve sosyal alanda bütün müslümanlara yaymayı amaçlamıştır (I. Goldziher, *Muslims Studies*, s. 206-207; Charles Pellat, *Risâle fi'l-Hilm*, s. 152). Kur'an ve hadisler yanında, 142 (759) yılında vefat eden Abdullah b. Mukaffa'ın *el-Edebü'l-kebîr*'i, daha sonra İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr*'ı, Câhiz'in başta *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, *el-Beyân ve't-tebyîn* olmak üzere çeşitli eserlerinde ve daha birçok benzerinde verilen bilgiler hilmin pek çok erdemi kapsayan bir İslâm ahlâkı kavramı olduğunu göstermektedir.

Bütün kaynaklarda hilim, biri zihnî, diğeri ahlâkî olmak üzere iki anlamda geçmektedir. Zihnî anlamda hilim akıl demektir. Bu mânadaki hilim ahmaklık, sefahat ve cahilliğin zıddı olarak gösterilir. İşte *"Onlara bunu akılları mı emrediyor?"* meâlindeki âyet dolaylı olarak müslümanlara aklın irşadına uymayı, akıllı davranmayı; ahmak, beyinsiz ve cahil kalmaktan

uzak durmayı gerekli kılmaktadır. Bu âyetin devamındaki *"Yoksa onlar tuğyan etmiş bir kavim midir?"* ifadesinden anlaşıldığına göre hilimde, "tuğyan"nın zıddı olan bir anlam da vardır. Buna göre akıllı insan tuğyan etmez, yani azgınlık yapmaz, haddi aşmaz, öfkeye kapılıp kendinden geçmez.

Hilmin ahlâkî ve amelî gelişmişliği ifade eden mânasını en iyi ortaya koyan İbn Sînâ, *İlmü'l-ahlâk* adlı risâlesinde (*Tis'u Resâil,* Kostantiniye 1298, s. 108) bu mânadaki hilmin altında şu faziletleri sıralar: Öfkeyi yenme, kerem (cömertlik, onurlu davranış), hoşgörü, af, gönül zenginliği, dayanıklılık, kararlılık, kin gütmemek. Muhtelif kaynaklarda bunlara sabır, sekînet, vakar; ihtiraslara ve diğer bencil duygulara hâkimiyet gibi daha birçok fazilet eklenmektedir. En önde gelen müslüman ahlâk bilginlerinden olan İmam Mâverdî'ye göre hilim "huyların en yücelerinden"dir (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 245).

İslâmî literatürde hilmin kapsamı içinde gösterilen faziletler hakkında pek çok âyet ve hadis vardır. Gazzâlî, genellikle İslâm ahlâkı sahasında yazılmış eserlerin en önemlisi olarak kabul edilen *İhyâü ulûmi'd-dîn*'inde (III, 177), bir âyette geçen *"Rabbânîler olunuz"* (Âl-i İmrân 3/79) ifadesini "halîm ve bilgili kimseler olunuz" şeklinde yorumlamıştır. Hasan-ı Basrî de bu âyetin devamındaki *"Cahiller onlara sözlü sataşmada bulunduğunda, 'Selâm!' derler"* ifadesini "Onlar halîm insanlardır; kendilerine karşı cahilce ve küstahça davrananlara bu şekilde cahillik ve küstahlıkla karşılık vermezler" biçiminde açıklamıştır.

İçlerinde hilim kelimesi geçmemekle birilikte, anlamları itibariyle hilim erdeminin İslâm ahlâkındaki yerini ve önemini ifade eden yüzlerce âyete örnek olarak şunlar zikredilebilir: *"Onlar öfkelendikleri zaman bile affederler"* (eş-Şûrâ 42/37); *"Her kim sabreder ve bağışlarsa, bilsin ki bu tutum davranışların en soylusu, en olumlusudur"* (eş-Şûrâ 42/43); *"Güzel bir söz ve bağışlama, arkasından eziyet gelen sadakadan daha hayırlıdır"* (el-Bakara 2/263); *"(Müslümanlar) affetsinler, hoşgörülü olsunlar. Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?"* (en-Nûr 24/22); *"Af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillikten uzak dur"* (el-A'râf 7/199); *"Rabbinizin bağışına, takvâ sahipleri için hazırlamış olduğu, genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun! O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah rızâsı için mal harcarlar; öfkelerini yenerler ve insanları affederler. Allah da (böyle) güzel davranışta bulunanları sever"* (Âl-i İmrân 3/133-134); *"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir tutumla karşıla. O zaman göreceksin ki, seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse candan bir dost olacaktır"* (Fussılet 41/34).

Bu son âyet, sevginin oluşmasında ve dolayısıyla sosyal barışın sağlanmasında hilim erdeminin rolünü göstermesi bakımından özellikle ilgi çekicidir. Zira burada hilim ruhunu yansıtan en saygın davranışlardan biri olan kötülüğe karşı iyilik, düşmanı bile dost yapan bir güç olarak değerlendirilmiştir. Ünlü ahlâk bilgini İbnü'l-Mukaffa', hilmin bu gücüne şu sözlerle işaret eder: "Sakın sana iftira atana öfke ve intikam duygusuyla karşılık verme! Hilim ve vakar içinde mâkul karşılık ver. Hiç şüphen olmasın ki üstünlük ve kuvvet daima yumuşak (halîm) olanındır (*el-Edebü'l-kebîr*, s. 45-46).

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere İslâm ahlâkı hilim sahibi olmayı; yani sabır, sekînet ve vakar gibi erdemlerle donanmayı; öfkeye, ihtiraslara ve diğer bencil duygulara hâkim olmayı; kendini bilmez insanların küstahça davranışları karşısında akıllı, soğukkanlı, ağır başlı hareket etmeyi öngörür. Fakat bu davranışların, erdemlilikten kaynaklanmasını ister; cahillikten, güçsüzlük ve onursuzluktan kaynaklanması halinde ise bunu bir zillet ve âcizlik sayar ve reddeder. Bir rivayette Resûlullah'ın, *"Eğer hasmından daha güçlü isen, onu bağışlayarak güçlü olmanın şükrünü ödemiş ol"* (Mâverdî, s. 245) buyurduğu bildirilir. Burada açıkça bağışlamanın güçlü olunduğu zaman bir değer ifade ettiği vurgulanmaktadır. Hz. Ömer'e atfedilen bir sözde de, Allah nezdinde devlet başkanının hilminden, rıfkından ve yumuşaklığından daha değerli bir hilim bulunmadığı belirtilir. Çünkü o, güçlü olduğu halde yumuşaktır. Ahlâk ve faziletiyle tanınan Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in "Hilmin ilimle, affın kudretle birleşmesi sonucunda ulaşılan faziletten daha üstünü asla yoktur" (Câhiz, *el-Beyân*, I, 175) anlamındaki sözü, özellikle Câhiz'in halîmi sahîf (zayıf, âciz) kelimesinin karşıtı olarak kullanması da (*el-Osmâniyye*, s. 193) hilmin cahillik ve güçsüzlükten kaynaklanan bir fazilet olmadığına işaret eder.

Kur'an ahlâkını en iyi kavrayan ve yaşayanlardan biri olarak tanınan Hasan-ı Basrî'ye isnat edilen (Gazzâlî, *İhyâ*, III, 166) ve hilmin kapsadığı başlıca faziletlere vurgu yapan şu sözü Kur'an ve Peygamber ahlâkının bir özeti saymak mümkündür: "Müslümanın başlıca alâmetleri şunlardır: Dininde güçlü, kararlı ve yumuşak, imanı sağlam, bilgili ve halîm, zeki ve merhametli, hem haklı hem bağışlayıcı, hem zengin hem tutumlu, hasta olduğunda tahammüllü, güçlü ve iyilik sever, arkadaşlık ve dostluğun sıkıntılarına katlanır, zorluklara sabreder, öfkesine mağlûp olmaz, gurur ve kibire kapılmaz, ihtiraslarına yenilmez; midesi yüzünden şerefsizlik yapmaz; hırsı yüzünden küçülmez; basit hedeflerle yetinmez; mazluma yardım eder, zayıfa acır, cimrilik yapmaz, israf etmez; kendisine kötülük edeni bağışlar; cahili hoşgörür; nefsi sıkıntıda olsa da herkes kendisinden yararlanır."

Buraya kadar açıklanmaya çalışılan takvâ ve hilim kavramları dışında Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde daha pek çok ahlâk kavramı varsa da bunların hepsini yukarıdakilere benzer tahlillere tâbi tutmak bu çalışmanın amacını ve çerçevesini taşar. Ancak aşağıdaki bölümlerde yeri geldikçe diğer bazı erdemler hakkında da bilgi verilecektir.

C) İslâm Ahlâkının Bir Bilim Dalı Olarak Ortaya Çıkışı

a) İlk Gelişmeler ve Örnek Eserler

İslâm'ın ilk yüzyılında ahlâk genellikle yukarıda bir ölçüde arzedilen dinî ilke ve kurallara dayanmaktaydı. Müslümanlar, Kur'an'ın emrine uyarak hayatlarını Hz. Peygamber'in getirdiği öğretilere göre düzenlemeleri gerektiğine inanmışlardı. Takriben II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan yeni durumlar karşısında giderek az çok farklı ahlâk anlayışları doğmaya başladı. Kelâm ilminde kader ve kulların fiilleri ile ilgili meseleler aynı zamanda ahlâkın da en önemli teorik konularıydı. Tasavvuf geniş ölçüde ahlâkı ilgilendiren problemlerden doğmuş ve az çok yeni bir hayat üslûbu ve giderek bunu temellendirmeye yönelik bir teori oluşturmaya yönelmişti. Özellikle Grek felsefe kaynaklarının Arapça'ya aktarılması sonucunda müslüman filozoflar da temel ahlâk problemlerini rasyonel yöntemlerle irdeleyen eserler yazmışlardır.

Bütün bu gelişmelerin yanında temelini Kur'an'dan alan ve Hz. Peygamber ile ashabın hayatlarında şekillenmiş olan geleneksel İslâm ahlâkına bağlılığı ilke edinen anlayış da varlığını sürdürdü ve genel olarak ahlâka veya bu alanın özel konularına dair eserlerden oluşan zengin bir literatür doğdu. Daha çok hadisçi ve fakihler tarafından yapılan bu yöndeki ahlâk çalışmalarının ilk örnekleri arasında Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/707) *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekāik*'ı, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *ez-Zühd*'ü, Buhârî'nin (ö. 256/877) *el-Edebü'l-müfred*'i zikredilebilir. Ayrıca, başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hemen bütün hadis mecmualarında "Kitâbü'l-Edeb", "Kitâbü'l-Birr", "Kitâbü Hüsni'l-hulk" gibi başlıklar altında özellikle ahlâk hadislerini ihtiva eden bölümler bulunur. İslâm kültür tarihi boyunca devam eden "kırk hadis" külliyatının başta gelen konuları da ahlâkla ilgili olanlardır. Furû-i fıkıh türünden eserlerde amelî ahlâk, tefsir ilmine ait "ahkâmü'l-Kur'ân" türündeki eserlerde de nazarî veya amelî ahlâkla ilgili konulara yer verildiğine işaret etmek gerekir.

Daha sonraki dönemlerde İslâm kültür tarihinin en çok eser verilen alanlarından biri haline gelen İslâm ahlâkının başta gelen klasiklerinden bi-

ri, İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965), ahlâk konularındaki birikiminin yanında, kişisel tecrübelerini de yansıtan *Ravzatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'* adlı eseri olup tecrübeye dayalı ve gerçekçi görüşlerin yer aldığı eser İslâm ahlâk kültürünün en değerli ve yararlı kaynakları arasında gösterilmeye değer bir önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in ahlâkını bütün insanlık için en yüksek hayat ideali olarak gösteren İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) dinî-felsefî mahiyetteki *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs*'u müellifinin zihnî birikiminin ve hayat tecrübelerinin bir özeti olan muhtevasının önemi yanında edebî bakımdan da büyük bir değer taşır. Ebû Nasr et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mekârimü'l-ahlâk*'ı da yine Hz. Muhammed'in, hayatın bütün alanlarına ait tutum ve davranışlarını sergileyen ve onu bir ahlâk ideali olarak gösteren en tipik geleneksel ahlâk kitabı örneklerindendir. Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a* isimli ahlâk kitabının önemini ifade etmek için Gazzâlî'nin, tasavvufun dışında kalan ahlâk konularında bu eseri birinci kaynak olarak kullandığını belirtmek yeterli olacaktır. Aynı gelenek içinde seçkin bir yere sahip olan ve yazıldığı dönemden bu yüzyılın başına kadar Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'ından sonra en çok okunan ahlâk kitabı olma özelliği taşıyan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı kitabı, tarih boyunca müslümanların ahlâkî kimlik ve kişiliğinin oluşmasında en başta rol oynamış eserler arasında yer alır.

b) Edep Kavramı ve Edebî-Ahlâkî Mahiyette Telifler

İslâm ahlâk kültüründe ahlâka yakın anlamda en çok kullanılan kelimelerden biri olan **edep** kavramı genellikle "bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgiler" şeklinde tarif edilir. Edep teriminin "sünnet" kavramıyla ilişkili olduğu da ileri sürülür (Nallino, *La Litterature arabe*, s. 12-14). Câhiliye dönemiyle İslâm'ın başlangıcında edep ve aynı kökten başka kelimelerin -seyrek olarak- "davet, incelik, kibarlık, beğenme, alışkanlık, âdet" gibi daha çok din dışı anlamlarda ve bir ölçüde ahlâkî bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir (bk. Abdülkādir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, IX, 434). Daha sonra edep, "bir şey hakkındaki bilgi", aynı kökten **te'dib**, "birini bir konuda bilgilendirme", **edip** ise "bir şey hakkında bilgilendirilmiş kişi" anlamında kullanılmaya başlandı. Fakat bu kullanımlarda daima terimin ahlâk ve davranış bilgileriyle ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği bir hadiste de, *"Gerçekten bu Kur'an Allah'ın bir sofrasıdır (me'debetullâh); O'nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın"* buyurulurken "sofra" anlamında yine edep kökünden gelen bir kelime

(me'debe) kullanılmıştır. Başka bir hadiste de yine Kur'an'dan "Allah'ın edebi" diye söz edilmesi ilgi çekicidir (son iki hadis için bk. Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1; Hakim, Müstedrek, I, 555). Buna göre Kur'ân-ı Kerîm bir edep ve ahlâk kaynağıdır.

İslâm'da edep kültürünün en eski kaynaklarından olan İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* (*Edebü'l-küttâb*) adlı eserinde (s. 14, 20) tamamen Kur'an ve Sünnet ahlâkının özüne uygun olarak bir "dilin edeplendirilmesi"nden, bir de "nefsin edeplendirilmesi"nden söz edilir. Kişi dilini edeplendirmeden, yani edebiyat ve dil bilimlerinde eğitilmeden önce nefsini edeplendirmeli, ahlâkını güzelleştirmelidir. Nefsin edeplendirilmesi iffet, hilim, sabır, gerçeğe saygı, vakar, merhamet gibi erdemlerle olur.

Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs* adlı kitabı, bilhassa ahlâk ve tasavvufa dair sonraki çalışmalarda geniş ilgi görecek olan "nefsin edeplendirilmesi" konusunda yazılan eserlerin ilki olmalıdır.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlayan edep kitaplarında bu terimin, daha sonra "âdâb-ı muâşeret" denilecek olan medenî ve ahlâkî davranış tarzları ile bu hususlarda gerekli olan pratik bilgiler hakkında kullanıldığı görülür. Böylece edep, uygar bir müslümanın donanmış olduğu en güzel niteliklerin genel adı olmuştur. Böyle bir uygarlığı insanlara kazandırmak maksadıyla İbnü'l-Mukaffa'ın yazdığı *el-Edebü'l-kebîr* ve *el-Edebü's-sagir* adlı risâleler İslâm kültür tarihinde "edeb" başlığı altında yazılmış ilk eserlerdir. Aynı müellif, bu risâleleri yanında, *el-Edebü'l-vecîz*'de ve *Kelile ve Dimne* adlı ünlü çevirisinde, diğer ahlâk konuları yanında bilhassa hükümdar-halk ilişkisinin ne tarzda sürdürülmesi gerektiği konusundaki görüşleriyle daha sonra "Âdâbü'l-mülûk", Âdâbü'l-vüzerâ" ve "Siyâsetnâme" gibi başlıklarla teşekkül edecek bir ahlâk-edebiyat türünün hazırlayıcısı olmuştur.

Bilhassa Câhiz ve öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 413/1023) gibi mütefekkir-edebiyatçıların eserleriyle bu kültürü saf bilgiden çok, bütün nitelikleri, duyguları, davranışları, maddî ve mânevî değerleriyle insanı merkez alan bilgi ve hikmeti kapsamıştır. Aynı yüzyılın diğer bir ünlü yazarı da en az Câhiz kadar edep literatürüne hâkim olan İbn Kuteybe'dir. Onun dört ciltlik *Uyûnü'l-ahbâr*'ı İslâm edep-ahlâk kültürünün her seviyedeki insana hitap eden en zengin kaynaklarındandır. Dil ağırlıklı *Edebü'l-kâtib* adlı eseri ise, üst kademedeki devlet memurları için yazılan eserlerin ilki ve en geniş kapsamlı örneği olup bu türde "Edebü'l-vüzerâ", "Edebü'l-kādî", "Edebü'l-müftî", "Edebü'n-nedîm", "Âdâbü'l-mülûk", "Âdâbü's-siyâse" gibi başlıklar taşıyan eserlerin telifi sonraki yüzyıllarda da sürmüştür.

İmam Ebü'l-Hasan el-Mâverdî'nin edebe dair *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı kitabı, bu kaynakların ölümsüz örneklerindendir. Gerek ilmî ve fikrî bakımdan gerekse sistematik yönden bu alanın en değerli örneği Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*'inin ilgili bölümleridir. Eserde edep terimine dinî, dünyevî, tasavvufî, ahlâkî ve sosyal uygulamaları sistematize eden ilke ve kuralları içine alacak şekilde kapsam zenginliği kazandırılmıştır.

İslâm kültüründe edep terimi erken dönemlerden itibaren dinî literatürde de geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i gibi diğer birçok hadis mecmuasında da "edeb" bölümleri yer almaktadır. Yine Buhârî'nin özellikle geniş anlamda ahlâka dair derlediği hadis ve haberlerden oluşan eserinin adı *el-Edebü'l-müfred*'dir. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin *el-Âdâb* adlı eseri de ahlâk ve muaşeret konularına dair hadislerden oluşur.

Edep terimi "gelenek, görenek, ahlâk" gibi ilk anlamları yanında, İslâm kültürünün tarihî gelişimi içinde çeşitli mevkiler, meslek ve sanatlar; eğitim ve öğretim; tasavvuf ve tarikat; ilmî araştırma ve tartışmalar; ibadet, dua ve Kur'an tilâveti gibi dinî faaliyetler; yeme içme, giyim kuşam, temizlik vb. günlük meşguliyetler; her türlü sosyal ilişki ve hayatın diğer alanlarına dair bilgiler ve en uygun davranış tarzları için kullanılan son derece geniş kapsamlı bir terim haline gelmiştir. Kuşkusuz bütün bu konularda en ideal örnek Hz. Peygamber kabul edildiği için İslâm ahlâk ve edep literatürüne giren eserlerin çoğunda "Âdâbü'n-nebî" (Peygamber'in edebi, ahlâkı) veya benzer başlıklar altında Resûlullah'ın ahlâkî kişiliği ilk örnek olarak sunulmuştur.

Başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadis külliyatı olmak üzere, bütün bu ve benzeri kaynaklarda yüksek bir ahlâka ulaşmanın şartlarına ve kurallarına, dolayısıyla gerçek müslüman kimliğinin ölçülerine yer verilmiş ve başka birçok toplumun barbarca hayat biçimlerini aşamadıkları çağlarda bu eserler, İslâm dünyasında her inançtan, her görüşten, her milletten insanların haklarına saygının hâkim olduğu, üstün insanî niteliklerle donanmış, erdemli ve uygar bir toplumun oluşmasında son derece etkili olmuşlardır. Edep kavramı zaman içerisinde kazandığı çeşitli anlamlarıyla Türk-İslâm kültür tarihine de girmiş; Türkçe'de bu alanda yazılmış eserler yanında, "edepli olmak"la "ahlâklı ve erdemli olmak" aynı mânada kullanılmıştır.

III. İSLÂM'IN BELLİ BAŞLI AHLÂK PROBLEMLERİNE BAKIŞI

A) Ahlâkî Özgürlük

Özgürlük ahlâk düşüncesinin en temel problemi sayılabilir. Çünkü ahlâk insana iyiliği yapma kötülüğü terketme yönünde ödevler yükler ve bunlardan sorumlu tutar. Bunun gerçekleşebilmesi için insanın hem iyiliği isteme (irade) veya seçme (ihtiyar) özgürlüğüne hem de yapma özgürlüğüne ya da imkânına (istitâat) sahip olması gerekir.

Pratikte hiçbir insan, kendisinin temelde bu özgürlüklerden yoksun olduğunu düşünmez; hatta bu özgürlükleri doğuştan getirdiği bir hak olarak görür ve bunların elinden alınmasına kesinlikle karşı çıkar. Bununla birlikte gerek düşünce tarihinde gerekse çeşitli dinlerin teolojilerinde insanın tabiat kanunları veya Tanrı'nın iradesi karşısında özgür olup olmadığı, insanlık tarihinin en eski ve en şiddetli tartışma konuları arasında yer almıştır. Nitekim İslâm dünyasında ilk ihtilâf konusu olarak bilinen kader sorunu da esas itibariyle insanın özgür olup olmadığı ve bu özgürlüğün sınırının ne olduğu sorunudur.

Kader ve dolayısıyla insanın özgürlüğü meselesi daha İslâm'ın ilk zamanlarında müslümanların dikkatini çekmişti. Çünkü İslâm dini, bir yandan bütün varlıkların var olmasını, bütün olayların vukuunu, dolayısıyla insanların her türlü fiillerini, bu arada, "iradî" denilen davranışlarını Allah'ın ilim, irade ve kudretine bağlıyor ve bunları yaratanın Allah olduğunu; diğer yandan insanlara dinî, hukukî ve ahlâkî görev yükleyerek bunlardan sorumlu olduklarını bildiriyordu. Bu sebeple, daha Asr-ı saâdet'te konuyla ilgili sorular sorulmaya başlamıştı. Fakat İslâm Peygamber'i, konunun aklî münakaşaya elverişli olmadığını müslümanlara münasip bir dille ifade ederek onları tartışmaya girmekten menetti. Kur'ân-ı Kerîm'de de kader-insan iradesi meselesini de içine alan "müteşâbih âyetler" hakkında tartışmanın uygun olmadığına işaret edilmişti.

Ne var ki, Asr-ı saâdet'ten sonra konu ile ilgili tartışmalar yeniden başladı. Bu tartışmalar zamanla Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) diye anılan başlıca üç görüş ve mezhebin doğmasına yol açtı. Bunlardan Cebriyye, insanın, Allah'ın kudret ve iradesi karşısında tam bir cebir altında bulunduğunu ve asla özgür olmadığını savunurken Mu'tezile kulların, kendi fiillerinin meydana getiricisi, yapıcısı ve yaratıcısı olduklarını, çünkü insanın irade sahibi hür bir varlık olduğunu ileri sürüyor; Resûlullah ile sahâbe-i kirâmın akaid sahasında tuttukları yolu izleyenler mânasına ge-

len "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" önderleri ise hem Allah'ın kazâ-kaderi ile küllî iradesini, hem de kulun sınırlı iradesini (irâde-i cüz'iyye) ispat etmeye çalışmak suretiyle ihtiyatlı bir yol izliyordu.

Netice itibariyle, Gazzâlî'nin de belirttiği gibi "Ehl-i sünnet mezhebi, Cebriyye ile Kaderiyye (kaderi inkâr edenler) arasında orta bir yol tuttu: Onlar, ne insanlarda (sonradan "cüz'î irade" denecek olan) ihtiyârı büsbütün yok saymışlar, ne de Allah'ın kazâ ve kaderini inkâr etmişlerdir. Aksine, kulların fiillerinin bir yönden kullardan, bir yönden de Allah'tan olduğunu, fiillerin ortaya çıkışında kulun seçme imkânının bulunduğunu ifade etmişlerdir."

Gazzâlî, bu genel prensibi kabul etmekle birlikte, tasavvufî bir üslûpla irade hürriyetinin ispat edilemez olduğunu da ifade etmektedir (geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 96-106).

Yukarıda işaret edilen teorik tartışmalar ne yönde gelişirse gelişsin, İslâm inancı bakımından gerçek olan şudur ki; zâtı, sıfatları ve fiilleri ile mutlak ve ortaksız olan Allah, sınırsız ilmi, iradesi ve kudreti ile bütün âlemin ve bu arada insanın her türlü faaliyetlerinin hâlik ve mâlikidir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu inancı telkin eden âyetleri, selim akla ve mümin kalbe, ilâhî kudretin azameti karşısındaki küçüklüğünü, sınırlılığını ve aczini hissettirir. Böylece insan, bu üstün irade ve kudret karşısında kulluğunun şuuruna varır; O'nun himayesine ve hidayetine muhtaç olduğunu hisseder.

Öte yandan insan, kendisine baktığında, akıl sahibi bir varlık olarak, bazı davranış biçimleri arasında değer farklılığı gördüğünü ve bunlardan birini veya ötekini seçip yapmak imkânına sahip olduğunu düşünür; bu yönüyle –Allah'ın lutuf ve ihsanı sayesinde– yeryüzündeki başka varlıklardan farklı olduğunun şuuruna varır ki, bu şuur da küllî ve ilâhî kanunun bir parçasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'e bu açıdan bakıldığında, insanı bazı faaliyetlerinde hür iradeli kabul eden, bu sebeple ona vazifeler yükleyen ve sorumlu addeden âyetler görülür.

Böylece, ahlâkta özgürlük problemi akıl ve bilgi planında çözülmeye çalışıldığı sürece çıkmazlarla karşılaşılmıştır. Hal böyle olunca, irade hürriyetini, bir bilgi ve akıl konusu değil, iman konusu olarak ele almak gerekecektir. Bu yüzden İslâm Peygamber'i, kazâ ve kader konusunun münakaşa edilmesine rızâ göstermemiştir. Çünkü, bir yönüyle de insanın irade hürriyetini ilgilendiren bu konunun münakaşası, teoride hiçbir kesin sonuca götürmeyeceği gibi, dinî inanç ve ahlâkî hayat bakımından sakıncalar doğurabilecekti ve öyle olduğu da görülmüştür.

B) Ahlâkın Kaynağı

Din dışı ahlâk teorilerinde ahlâkın yahut ahlâkî ödevlerin kaynağının akıl, vicdan veya toplum olduğu yönünde çeşitli görüşler ileri sürülmüş, ciddi tartışmalar yapılmıştır. İslâm dini de gerek birey gerekse toplum olarak insana ve onun akıl, vicdan gibi mânevî kapasitelerine büyük değer vermiştir. İnsanı görünür âlemin yegâne mükellef ve sorumlu varlığı olarak tanıyan Kur'ân-ı Kerîm'e göre Allah insanı en güzel bir tabiatta yaratmış (et-Tîn 95/4), ona kendi ruhundan üflemiştir (el-Hicr 15/29). Ancak insanın bu üstün ruhî cephesi yanında bir de topraktan yaratılan beşerî cephesi vardır. İşte insandaki bu ikilik onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olması sonucunu doğurmuştur. *"Allah insan nefsine fücûrunu da takvâsını da ilham etmiş"*, yani ona iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. Dolayısıyla *"Nefsini temiz tutan kurtuluşa ermiş, onu kirletense hüsrana uğramıştır"* (eş-Şems 91/9-10).

İnsanın bu çift kutuplu tabiatı sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'de onun ahlâkî hüküm ve tercihlerinde yanılabileceği de özellikle belirtilmiştir. Bu husus Hz. Yûsuf'un dilinden şu şekilde ortaya konmuştur: "*Ben nefsimi temize çıkaramam; çünkü nefis ısrarla kötülüğü emreder; ama rabbimin merhamet etmesi durumu başka. Rabbim bağışlayıcı ve merhametlidir"* (Yûsuf 12/53) Hz. Peygamber de kendisinin bile ancak Allah'ın lutfu sayesinde güzel ahlâkı kazanabileceğini ifade eder (Müslim, "Müsâfirîn", 201; Nesâî, "İftitah", 16, 17).

İşte Kur'an'ın insan hakkındaki bu ihtiyatlı iyimserliği ve Allah'ın iyi ahlâk üzerindeki etkisi İslâm ahlâkının temelde dinî kaynaklı olması sonucunu doğurmuştur. Kur'an ve Sünnet'e göre hakkında nas bulunan konularda yükümlülüğün ve dolayısıyla ahlâkın kaynağı dindir. *"Allah ve Resulü bir şeye hükmedince, artık mümin erkek ve kadınlara işlerinde bir seçme hakkı kalmaz. Her kim Allah ve Resulü'ne isyan ederse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur"* (el-Ahzâb 33/36). Hz. Peygamber, ahlâkî hükümlerin de dahil olduğu helâlleri haram, haramları helâl saymaya yönelik bir anlaşmanın geçersiz olduğunu açıklamıştır (Ebû Dâvûd, "Akzıye", 12). Bununla birlikte, Allah'ın hükümlerine aykırı olmamak kaydıyla ana, baba, devlet gibi başka otoriteler de vazife koyabilirler ve bunlara itaat gerekir (Buhârî, "Ahkâm", 4, 43; Müslim, "İmâre", 34, 38).

Kur'an ve Sünnet'te ahlâk ile ilgili genel hükümler yanında birçok ahlâkî davranış için özel hükümler de yer almış olmakla birlikte, her şeye rağmen, hakkında hüküm bulunmayan girift meselelerle karşılaşılabileceği

de hesaba katılmıştır. Hz. Peygamber, *"Helâl de haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan kişi dininin şerefini korumuş olur"* (Buhârî, "Îmân", 39; "Büyû'", 2; Müslim, "Müsâkāt", 107, 108) buyurmuş ve böyle durumlarda kalp ve vicdanın verdiği hükme uymayı öğütlemiştir. Ancak Kur'an ve hadislerde vicdanın hükümleri ihtiyatla karşılanmıştır. Çünkü insan nefsi, kendisine kötülük ve edepsizlikler telkin eden şeytanın baskısı altındadır (el-Bakara 2/169). Ayrıca İslâmî terminolojide hevâ adı verilen kötü arzu ve eğilimler ile şuursuz taklit de ahlâk ve fazilet yolunun engelleri olarak gösterilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/170-171; el-Furkān 25/43; el-Câsiye 45/23).

Sonuç olarak İslâm'da ahlâkın asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir (Müslim, "Müsâfirîn", 139). Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'an ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelâmcılar, mutasavvıflar, hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitabı gibi sistematik olarak ele almamakla birlikte, eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte nazarî prensipler ve amelî kurallar getirmiştir.

C) Ahlâkın Gayesi

Din dışı ahlâk görüşleri ahlâk için genellikle dünyevî gayelerden söz etmişler ve bedensel haz, ruhsal haz, kişisel veya toplumsal yarar yahut mutluluk gibi farklı gayeler göstermişler; ünlü Alman filozofu Kant ise bütün bu görüşleri reddederek, ahlâkın kendi dışında, diğer bir deyişle iyi veya ödevden başka bir amacının olamayacağını savunmuştur (geniş bilgi için bk. Çağrıcı, *a.g.e.*, s. 108-128).

Kur'an ve Sünnet'te ise güzel ahlâkı (ahlâk-ı hamîde) oluşturan erdemlerin bu dünyada fert ve toplum hayatına kazandırdığı maddî ve mânevî faydalar, kötü ahlâkı (ahlâk-ı zemîme) oluşturan erdemsizliklerin doğurduğu zararlar üzerinde durulmuştur. Allah, *"Şükrederseniz (nimetlerimi) arttırırım"* (İbrâhîm 14/7); *"Şeytan içki ve kumarla aranıza düşmanlık ve nefret sokmak ister"* (el-Mâide 5/91) buyurur; iyi kullarını yeryüzüne hâkim kılacağını bildirir (el-Enbiyâ 21/105). Ayrıca birçok eski milletlerin yıkılışında ahlâkî çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığı haber verilir. Bununla birlikte,

ahlâk prensiplerine aykırı davranışların doğurduğu bu tür tabii ve fizikî zararlar, sosyal ve mânevî sıkıntılar İslâm'da ahlâkî yaptırım sayılmaz; dolayısıyla kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Gerçi dünyevî musibetlerin günahlar için kefâret sayılacağına dair bazı hadisler vardır (bk. Buhârî, "Fiten", 17; Müslim, "Birr", 49; Dârimî, "Rikāk", 56; *Müsned*, V, 173, 177, 289). Fakat bu, ahlâkî fenalıkların doğurduğu musibet ve zararın zaruri sonucu değil, musibete uğrayan kişinin bu durumdayken gösterdiği sabır, rızâ, tevekkül gibi müslümana yakışır olumlu tavırların karşılığıdır.

Diğer yandan, kişinin ruhî benliğinde iyiliğin meydana getirdiği sevincin, kötülüğün meydana getirdiği pişmanlık ve elemin Kur'an ve Sünnet'te büyük bir değer taşıdığı görülür. Nitekim Peygamber efendimiz, *"Bir insan iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçekten mümindir"* (*Müsned*, I, 398) buyurmuş, hatta iyilik (bir) ve kötülüğü (ism), kişinin vicdanında (nefs) meydana getirdiği etkilenmenin mahiyetine göre tarif etmiştir (Müslim, "Birr", 14, 15; Tirmizî, "Zühd", 52). Ancak vicdan duygusu insanı kötülük yapması halinde kınayan bir güç (en-nefsü'l-levvâme) olabileceği gibi (el-Kıyâme 75/2), kötülük karşısında duyarlılığını kaybederek *"kaskatı kesilmiş kalp"* haline de dönüşebilir (el-Mâide 5/13; ez-Zümer 39/22). Bu yüzden İslâm'da bütün ahlâkî vazifeler uhrevî yaptırımlara bağlanmış (el-Kasas 28/83-84; Tâhâ 20/15; el-Mü'min 40/17; el-Câsiye 45/27), iyiler için cennet vaad edilmiş, kötüler cehennemle tehdit edilmiştir. Bununla birlikte ahlâk kurallarının uygulanmasında, özellikle toplumsal düzenin sağlıklı işletilmesinde genellikle sadece bu motiflere dayanan bir ahlâk tam olarak saygıya değer sayılamayacağından, Kur'an ve Sünnet'te Allah'ı en yüksek derecede sevmek (el-Bakara 2/165), O'nun hoşnutluğuna lâyık olmak ve O'ndan hoşnut olmak (el-Mâide 5/119) temel ahlâkî amaç ve motif olarak gösterilmiş, doğru inanç ve temiz yaşayışın en üstün gayesinin Allah rızâsı olduğu vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/72; el-Hadîd 57/27). Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin üstünde ve her şeyden daha değerli olduğu bildirilen (et-Tevbe 9/72) Allah rızâsı yani Allah'ın kulundan hoşnut olması, inananlar için bu dünyada hissedilemez değildir. Allah'a derinden inanıp saygı duyan ve her durumda O'nunla birlikteliğinin bilincini yaşayan, bu inanç ve duygular içinde ruhunu erdemlerle ve hayatını iyiliklerle süsleyen, iradesinin bütün gücüyle kötülüklere karşı koyan, gücünü aşan durumlarda Allah'a sığınıp (tevekkül) inâyetini dileyen insan, O'nun hoşnutluğunu kazanmış olmanın verdiği üstün mânevî hazzı ve mutluluğu ruhunun derinliklerinde duyabilir; fakat bu mutluluğu en mükemmel derecede âhirette hissedecektir. İşte Hz. Peygamber'in, *"gözlerin görmediği, kulakların*

duymadığı ve hiçbir aklın düşünemeyeceği kadar üstün" (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 8, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 5, 6) olarak tanımladığı uhrevî ödül de bu mutluluktur.

İslâm ahlâkının bu dinamik yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkı veya sadece bir seçkinler ahlâkı olmadığı, aksine maddî, zihnî ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını, beklentilerini ve özlemlerini dikkate alan; bununla birlikte ona, içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir. Buna göre hayır statik olmadığı gibi gaye de statik değildir. Bütün insanların yapabilecekleri, dolayısıyla yapmak zorunda oldukları iyilikler (farzlar) yanında, yapılması kişinin fazilet ve kemal derecesine bağlı hayırlar da vardır. Ahlâk, bilgi ve fazilet bakımından sürekli bir yenilenmedir. Bunun için insan, Kur'ân-ı Kerîm'e göre, öncelikle inanç sevgisi kazanmalı, fenalıklardan ve isyankârlıktan nefret etmeli (el-Hucurât 49/7, 14), kalbini yani iç dünyasını Allah şuuru (zikrullah) ile huzura kavuşturmalıdır (er-Ra'd 13/28). Bu suretle Allah şuuru insana ahlâkî ve mânevî hayattan zevk alma, hatalarının farkına varma, onlardan yüz çevirme ve Allah'tan bağış dileme fırsatı sağlayacaktır (Âl-i İmrân 3/135). İslâm'ın öngördüğü bu ahlâkî terakkinin ulaşacağı son nokta, insanın gaye bakımından çıkar kaygılarını aşması, hatta cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde bütün düşünce ve davranışlarını Allah'ın emrine ve rızâsına uygun düşüp düşmeyeceği açısından değerlendirmesidir (Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15; el-İnsân 76/8-9).

IV. BAŞLICA AHLÂKÎ GÖREV ve SORUMLULUKLAR

A) İnsanın Kendi Kişiliğine Karşı Görevleri

İslâm ahlâkı her bireyi "insan" olarak bir değer kabul eder. Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli vesilelerle insan *"yeryüzünün halifesi"* olarak takdim edilmiş (meselâ bk. el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165), Hz. Peygamber de *"Her doğan çocuk temiz yaratılış (fıtrat) üzere doğar"* (Buhârî, "Cenâiz", 92) buyurarak, insanı yaratılıştan suçlu sayan telakkiyi temelden reddetmiş; bu noktadan hareketle İslâm düşünce geleneğinde insan "eşref-i mahlûkat" diye tanımlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in değişik yerlerinde Allah'ın buyruğu uyarınca Hz. Âdem karşısında meleklerin secdeye kapandığını bildiren âyetler de İslâm düşüncesinde oluşan bu yargının isabetli olduğunu kanıtlamaktadır. Bu

sebeple, aslında insanlık için ahlâk düzenini kuran yüce Kudret, hayatın hangi alanına ilişkin olursa olsun, bütün erdemlerin, bir bakıma onlara sahip olan bireyi yüceltmeyi ve gerçek anlamda insan yapmayı amaçlamasını dilemiştir. Bu bakımdan Allah, kişinin yaptığı iyilikler veya kötülükleri -kime karşı yapılmış olursa olsun- öncelikle kişinin kendisine yapılmış saymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehine yapmış olur; kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhine yapmış olur"* (Fussılet 41/46) buyurulmaktadır.

a) İnsanın Bedensel Varlığı ile İlgili Görevleri

Ahlâk bir beden sağlığı ilmi değildir. Bununla birlikte İslâm ahlâkında, insanın dinî ve dünyevî görevlerini doğru ve yeterli olarak yerine getirebilmesi için kendi bedensel varlığını koruma ve geliştirme hususunda bazı görevleri bulunduğu kabul edilmiştir. Kuşkusuz bu görevlerin başında insanın kendi hayatını koruması gelir. İslâmiyet hiçbir insana kendi hayatına son verme hakkı tanımamış, bu sebeple intiharı da kesinlikle yasaklamıştır. Hz. Peygamber'in bu husustaki hadisleri (meselâ bk. Müslim, "Îmân", 175; Tirmizî, "Tıb", 7; Nesâî, "Tahrîm", 2) son derece ağır bir üslûp taşımaktadır. Yine onun insan sağlığına dair açıklama ve uygulamaları, hadis kitaplarında "Tıbb-ı nebevî" başlığıyla özel bölümler açılmasına veya aynı başlıkla müstakil kitaplar yazılmasına imkân hazırlamıştır. Ayrıca Hıristiyanlığın aksine (krş. Yeni Ahid, Matta, 15/17; Markos, 7/18-20) İslâm dini içki, kumar, fuhuş gibi sağlığa zarar veren kötülükler karşısında kayıtsız kalmaz. Aksine Kur'ân-ı Kerîm, kapsamlı bir ifadeyle, *"Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız"* (el-Bakara 2/195) derken, Hz. Peygamber de sağlığını ihmal edecek derecede ibadet etmeyi bile onaylamamış ve bu şekilde kendisini ibadete veren bir sahâbîyi uyarırken, *"Bedeninin de sende hakkı vardır"* (Buhârî, "Savm", 55) buyurmuştur.

Beden sağlığı bireysel görevler için olduğu kadar toplumsal görevler için de gereklidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Düşmanlarınıza karşı kuvvet hazırlayınız"* (el-Enfâl 8/60) buyurulurken, bu hususta en önemli unsur olan insan gücünün de kastedildiğinde kuşku yoktur. Unutulmamalıdır ki, hak daima kuvvetten üstün olmakla birlikte, hakkın korunabilmesinin kuvvete bağlı olduğu da tecrübî bir gerçektir. Bu sebeple Hz. Peygamber, *"Güçlü mümin zayıf müminden hayırlıdır"* (Müslim, "Kader", 34) buyurmuşlardır.

b) İnsanın Ruhsal ve Mânevî Varlığı ile İlgili Görevleri

Ahlâk âlimleri genellikle insanın diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğünün akıl, zekâ, kalp, vicdan, tefekkür, estetik duygu, inanma, iyilik sevgisi

gibi ruhsal ve mânevî meziyetlerinden ileri geldiğini kabul ederler. Bu meziyet veya yetenekler sebebiyledir ki yaratıcısı tarafından insana, *"Kuşkusuz biz Âdem oğlunu şerefli kıldık"* (el-İsrâ 17/70) buyurularak iltifatta bulunulmuştur. Şu halde insanın, ruhsal ve mânevî meziyetlerini koruması, geliştirmesi, üstün yeteneklerini iyilik yollarında etkin ve verimli hale getirmesi, onun hem kendi varlığına karşı hem kendisini güzel yeteneklerle donatan Allah'a karşı bir borcudur.

Yukarıda da işaret edildiği üzere İslâm ahlâkı, her güzel haslet ve iyi davranışın öncelikle onu yapanı yücelteceğini kabul eder. Bu sebeple insan, elinden geldiği kadar iyi hasletler ve erdemler kazanmaya, güzel davranışlar gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Ahlâk kitaplarında bu erdemler arasında üzerinde önemle durulanların başlıcaları şunlardır:

1. Takvâ

"Kur'an ve Sünnet'te Temel Ahlâk Kavramları" başlığı ile bu bölümün başında geniş olarak yer verilmişti. Hatırlanacağı üzere Kur'ân-ı Kerîm'de takvâ Allah nezdinde en yüksek insanlık değeri olarak gösterilmiştir. Şu halde kişinin böyle bir değeri kazanması onun kendisine karşı görevlerinin de başında yer alır.

2. Hilim

Yine "Kur'an ve Sünnet'te Temel Ahlâk Kavramları" başlığı altında incelenen ikinci kavram da hilim olup İslâm ahlâkı üzerine inceleme yapanların hilmi müslümanın karakterini en iyi ifade eden bir kavram olarak kabul ettiklerini, çünkü bu kavramın -"akıllı olma ve akıllıca davranma" şeklinde özetlenebilecek anlamı yanında- ağır başlı olma, affetme, sabır, hoşgörü, barış ve kardeşlik, acelecilik yapıp saldırganca hareket etmekten sakınma gibi insanlarla uygarca ilişki kurmaya katkı yapan birçok erdemi birlikte ifade eden geniş kapsamlı bir kavram ve dolayısıyla İslâm'ın en temel faziletlerinden biri olduğu görülmüştü.

3. Hikmet

"Bütün özel bilgi alanlarını kuşatan doğru, yararlı, kapsamlı ve derin bilgi; ilâhî gerçekleri, özellikle Kur'an'ın yüksek anlamını kavramaktan doğan bilgi; İslâm dininin ilkelerine inanmak ve bunlara uygun yaşamakla gerçekleşen üstün hayat tarzı, Hz. Peygamber'in müslümanlar için doğru bilgi ve erdemli yaşayış kaynağı olma değeri taşıyan sünneti" gibi anlamlarda

kullanılan **hikmet** kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de, "çok hayır" diye nitelenir; on bir âyette "kitap" ile birlikte kullanılarak hikmetin, "ilâhî kitaplar" veya "bu kitaplarda vahyedilen derin bilgiler" anlamı taşıdığına işaret edilir. Fahreddin er-Râzî, Kādî Beyzâvî gibi müfessirlerin, ilgili âyetlerin yorumu dolayısıyla yaptıkları açıklamalarda hikmet özetle, bütün doğru bilgilerle güzel yaşayışı kapsayan bir kavram olarak tanımlanır. *"Hikmete sarıl. Çünkü hayır hikmettedir"* (Dârimî, "Mukaddime", 34) anlamındaki hadiste de hikmetin bu anlam zenginliğine işaret edilmiştir. Bu önemi sebebiyle Hz. Peygamber'in, *"Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır"* (Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Zühd", 15) buyurduğu rivayet edilir.

Hikmet, insanı öteki canlılardan ayıran düşünme veya bilme gücünün meyvesidir. Bu sebeple İslâm kültüründe düşünür karşılığında "hakîm" kelimesi kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve diğer İslâmî kaynaklarda ilim, mârifet veya irfan, fikir (fikr), tefkir, tefekkür, tedebbür, taakkul, nazar, re'y, zikir, itibar gibi çok çeşitli kelimelerle insan için düşünme faaliyetinin önemi vurgulanmış; insanın ancak bu şekildeki düşünce zenginliği ile insanlık değerini koruyup geliştireceğine işaret edilmiştir. Akıl sahibi olmak, bilmek ve bildikleri üzerinde düşünüp sonuçlar elde etmek, uygulamak insana özgü bir ayrıcalıktır (ez-Zümer 39/5). Akıllarını kullanmayanlar sağır ve dilsizdirler (el-Bakara 2/171); böyleleri hayvanlardan daha şaşkındır (el-Enfâl 8/22). Bu yüzden Hz. Peygamber'in,*"Bir saatlik tefekkür, bir senelik ibadetten daha hayırlıdır"* buyurdukları rivayet edilir (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ,* I, 31). Bu ve benzeri âyet ve hadislerin de etkisiyle İslâm ahlâk kültüründe hikmet erdemi temel erdemler (fezâil-i asliyye) denilen dört erdemin daima en başında yer alır ve bunlar çoğunlukla hikmet, şecaat, iffet, adalet şeklinde sıralanır.

Düşünme ve onun ürünü olan bilgi ve dolayısıyla bilim yer yüzünde sadece insana özgü bir haslettir. Kur'an, Hz. Âdem'in meleklerden daha üstün olma sebebini, ona verilen, fakat meleklerin bilmediği bilgilerle izah eder. Çünkü ilim Allah'ın sıfatıdır. Bu nedenle ilim ve hikmetten yoksun kalarak kendisini tanrısal bir nitelikten de yoksun bırakan insan, kendi şahsına karşı en büyük zararı vermiş sayılır; ayrıca kendisine en değerli nimet olan aklı bağışlayan Allah'a da nankörlük etmiş olur.

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere hikmet, bilgi-amel bütünlüğünü de kapsar. Zira özellikle ahlâk gibi uygulamalı bir alana ilişkin bilgiler ancak hayata geçirilerek anlam ve değer kazanır. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de bilgilerine uygun davranmayanlar ağır bir dille eleştirilmiş (el-Cum'a 62/5), Hz. Peygamber de, *"Faydası olmayan ilimden Allah'a sığınırım"* (Müslim, "Zikir", 73) buyurmuştur.

4. İffet

"İnsanın arzularını, tutkularını aklının ve inancının kontrolünde tutarak, Allah ve insanlar nezdinde kendisini küçük düşürecek davranışlardan sakınmasını sağlayan bir erdem" anlamındaki **iffet** kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de, "haya, vakar, kişinin kendi şahsiyet ve onurunu koruması" şeklinde yorumlanabilecek bir konumda kullanıldığı görülmektedir (el-Bakara 2/273). Diğer bazı âyetlerde ise "insanın, kendisine ait olmayan bir mala el uzatmaması" (en-Nisâ 4/6), "edepli ve hayalı olması" (en-Nûr 24/33, 60) anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber de iffetli müslümanlardan övgüyle söz etmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Tefsîr", 9; "Ahkâm", 16).

Ahlâk bilginlerine göre, ister mide istekleri olsun ister cinsel istekler olsun, her türlü nefsânî arzulara aşırı düşkünlük, insanı bir bakıma hayvanlaştırır. Çünkü hayvanlar gibi bu insan da tutkularını dizginleme erdemini gösterememiştir.

İslâm ahlâk kültüründe insanın nefsânî arzularına esir olma zaafına hevâ denmiş; bu zaaftan korunmanın da ancak aklın buyruğuna uymakla mümkün olacağı ifade edilmiştir. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'si, İmam Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i gibi birçok ahlâk kitabının ilk konuları akıl-hevâ çatışmasına ayrılmıştır. Özellikle Gazzâlî *İhyâ* ve *Mîzânü'l-amel* gibi eserlerinde bu konuya büyük önem vermiştir. Başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda **hevâ**, "insanın iyi ve kötü konusunda doğru seçim yapmasını ve akla uygun davranmasını önleyen nefsânî arzular" anlamında kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de nefsânî arzularına aşırı düşkün olan, bu yüzden de inanç ve yaşayışında haktan ayrılan, isyana ve günahlara saplanan insan *"hevâsını tanrısı yapan"* (el-Furkān 25/43; el-Câsiye 45/23) şeklinde anılmaktadır. Hz. Peygamber de, "*En kötü kul, hevâsına kul olup da dalâlete düşün kimsedir"* (Tirmizî, "Kıyâmet", 17) buyurmuştur. İşte iffet erdemi, insanı böylesine tehlikeli olan tutkulardan koruyup kollayan ve ona hayvanî eğilimleri, tutkuları karşısında bağımsızlık kazandıran ahlâkî bir donanımdır. Nitekim, başta Gazzâlî olmak üzere müslüman ahlâk bilginleri ve mutasavvıflar, bu tutkulardan kurtulmayı gerçek özgürlük saymışlar; insanın kendini mânen geliştirme işlevine bu noktadan başlamasını gerekli görmüşlerdir.

5. Doğruluk ve Dürüstlük

İslâmî kaynaklarda doğruluk ve dürüstlük çok çeşitli kelimelerle ifade edilmekte olup bunların başında **sıdk** ve **istikamet** kavramları gelir. "İnsanın,

söz ve davranışlarıyla niyet ve inancında doğru, dürüst ve iyilikten yana olması" şeklinde tanımlanabilecek olan sıdk erdemi genellikle yalanın zıddı olarak kullanılır. İstikamet de, "Allah'ın buyruğuna uygun şekilde doğru, dürüst ve temiz kalpli olma" demektir. Doğruluk ve dürüstlük erdemine sahip olan kişiye **sıddîk** denir.

İnsanlığın genel ahlâk anlayışında olduğu gibi İslâm ahlâkında da doğruluk ve dürüstlük, insan onurunun ve sağlıklı toplum yapısının vazgeçilmez şartlarından biri olarak telakki edilmiş ve insanın kendi kişiliğine karşı en önemli ödevleri arasında gösterilmiştir. Hz. Peygamber, kendisinden güzel bir nasihat isteyen kişiye, *"Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol"* (Müslim, "Îmân", 13) buyurmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, bu şekilde iman edip doğru olanların üzerlerine meleklerin ineceğini ve onlara âhiretle ilgili müjdeler vereceğini ifade eder (Fussılet 41/30). Kant ahlâkının temelini oluşturduğu kabul edilen "kategorik imperatif" (şartsız buyruk), *"Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!"* şeklinde daha önce Kur'an'da yer almıştır (el-Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15).

Doğruluk ve dürüstlüğün böylesine önemli olması, kişinin kendi şahsına karşı tutumundan başlamak üzere, ilişkili bulunduğu bütün kişilere ve çevrelere karşı her türlü tutum ve davranışlarını ilgilendiren, ticarî faaliyetlerden kamu görevlerine kadar hayatın bütün alanlarında ve bütün mesleklerde aranan bir erdem olmasından ileri gelir. İslâm ahlâk literatüründe konuşmada, niyet ve iradede, karar vermede ve kararında durmada, (riyânın zıddı olarak) amelde, dinî ve mânevî hallerde dürüstlük gibi doğruluk ve dürüstlüğün çeşitli şekilleri üzerinde durulmuştur.

Dürüstlükle uyuşmayan, dolayısıyla kişi onurunu aşındıran kötülüklerin başında **yalan** gelir. Kur'an ve hadislere göre yalan bir münafıklık alâmetidir (en-Nisâ 4/145; el-Münâfikūn 63/1; Buhârî, "Îmân", 24; Müslim, "Îmân", 107). İslâm dini prensip olarak insanın ruhsal gelişmesine, toplum düzenine ve barışına zarar veren her türlü kötülüğü yasaklamakla birlikte, gerek âyetlerde gerekse hadislerde yalan konusunda oldukça ağır ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, ahlâk kültüründeki veciz ifadesiyle yalanın "bütün kötülüklerin anası" (ümmü'l-habâis) olmasıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber, *"Size doğru olmanızı emrederim. Çünkü doğruluk iyi olmaya, iyilik de cennete götürür. İnsan doğrulukta sebat ederek nihayet Allah katında 'sıddîk' diye yazılır. Sizi yalan söylemekten de menederim. Çünkü yalan kötülük işlemeye, kötülük de cehenneme götürür. İnsan yalan söyleye söyleye sonunda Allah katında 'kezzâb' diye yazılır"* (Buhârî,

"Edeb", 69; Müslim, "Birr", 102-105) buyurmuştur. İşte İslâm ahlâkında doğruluğun bütün iyiliklerin temeli, yalanın ise bütün kötülüklerin anası olması telakkisi, Kur'an ve hadislerde ortaya konan bu anlayıştan kaynaklanmaktadır.

Riyâ ve **dalkavukluk** gibi davranışlar da doğruluk ve dürüstlüğe aykırı, Kur'an'ın aziz saydığı (el-Münâfikūn 63/8) müminin onurunu zedeleyen, dolayısıyla kişinin kendisini özenle koruması gereken kötülüklerdir. Çünkü dalkavukların ve riyakârların en büyük sermayeleri yalandır. Onların asılsız veya abartılı, böyle olduğu için de dürüstlükle bağdaşmayan övgüleri hem kendi kişiliklerini lekelemekte hem de övülen kişilerin boş ve temelsiz bir gurura kapılarak kusurlarını görmelerine engel olmaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber, bu kişileri insanların en kötüleri arasında saymış (Buhârî, "Edeb", 52; Müslim, "Birr", 100); *"Dalkavuklarla karşılaştığınızda yüzlerine toprak savurun!"* (Müslim, "Zühd", 14) buyurarak onlara yüz verilmemesini öğütlemiştir.

6. Tevazu

Tevazu, "insanlara karşı alçak gönüllü olma, kibirlenip böbürlenmekten sakınma" anlamına gelen bir ahlâk terimidir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın iyi kullarından söz eden bir âyette en başta tevazu erdemine işaret edilerek, *"Onlar yeryüzünde tevazu içinde yürürler"* (el-Furkān 25/63) buyurulmuştur. Kur'an ahlâkı ile eğitilmiş olan Hz. Peygamber, bütün müslümanlar karşısında mütevazi olmayı, değişmez bir davranış kuralı olarak özenle korumuş; müslümanların onu "Anam babam sana fedâ olsun yâ Resûlallah!" diyecek derecede çok sevmelerinde de alçak gönüllülüğünün çok büyük bir rolü olmuştur. Bu sebeple İslâm ahlâk geleneğinde tevazu, bir peygamber sıfatı olarak değer görür.

Bununla birlikte bir müslümanın, başkaları tarafından hor ve hakir düşürülecek, izzeti nefsini zedeleyecek şekilde kendisini küçük düşürmesi de İslâm ahlâkıyla bağdaşmaz. Zira Kur'an'da Allah ve Resulü ile birlikte müminin kişiliği de aziz sayılmıştır (el-Münâfikūn 63/6). Bu sebeple ahlâk kitaplarında her müslümanın kendi sosyal seviyesine göre onurunu koruyacak şekilde davranması gerektiğine dikkat çekilir. Ayrıca, özellikle müslümanların müslüman olmayanlar karşısında, haksızlığa ve aşırılığa sapmadan, onurlu davranması da Kur'an'ın bir buyruğudur (bk. el-Feth 48/29).

Ahlâk kitaplarında izzeti nefis duygusunun, tevazu sınırını aşarak gurur ve **kibir**e sapması tehlikesine de önemle işaret edilir. İmam Mâverdî, kibiri

bütün kötü huyların en başında ve en tehlikelisi olarak gösterir. Çünkü "kibir (insanlar arasında) kin doğurur, toplumsal uyuşma ve kaynaşmayı baltalar, dostların gönüllerine nefret sokar." Gazzâlî de *İhyâ*'da (III, 236-309), *"Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kişi cennete giremeyecektir"* (*Müsned*, IV, 134) anlamındaki hadisi hatırlattıktan sonra şu görüşlere yer verir: "Kibir cennetin bütün kapılarını kapatır; zira kibirli insan kendisi için sevip istediğini öteki müslümanlar için isteyemez. Kibirde benlik iddiası bulunduğundan böyle birisi alçak gönüllü olamaz. Oysa alçak gönüllülük takvâ sahiplerinin başta gelen erdemidir."

B) Ailede Ahlâkî Görevler

a) Ailenin Önemi

Diğer canlılardan farklı olarak insanlar tarih boyunca cinsel ihtiyaçlarını, bilinçli ve amaçlı olarak kurdukları aile düzeni ve disiplini içinde karşılayagelmişlerdir. Nisâ sûresinin ilk âyetinde de işaret buyurulduğu üzere bu kurumun başta gelen amacı, sağlıklı nesiller yetiştirmek suretiyle insan soyunun devamına katkıda bulunmaktır. Hz. Peygamber de bu hususa vurgu yapmıştır (İbn Mâce, "Nikâh", 1).

Gerçi insanlar diğer canlılar gibi evlenmeden de çocuk sahibi olabilirler. Ancak, insan yavrusunun bedensel ve ruhsal gelişiminin, annenin tek başına üstesinden gelemeyeceği kadar uzun ve zahmetli bir bakımı gerektirmesi yanında, insanın bir kültür varlığı oluşu da aile kurumunu gerekli kılmıştır. Zira inançlar, değerler, gelenek ve göreneklerle iyi alışkanlıklar öncelikle ve en sağlıklı bir şekilde ailede kazanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret buyurulduğu gibi (er-Rûm 30/21), aile kurumunun belki de en önemli işlevi sevgi odaklı bir ilişkiler dünyası oluşturmasıdır.

Aile kurumu kıskançlıkları, dolayısıyla çatışmaları önleyerek toplumsal düzenin sağlıklı işleyişine de katkıda bulunur. Aile kurumu ve onun çevresinde oluşturulmuş kurallar, kadın-erkek ilişkisine biyolojik tatminlerin ötesinde değer ve anlamlar katar. İslâmiyet'in bir yandan zinayı ağır yaptırımlarla yasaklarken bir yandan evlenmeyi teşvik etmesinin sebebi de budur.

Erdemli ve mükemmel bir toplum yapısı gerçekleştirmenin en önemli şartı olan hak ve sorumluluk bilinci, toplumun çekirdek birimi olan aile için de vazgeçilmez bir önem taşır. Nitekim Hz. Peygamber, aile bireylerinin

haklarını ihmal etmek pahasına nâfile namaz kılmaya, oruç tutmaya vb. ibadetler yapmaya bile izin vermemiştir (Buhârî, “Savm”, 55).

İslâm ahlâkçıları, kural olarak diğer bütün insanların ve müslümanların birbirleriyle ilişkilerinde söz konusu olan hak ve yükümlülüklerden aile bireylerinin de birbirlerine karşı sorumlu olduklarını belirtmişler; ayrıca onların kendi aralarında aile kurumuna özgü hak ve sorumluluklarının da bulunduğunu ifade etmişlerdir.

b) Eşler Arasında Haklar ve Görevler

Toplum içinde olduğu gibi aile içinde de haklara riayet edilmesi ve sorumlulukların yerine getirilmesi için belli bir düzen ve disiplinin kurulmasına, rollerin belli olmasına ihtiyaç vardır. Nisâ sûresinin 34. âyetine bakılırsa Kur’ân-ı Kerîm, aile reisliği yetki ve sorumluluğunu, koyduğu genel ahlâk ve adalet ilkeleri çerçevesinde erkeğe vermiştir. Hadislerde de erkeğin bu konumuna işaret eden ve kadının kocasına saygılı olmasını öğütleyen açıklamalar bulunmaktadır (meselâ bk. Buhârî, “Ahkâm”, 1; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40; İbn Mâce, “Nikâh”, 4). Bununla birlikte, İslâmiyet’in tamamen aile düzeninin sağlıklı işleyişini temin maksadıyla erkeğe tanımış olduğu aile reisliği işlevi, ona asla kadın üzerinde bir baskı ve zorbalık imkânı vermez; ahlâk ilkeleriyle çelişen, bu nedenle de Kur’an’ın Peygamber’e bile tanımadığı (meselâ bk. el-Gāşiye 88/21-22) bu imkânı sıradan insanlara tanıması mümkün değildir. Dolayısıyla kadının kocasına saygısı da cebrî değil, ahlâkî bir saygıdır. Kur’ân-ı Kerîm, *“Kadınlarla iyi geçininiz”* (en-Nisâ 4/19) buyurur. Hz. Peygamber de insanların en iyisinin eşlerine karşı iyi davrananlar olduğunu ifade eder (Tirmizî, “Radâ’”, 11).

Kınalızâde’nin İslâm ve Türk ahlâk kültürünün klasiklerinden olan *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde (II, 23) kocanın eşine karşı görevleri özetle şu şekilde sıralanır: “Erkek karısına karşı iyi davranmalı, haklarını gözetmeli; gücü ölçüsünde güzel ve değerli elbiseler giydirmeli; evin yönetimine onu da ortak etmeli, evin dâhilî işlerini ve hizmetçilerin yönetimini ona bırakmalı; kadının akrabasına saygı ve ikramda bulunmalıdır. Erkek, karısıyla yetinip üzerine evlenmemelidir; çünkü iki evlilik kıskançlık ve geçimsizlik doğurur”. Kınalızâde çok kadınla evliliğin insan tabiatına aykırılığını şu şekilde ifade eder: “Evde erkek, tende can gibidir; iki tene bir can olmadığı gibi iki kadına da bir erkek yakışmaz”.

Müslüman ahlâkçıların bu yöndeki önerileri İslâm toplumlarının geleneğinde hâkim olan çizgiye de uygundur. Nitekim İslâm medeniyeti tarihinin

önde gelen uzmanlarından Alman araştırmacı Adam Metz'in *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi' el-hicrî* başlıklı değerli çalışmasındaki (I, 179-180) bir tesbitine göre bütün tarihî bilgiler, İslâm toplumunda ana gövdeyi oluşturan orta tabakanın bir tek kadınla yetindiğini belgelemektedir. Esasen dönemin ileri gelenleri de, halkı, tek kadınla evliliğe teşvik ediyordu. Meselâ Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, önde gelen bir toplulukla sohbet ederken, "Kadınlarınıza ilgi gösterin; eşiniz olan bir tek kadınla iktifa edin; çok kadınla düşüp kalkmayın. Hayatınızın tadı kaçar, zarar görürsünüz... Bir erkeğe bir kadın yeter" demiştir. Ünlü şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî de şiirlerinde tek kadınla evliliğin yararlarından söz eder (*a.e.*, II, 179).

İslâm hukukunda da çok evlilik dinin bir emri olarak değil, ihtiyaç halinde kullanılabilecek bir ruhsat olarak tanıtılmış, kural olarak tek evlilik tavsiye edilmiştir. Çok evlilik için çoğu diyanî nitelikte bir dizi şarttan söz edilmesi de bu gayeye mâtuftur.

c) Ana Babanın Çocuklarına Karşı Görevleri

Her yeni doğan çocuk, aile için yeni bir mutluluk ve sevinç vesilesi olması yanında yeni sorumluluklar da getirir. Ebeveynin bu konudaki görevlerini üç noktada toplamak mümkündür:

1. Çocuğun maddî ihtiyaçlarının karşılanması. Çocukların beslenme, barınma, giyim kuşam ve sağlık gibi maddî ve bedensel ihtiyaçlarının karşılanması ailenin başta gelen görevidir. Hz. Peygamber, kişinin hayır yolunda harcadıkları içinde sevabı en bol olanının, aile bireylerine yaptığı harcamalar olduğunu belirtmiş; başka bir hadisinde de, *"İnsanın aile bireylerini sefil bırakması günah olarak kendisine yeter"* (Ebû Dâvûd, "Zekât", 45) buyurmuşlardır.

2. Çocuğa sevgi ve şefkat gösterilmesi. Peygamber efendimizin gerek kendi çocukları ve torunlarına gerekse diğer çocuklara karşı son derece şefkat, merhamet ve sevgi hisleri duyması, onları bağrına basıp okşaması, öpmesi, hatalarını bağışlaması, şakalaşması, hatta oyunlarına katılması ile ilgili pek çok hadis rivayet edilmiştir. Onun çocukara olan bu düşkünlüğünü yadırgayan birini, *"Allah senin kalbinden merhameti söküp almışsa ben ne yaparım!"* (Buhârî, "Edeb", 18) diyerek eleştirmiştir.

Modern psikoloji, ebeveynin sevgi ve şefkat gibi mânevî ilgisinin en az maddî ilgi kadar önemli olduğunu, bu ilgiden yoksun kalan çocukların uyum problemlerinin bulunduğunu, suç işleme eğilimlerinin daha güçlü olduğunu

göstermektedir. Ayrıca, çocuğun anne sütüyle beslenmesi bedensel olduğu kadar ruh sağlığı bakımından da çok yararlı görülmekte ve böylece Kur'ân-ı Kerîm'in, *"Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinler"* (el-Bakara 2/233) anlamındaki âyetinin önemi daha iyi anlaşılmış bulunmaktadır.

3. Çocuğun eğitimi. Çocuğun dinî, ahlâkî ve meslekî eğitimi ailenin en zor ve o kadar da önemli görevidir. Müslüman ahlâk ve eğitim bilginleri Allah'ın rab (terbiye edici, eğitici) şeklindeki ismini de buna delil gösterirler. Hz. Peygamber'in, *"Ben ancak bir öğretmen olarak gönderildim"* (İbn Mâce, "Mukaddime", 17) anlamındaki hadisi ise eğitimin bir peygamber mesleği olduğunu gösterir. Eğitimin temel amacı ise çocukların bilgide ve ahlâkta donanımlı olmalarını sağlamaktır. *"Hiçbir baba çocuğuna güzel terbiyeden daha değerli bir miras bırakamaz"* (Tirmizî, "Birr", 33) anlamındaki hadisin açık ifadesi yanında, *"İlim talep etmek her müslümana farzdır"* (İbn Mâce, "Mukaddime", 17) mânasındaki hadis de bu hususta ebeveyne sorumluluk yüklemektedir.

Aile ortamı aynı zamanda bir eğitim ortamı olduğundan çağdaş eğitimciler gibi müslüman eğitimci ve ahlâkçılar da aile eğitiminin önemi ve tarzı üzerinde geniş olarak durmuşlardır. Başta Mâverdî'ye ait *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* ve Gazzâlî'ye ait *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı ölümsüz eserler olmak üzere ahlâk ve eğitim konularındaki sayısız eserde yer alan bu husustaki önerileri şu şekilde özetlemek mümkündür: Büyükler, davranışlarıyla çocuklar için iyi örnek olmaya önem vermeli; eğitim sırasında onları büyük yerine koymayıp kendileri onların düzeyine inmeli ve onları anlamaya çalışmalı; oyun oynamalarına fırsat vermeli, eğitici oyunlara yönlendirmeli, onlara daima doğru ve tutarlı bilgiler vermeli; hoşgörü ilkesine özenle riayet etmeli; ancak bunun ölçüsünü iyi ayarlayarak çocukların şımarıp arsızlaşmasına yol açmamaya özen göstermelidirler.

d) Çocukların Ana Babalarına Karşı Görevleri

Hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde çoğunlukla Allah'a kulluk vecîbesinin hemen ardından ana babaya saygılı olma ve iyi davranmanın bir görev olduğuna dikkat çekilir (meselâ bk. el-En'âm 6/151-153; el-İsrâ 17/22-37). Meryem sûresinde Hz. İbrâhim ile babası Âzer arasındaki bir diyalogu aktaran âyetler (19/41-88), evlâdın ebeveynine karşı saygısına bir örnek oluşturması bakımından ilgi çekicidir. Burada Hz. İbrâhim Âzer'e her sözünün başında "babacığım" diye hitap eder; babası müşrik olmasına, son derece kaba ve tehdit edici ifadeler kullanmasına rağmen yine de o saygısını

koruyarak, *“Selâm olsun sana! Rabbimden senin için af dileyeceğim”* der. Hz. Peygamber de en önemli amelleri, Allah katındaki değerine göre, *“Vaktinde kılınan namaz, ebeveyne iyilik ve Allah yolunda cihad”* (Buhârî, “Edeb”, 1; Müslim, “Îmân”, 137) şeklinde sıralamıştır. Çok meşhur bir hadiste, “kebâir” (büyük günahlar) diye bilinen başlıca kötülüklerin en büyükleri, *“Allah’a ortak koşmak, ebeveyne âsi olmak ve yalan yere şahitlik yapmak”* (Buhârî, “Edeb”, 1; Müslim, “Îmân”, 143, 144) şeklinde ifade edilmiştir.

Ana babaya iyilik edip onları incitmekten kaçınmanın önemine dair pek çok âyet ve hadisin yanında, ahlâk kitaplarında da konuya büyük önem verilmiş; onların, birer insan olarak tabii haklarının yanında; evlâtların onlara karşı yerine getirmeleri gereken birçok görevden söz edilmiş olup bunların başlıcalarını şöyle sıralamak mümkündür: Maddî ve mânevî ihtiyaçlarını karşılamaya, huzurlu bir yaşama ortamı sağlamaya çalışmak, istetmeden vermek, kendilerinden aşırı fedakârlıklar beklememek, haklarında şikâyetçi olmamak, kusurlarını saklayıp iyiliklerinden söz ederek itibarlarını korumak, uyarılmaları zorunlu olan durumlarda ise uyarıları incitmeden yapmak, hayatta iken ve öldükten sonra haklarında duacı olmak, haram olmayan konularda isteklerini yerine getirmek, hayır ve ibadetlerine yardımcı olmak, öldüklerinde vasiyetlerini yerine getirmek ve arkalarından hayır hasenatta bulunmak, hâtıralarını yaşatmak üzere dostlarıyla ve sevdikleriyle ilişkiyi devam ettirmek, nihayet dinin ve örfün gerekli veya güzel bulduğu diğer hususlarda lâzım geleni yapmak.

e) Akrabalar Arasında Haklar ve Görevler

Genel olarak müslümanlar ve bilhassa komşular arasında söz konusu olan iyilik ve ikram, yardımlaşma, dayanışma, ziyaretleşme, hoşgörü, iyi ve kötü günleri paylaşma, davete icâbet, hasta ziyareti, bayramlaşma, tebrikleşme, tâziye gibi sosyal ve ahlâkî görevler akrabalar arasında da geçerli ve gereklidir. Ancak bütün bunlar öncelikle akraba ile ilişkileri sürdürmeyi gerektirdiği için gerek hadislerde gerekse ahlâk kitaplarında bu konuya “sıla-i rahim” başlığı altında özel bir önem verilmiştir. Bir kutsî hadiste Allah Teâlâ, kim akrabalık ilişkisini yaşatırsa kendisinin de o kuluna ilgisini sürdüreceğini, fakat akrabasını terkedenlerden de ilgisini keseceğini bildirmiştir (Buhârî, “Edeb”, 13). Hz. Peygamber de, konuyla ilgili pek çok hadisinden birinde, *“Bütün faziletlerin en üstünü, senden ziyareti kesen akrabanı ziyaret ederek ilişkiyi yaşatmandır”* (*Müsned*, III, 438) buyurmuş; ziyaretleşmenin rızkı bollaştıracağını (Buhârî, “Edeb”, 12; Müslim, “Birr”, 20, 21); akrabaya mal yardımında bulunmanın başkalarına yapılan yardımın iki katı sevap kazandıraca-

ğını (Nesâî, "Zekât", 82; Tirmizî, "Zekât", 26) bildirmiş; hatta bir hadiste akrabalık ilişkisini kesenler cennete giremeyecekler arasında gösterilmiştir (Buhârî, "Edeb", 11; Müslim, "Birr", 18, 19).

C) Toplumsal Görev ve Sorumluluklar

İnsanın toplumsal bir varlık olduğu şeklindeki yaygın görüş müslüman bilginlerce de kabul edilmiştir. Esasen Kur'ân-ı Kerîm'de de bu hususun benimsendiği görülmektedir (meselâ bk. el-Enfâl 8/63). Ayrıca pek çok âyet ve hadiste toplumsal hayatı düzenleyen hükümlerin konulması insanın sosyal bir varlık olduğu kabulünün bir sonucudur. Hz. Peygamber'in hayatından da ilham alarak hiç tereddüt etmeden belirtebiliriz ki, İslâmî öğretide ideal insan, kendini toplumdan izole etmiş, dünyaya ve hayata sırtını çevirmiş münzevî insan değil, bir toplum içinde yaşayan, dünya hayatının olumlu ve olumsuz şartlarıyla yüzyüze gelen, hayatla ve dünya ile hesaplaşan; hayatı, dünyayı, toplumu ve devleti Allah'ın iradesine ve insanlığın en yüksek mutluluğuna uygun kılma çabalarına katkıda bulunan, nihayet başkaları için de yaşayabilen ve onlardan gelecek sıkıntılara katlanabilen insandır. Bu sebeple İslâmiyet, yalnız bireysel hayatla ilgili değil, toplum ve devlet düzeniyle ilgili olarak da önemli ilkeler koymuş olup bunlar içinde ahlâkî olanlar geniş bir yer tutar. Aşağıda başlıcalarına işaret edilecek olan bu ilkeler hakkında gerek Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde, gerekse diğer İslâmî literatürde çok zengin bilgiler bulunmaktadır.

a) Sevgi, Kardeşlik ve Dostluk

İslâm ahlâk literatüründe **muhabbet**, **meveddet** gibi kelimelerle ifade edilen sevgi duygusu, insanın hemcinsleriyle arasındaki ilişki ve kaynaşmasının en önemli unsuru ve dolayısıyla toplumsal hayatın kurulması ve güçlendirilmesinin vazgeçilmez şartı olduğu için Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde müslümanların kardeş olduğu belirtilerek (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/10) onlar arasında güçlü bir sevgi bağı kurulması öngörülmüştür. Gerçek anlamda ilk müslüman toplumun kurulduğu Medine'de, Mekke'den göç edenlere kucak açan Medineli müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Onlar, hicret edip yanlarına gelenleri severler"* (el-Haşr 59/9) diye takdir edilir. Bunların muhacirlere yaptıkları yardımlar sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'de, "ensar" (yardım severler) diye anılmaları (et-Tevbe 9/100, 117) ve bütün İslâm tarihi boyunca sadece bu isimle ebedîleşmeleri, İslâm ahlâkında sevgi ve onun ürünü olan dayanışmanın önemine işaret eder.

Ünlü müslüman düşünür Fârâbî (ö. 339/950), *Fusûlü'l-medenî* adlı ahlâk ve siyaset kitabında bir ülkenin bireylerini ve nesillerini bir araya getirip kaynaştıran en önemli gücün sevgi olduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre toplum sevgiyle kaynaşır, adaletle yaşar. Sevgi ya doğal ve kendiliğinden olur (ana babanın evlâdını sevmesi gibi); ya da iradî olur. İradî sevgi, ancak -başta Allah'a iman olmak üzere- insanların ortak inançlarda ve (adalet, doğruluk, dürüstlük, cömertlik, edep, hayâ gibi) faziletlerde birleşmeleriyle mümkündür. Bu suretle birbirini seven ülke insanları, kendilerinkiyle birlikte sevdikleri diğer insanların yarar ve mutluluklarını da düşünürler. Böylece aralarındaki birlik ve kaynaşma daha da artar. Buna karşılık birbirini sevmeyen bireyler, birbirinin yararını ve mutluluğunu da istemezler.

Gazzâlî ise benzer açıklamalar getirerek konuyu derin bir vukufla işlediği *İhyâ*'ın ilgili bölümünde sevginin derecelerini özetle şöyle sıralar: İnsan öncelikle kendisini ve kendi varlığının devamını sağlayan şeyleri, ikinci olarak da kendisine iyilik ve ikramda bulunanları sever. Bu sebeple gerek Kur'an'da gerekse hadislerde sevginin gelişip yaygınlaşması için insanların birbirlerine iyilik ve ikramda bulunmaları emredilmiştir. Sevginin en yüksek derecesi ise, bu tür ben merkezli anlayışı aşarak başkasını, ondaki iyilik, erdem, güzellik ve yetkinlik gibi üstün nitelikler dolayısıyla sevmektir. Böylece insanda sevgi, maddî olanı sevmekle başlar, mânevî olanı sevmekle gelişir. En yüksek sevgi ise Allah sevgisi ve Allah için sevgidir. İslâm ahlâkında "Allah için sevgi" deyimi aynı zamanda karşılıksız sevgiyi ifade eder. Hz. Peygamber'in bu sevgiyi kişinin imanından haz duymasını sağlayan üç önemli meziyet arasında zikretmesi ilgi çekicidir (bk. Buhârî, "Îmân", 9, 14). Başka bir hadiste böyle bir sevgiyle kaynaşmış toplumsal yapı şöyle tanımlanır: *"Müminler birbirini sevmekte, birbirine şefkat göstermekte ve korumakta, herhangi bir organı rahatsız olduğunda diğer organları da bu yüzden uykusuzluğa ve hummaya tutulan bir vücut gibidirler"* (Buhârî, "Edeb", 27).

Böylece sevgi ve sevginin doğal bir sonucu olan kardeşlik, dostluk gibi kavramlar, sadece bir duygu yapısını değil, insanları olumlu eylemlere yönelten bir ahlâk motifini ve toplumsal dayanışma unsurunu da ifade etmektedir. İslâm ahlâkının bu aksiyoner karakterini dile getirmek üzere Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: *"Müslüman müslümanın kardeşidir. Ona ihanet etmez, yalan söylemez, onu sıkıntıda bırakmaz. Her müslümanın diğerine namusu, malı ve kanı haramdır. Takvâ işte buradadır (kalptedir). Bir kimsenin müslüman kardeşini hor görmesi kendisine yapacağı kötülük olarak yeter!"* (Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58, 72; Tirmizî, "Birr", 18).

"Müslüman müslümanın kardeşidir. Ona haksızlık etmez, onu düşman eline bırakmaz. Kim müslüman kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir; kim müslüman kardeşini bir sıkıntıdan kurtarırsa Allah da onu bir sıkıntıdan kurtarır; kim müslüman kardeşinin bir kusurunu gizlerse Allah da onun kusurunu gizler (affeder)" (Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58).

İnsanlar arasında esas olan sevgi ve kardeşlik olduğuna göre haklı gerekçeye dayanmadan herhangi bir kimseye karşı düşmanlık duygusu besleyip düşmanca davranmanın İslâm ahlâkı bakımından asla onaylanamayacağı açıktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, yüce Allah'ın daha önce Araplar arasındaki düşmanlıkları kardeşliğe çevirerek aralarında kaynaşmayı gerçekleştirmesinin onlar için nasıl bir büyük lutuf olduğu anlatılmakta (Âl-i İmrân 3/103); yapılan iyiliklerin en köklü düşmanlıkları bile sıcak dostluklara çevireceği ifade edilmektedir (Fussılet 41/34). İbn Hibbân el-Büstî, toplumsal hayatta düşmanlıkları önlemenin en etkili yolunun sevgi olduğunu söyler. Ona göre başkalarının kendisine düşman olmasını istemeyen kimse için en uygun yol kendisinin de başkasına düşman olmamasıdır. Özellikle kurulmuş bir dostluğu düşmanlığa çevirmek "çok büyük bir suç"tur. "Akıllı insan kötülüğe kötülükle karşılık vermez, küfür ve hakareti silâh olarak kullanmaz" (*Ravzatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'*, s. 94-95).

b) Toplumsal Barış ve Uzlaşma

İslâmî kaynaklarda toplumsal barış, uzlaşma ve kaynaşmayı ifade eden kavramlar arasında en yaygın kullanılanı **ülfet** kelimesidir. Özellikle Câhiliye kabileciliği ve asabiyet duygusunun tahribatıyla büyük bir parçalanma ve nefret döneminden sonra İslâm toplumu için barış, uzlaşma ve kaynaşma özel bir önem kazanmış; âyet ve hadislerde gerek ülfet ve bundan türetilmiş kelimelerle, gerekse aynı veya yakın anlamlarda kullanılan **sulh**, **ıslah** gibi başka kelimelerle müslümanlar arasında barış ve kardeşliğe dayalı güçlü bağlar kurulması amaçlanmıştır. Câhiliye dönemiyle İslâmî dönemin insan farkına işaret etmesi bakımından son derece ilgi çekici olan bir âyette Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurulmuştur: *"Yeryüzündeki her şeyi verseydin yine de onların kalplerini uzlaştıramazdın; fakat Allah onların aralarını uzlaştırıp kaynaştırdı"* (el-Enfâl 8/63). Hz. Peygamber de uzlaşma ve kaynaşma çabası göstermenin müslümanlar için bir görev olduğuna şöyle işaret eder: *"Mümin ülfet eden (uzlaşıp kaynaşan) insandır; ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet kurulamayan insanda hayır yoktur"* (*Müsned*, II, 400; V, 235).

Toplumsal barış ve uzlaşma konusunu büyük bir dirayetle işleyen İmam Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'deki görüşlerinden de yararlanarak, bu toplumsal görevi gerçekleştirmenin başlıca yollarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Din duygusu. Bu duygu zıtlıkları önleyerek yardımlaşma ve dayanışmayı sağlar. Nitekim hicretten önce Medineli Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki kin ve düşmanlıklar, bu kabilelerin müslüman olmasıyla ortadan kaldırılmıştır.

2. Sevgiyle oluşan kardeşlik ve dostluk. Mâverdî'ye göre bu en güçlü ülfet sebebidir. Nitekim Hz. Peygamber, yine hicret sonrasında ilk müslüman devleti ve toplumu kurarken toplumsal uzlaşma ve kaynaşmayı onların arasında kardeşlikler tesis ederek sağlamıştır.

3. İyilik ve ikram. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerine iyilik ve ikramda bulunmaları, aralarında gönül bağları kurulmasına ve sonuçta ülfetin gerçekleşmesine ortam ve imkân hazırlar. Nitekim iyilik etmenin bu toplumsal etkisini Kur'ân-ı Kerîm de ifade etmektedir (el-Mâide 5/2).

4. Selâmlaşma. Hz. Peygamber Allah'a yemin ederek başladığı bir sözünde, *"İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız"* buyurduktan sonra yanındakilere, aralarında sevgi bağını ancak selâmlaşarak kurabileceklerini bildirmiştir (Müslim, "Îmân", 93-94). Selâmın bu önemi sebebiyledir ki, Kur'ân-ı Kerîm'de evlere girerken mutlaka selâm verilmesi (en-Nûr 24/27), selâma daha güzeliyle veya aynıyla karşılık verilmesi (en-Nisâ 4/86) emredilmiştir.

5. Tokalaşma. Kaynaklarda genellikle musâfaha kelimesiyle ifade edilen tokalaşma Hz. Peygamber'in sünnetinde de yer alan İslâmî bir muaşeret kuralıdır. Bu kelimenin kökü olan "safh" kelimesinin âyetlerde "hoşgörülü ve affedici olma" anlamlarında geçtiğini dikkate alarak (meselâ bk. el-Bakara 2/109; el-Hicr 15/85; ez-Zuhruf 43/79), tokalaşmanın da bir kimsenin, elini sıktığı insana karşı hoşgörüsünü, affediciliğini ve sevgisini simgeleyen bir davranış olarak değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim dargın olan kimselerin el sıkışarak barışmaları birbirlerini affedip yeniden dost olduklarını ifade eder. Tokalaşmanın bu yüksek ahlâkî anlamı sebebiyle olmalıdır ki Hz. Peygamber, *"Birbiriyle karşılaşan iki müslüman tokalaştığında, daha oradan ayrılmadan hataları affedilir"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 142) buyurmuştur.

6. Müdârâ. "İlişkilerin kötüye gitmesini önlemek maksadıyla, huzursuzluk çıkarıp zarar verecek insanlar karşısında durumu idare edip vaziyeti kurtarma" anlamına gelen ahlâkî bir erdem olan **müdârâ**, Hz. Peygam-

ber'in toplumsal barışı gerçekleştirmek ve bazı zorbaların zararlarını önlemek üzere başvurduğu bir sünnetidir. Müdârânın çığırından çıkarılarak riyakârlık noktasına götürülmesine ise İslâm ahlâkında **müdâhene** denmiş ve bunun bir rezilet (erdemsizlik) olduğu bildirilmiştir.

7. Barışma-barıştırma. Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle bir ülke veya beldedeki huzursuzluk ve kargaşa ortamı "ifsad", barış ve güvenlik ortamı da "ıslah" masdarından kelimelerle ifade edilerek ifsadın kötülüğü, ıslahın da faydası ve gerekliliği vurgulanır. Pek çok âyette iyi işler için yaygın olarak -barış anlamındaki sulh ile aynı kökten- "sâlih" ve "sâlihât", iyi müslümanlar için "sâlihîn" ve "sâlihûn" kelimelerinin kullanılması da iyilikle barış, iyi müslüman olmakla barışçı olmak arasındaki ilişkiye işaret etmesi bakımından önemlidir. Yine Kur'an'da ilke olarak *"Barış daha hayırlıdır"* (en-Nisâ 4/128) buyurulur ve aralarında çatışma çıkanların barıştırılması emredilir (el-Enfâl 8/1; el-Hucurât 49/9-10). Hz. Peygamber müslümanların uzun süre dargın durmalarını yasaklamış, dargınları barıştırmayı "sadaka" diye değerlendirmiştir (Buhârî, "Sulh", 11).

c) İnsan Haklarına Saygı

"Temel insan hakları" diye anılan ve çağımızda büyük bir önem verildiği görülen hakların, zamanımızın bir keşfiymiş gibi ortaya konması kesinlikle yanlış ve yanıltıcıdır. Esasen bütün ilâhî dinler, bir kısmı bu eserde yeri geldikçe ele alınan, birkaçına da aşağıda değinilecek olan bu hakların önemini ifade etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde ve diğer İslâmî kaynaklarda hak kavramı, "doğru, gerçek, görev, sorumluluk, borç" gibi öteki anlamları yanında "korunması, gözetilmesi ya da sahibine ödenmesi gerekli olan maddî ve mânevî imkân, değer, pay, eşya ve menfaatler" için de kullanılmıştır. Zenginin malında yoksulun hakkı bulunduğunu bildiren âyetlerle (ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24) akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını vermeyi emreden âyetler (el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38) insanların geçimlerinin teminat altına alınmasını öngörür. Hadislerde de benzer ifadeler yanında "fakirin hakkı, isteyenin hakkı, din kardeşliği hakkı, arkadaşlık hakkı, dostluk hakkı, müslümanın müslüman üzerindeki hakkı, akraba hakkı, komşuluk hakkı, kocanın hakkı, zevcenin hakkı, misafir hakkı, yolculuk hakkı" gibi ifadeler ile (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hkk" md.) hayvan haklarına ilişkin açıklamalar (meselâ bk. Müslim, "Libâs", 107; "Birr", 61; "Sayd", 59; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Tirmizî, "Kıyâmet", 2; Nesâî, "Dahâyâ", 42), hak kavramının kapsam genişliğini ve

önemini ortaya koyması bakımından önemlidir. İnsanın üzerindeki bazı hakları sıraladıktan sonra bütün vakti ibadetle geçirerek bu hakları ihmal etmenin yanlış olacağına dikkat çeken bir hadisin sonunda geçen, *"Her hak sahibine hakkını ver"* (Buhârî, "Savm", 51-55; Müslim, "Sıyâm", 182, 187) buyruğu, herkese haklara riayet etme yükümlülüğü getirdiği gibi, *"Hak sahibinin konuşma yetkisi vardır"* (Buhârî, "Hibe", 23; Müslim, "Müsâkāt", 120) anlamındaki hadis de hak sahibine hakkını kullanma, koruma ve isteme yetkisi tanımaktadır.

Yine hadislerde geçen "Allah'ın hakkı, kullların hakkı" gibi ifadeler zamanla İslâmî kaynaklarda bütün hakların "Allah hakları" (hukūkullah) ve "kul hakları" (hukuku ibâd) veya "insan hakları" (hukuku âdemiyyîn) şeklinde iki ana bölümde ele alınmasına yol açmış; bazan bunlara her iki hak alanını da ilgilendiren üçüncü bir haklar grubu eklenmiştir (bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 278, 303, 308). Meselâ ilk mutasavvıflardan Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye li-hukūkıllâh* adlı kitabında takvâ, vera', tevekkül, ihlâs, riya, kibir gibi konular ele alınmak suretiyle iman ve ibadetle birlikte ahlâkî erdemlerle bezenip kötülüklerden arınmanın da Allah'ın kulları üzerindeki hakkı olduğu ortaya konmuştur.

Kul hakları veya insan hakları kavramı ise başkalarına ait olup dokunulmaz kabul edilmesi gereken maddî veya mânevî imkân ve menfaatler ile müslümanların başkaları lehine yerine getirmeleri gerekli olan görevleri ifade eder. İnsanların toplum halinde yaşamaları, birbirleri karşısında duruma göre sayılamayacak kadar haklar ve sorumluluklar doğurur. Bu eserde söz konusu haklardan yeri geldikçe bahsedilmiş olup burada sadece birkaçı üzerinde durmak yeterli olacaktır.

1. Yaşama hakkı. Kuşkusuz insan haklarının en başında yaşama hakkı gelir. Kur'ân-ı Kerîm, savaş veya meşrû müdafaa gibi zorunlu durumlar dışında, kasıtlı olarak insan hayatına kıymanın ne kadar büyük bir suç olduğunu şöyle dile getirmektedir: *"Bir cana karşılık veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (yani hak etmediği halde) bir cana kıyan kimse sanki bütün insanları öldürmüş gibidir"* (el-Mâide 5/32). Aynı âyetin devamında *"Birine hayat veren kimse de bütün insanlara hayat vermiş gibidir"* buyurularak, bir kimsenin hayatını bağışlamak, öldürülmesine engel olmak veya herhangi bir şekilde onu ölümden kurtarmak suretiyle hayatını devam ettirmesine sebep olmanın da bütün insanlara hayat vermek kadar değerli bir davranış olduğu bildirilmiştir.

Başka dinden olmakla beraber müslümanlarla savaş halinde bulunmayan diğer toplumlara mensup insanların hayatları da ilke olarak dokunulmazdır (bk. Buhârî, “Cizye”, 5; “Diyât”, 30). Savaş halinde bile fiilen savaşa katılmayan kadınlara, çocuklara, din adamlarına, fiilen savaşa katılmayıp işiyle gücüyle meşgul olanlara, hatta savaş meydanından kaçanlara ve yaralılara dokunulmayacağı hükmü getirilmiştir (Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 48). Aynı nedenle İslâmiyet'in, insanın bizzat kendi hayat hakkına da saygı göstermesini öngördüğü ve bu sebeple intiharı kesinlikle yasakladığı daha önce ifade edilmişti.

2. Kişilerin şahsiyet ve onurlarının korunması. Bu da temel bir hak olup İslâm dini müslümanlara birbirlerinin ırz, namus, şeref ve haysiyetlerine saygılı olmayı emretmiştir. İslâm ahlâkında insanlarla alay etmek, küfür ve hakaret, gıybet, haset, iftira, işkence, baskı gibi onur ve haysiyet kırıcı tutum ve davranışların yasak olduğunu gösteren pek çok âyet ve hadis bulunmakta olup bütün bu hükümlerle kişilerin şahsiyet ve onurlarının korunması amaçlanmıştır.

3. Özel hayatın gizliliği. İnsanların birbirleri hakkında kötü zan beslemelerini ve birbirlerinin gizli durumlarını araştırmalarını yasaklayan (el-Hucurât 49/9); aynı şekilde evlere izin alıp selâm vererek girmeyi emreden âyetler (en-Nûr 24/27-28) ve hadisler (Buhârî, “Edeb”, 60; Müslim, “Birr”, 72; Zühd”, 52), insanların mahremiyetine saygı göstermenin bir görev olduğuna delâlet eder. Konuşmalarında genellikle son derece nazik bir dil kullanan, kırıcı olmamaya özen gösteren Hz. Peygamber, insanları arkalarından çekiştiren ve özel hayatlarını deşifre etmeye çalışanları ağır bir dille eleştirerek Allah'ın kıyamet gününde bunları rezil edeceği uyarısında bulunmuştur (*Müsned,* IV, 421).

4. Din ve vicdan hürriyeti. İman, içten benimseme ve gönüllü inanma meselesidir. Bu şekilde inanmamış olan bedevîlerin “İman ettik” demelerini yersiz bulan Kur'an, onlara, *“Henüz iman kalbinize girmemiştir”* (el-Hucurât 49/14) diye cevap verilmesini ister. Şu halde iman bir gönül meselesi olup asla baskı konusu olamaz. Nitekim İslâm'ın ortaya çıkışı gerçek anlamda bir vicdan hürriyeti mücadelesi şeklinde olmuştur. Kuşkusuz İslâm, insanları imana davet etmekle birlikte, bundan da önemlisi vicdanlar üzerine baskı yapılmasını şiddetle eleştiriyordu. Kur'ân-ı Kerîm'in müşrik Araplar'la Ehl-i kitaba yönelttiği eleştirilerin temelinde büyük ölçüde bu kesimlerin müslümanlar karşısında takındıkları zorba, baskıcı ve inatçı tavır vardı. İnsanlar üzerinde terör estirerek onların dinlerini özgürce seçmelerine engel olanlara

karşı yüzlerce âyette çok sert bir üslûp kullanıldığı görülmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/99; el-A'râf 7/86; en-Nahl 16/88; el-Münâfikūn 63/2). Müslümanlık karşısındaki baskıları anlatan âyetlerin birinde, zorbaların insanlara, *"Bu Kur'an'ı dinlemeyin; okunuşu sırasında gürültü çıkarın; böylece belki ona galip gelirsiniz (kuru gürültüyle Kur'an'ın sesini boğarsınız)"* (Fussılet 41/26) diye tâlimat verdikleri; Kur'an âyetlerini okuyanların üzerlerine saldırmaya kalkıştıkları (el-Hac 22/72) bildirilmektedir. Nitekim gittikçe ağırlaşan bu baskılar karşısında müslümanlar önce iki defa Habeşistan'a sonra da Medine'ye göç etmek zorunda kalmışlardı. Kur'ân-ı Kerîm, eski kavimlerin dinî hayatları hakkında bilgi verirken güçsüz insanların vicdanları üzerinde baskı uygulayıp gerçeği kabul etmelerine engel olan zorbalardan söz ederek, baskıya uğrayanların âhirette bunlara, *"Siz olmasaydınız biz kesinlikle iman edecektik"* (Sebe' 34/31) diyeceklerini bildirir.

Bu suretle Kur'ân-ı Kerîm, müslüman olmayan kesimlerin dinî ve vicdanî kanaatler üzerinde baskı kurmalarını eleştirirken, müslümanlara da aynı konuda yükümlülükler getirmiştir. Bunların en kesin olanı, *"Dinde zorlama yoktur"* (el-Bakara 2/256) şeklindeki açık ve kesin hükümdür. Birçok âyette Hz. Peygamber'in bile dinî görevinin tebliğden ibaret bulunduğu, onun yalnızca *"müjdeleyici ve uyarıcı"* olduğu, insanlar üzerinde baskı kurup zor kullanma yetkisinin bulunmadığı açıklıkla ifade edilmiştir (meselâ bk. Yûnus 10/108; el-İsrâ 17/105). Onun bir zorba değil, sadece uyarıcı olduğu belirtilirken (el-Gāşiye 88/21-22), bu uyarma ve hatırlatmanın yani davetin yöntemi ise şöyle belirlenmiştir: *"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır; onlarla mücadeleni en güzel bir yolla yap. Senin rabbin, kendi yolundan sapanı çok iyi bilmektedir; yine O, doğru yolda olanı da çok iyi bilmektedir"* (en-Nahl 16/125). Esasen insanların vicdanları üzerinde baskı kurup zorbalık yapmanın, İslâm ahlâkının karakterini ifade ettiğini daha önce ortaya konulan hilim erdemiyle de uzlaştırılması mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm'deki, *"Bir topluluğa duyduğunuz kızgınlık sizi adaletsizlik yapmaya itmesin"* (el-Mâide 5/8) şeklindeki genel uyarının, dinî ve vicdanî kanaatler üzerinde baskı kurma yasağını da kapsadığında kuşku yoktur.

Temel insan hakları olarak yukarıda sunulanların dışında İslâm dini vatandaşlık, sığınma, ikamet, seyahat ve güvenlikle ilgili haklar; öğrenme, bilgi edinme, haber alma, düşünce ve ifade hürriyeti, seçme ve seçilme, örgütlenme, kanun karşısında eşitlik gibi sosyal ve siyasî haklar; mülk edinme, çalışma, tasarruf ve harcama gibi ekonomik haklar konusunda da düzenle-

meler getirmiş olup bunlara bu çalışmanın diğer ilgili bölümlerinde değinilmiştir.

D) İş ve Ticaretle İlgili Görev ve Sorumluluklar

a) Çalışma, Üretim ve Kazanmanın Önemi

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın geceyi istirahat, gündüzü de geçim temini için yarattığı (el-Kasas 28/73), kural olarak insan için çalışıp çabalamaktan başka bir kazanç ve başarı yolu olmadığı (en-Necm 53/39) belirtilmiştir. A'râf sûresinde (7/32) dünya nimetleri için *"Allah'ın ziyneti"* ve *"güzel rızıklar"* denilmiş; Cum'a sûresinde de (62/9) müslümanlara, yeryüzüne dağılarak bu güzel rızıklardan kazanıp yararlanmaları öğütlenmiştir. *"Hiçbir kimse elinin emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir"* (Buhârî, "Büyû'", 15) buyuran İslâm Peygamber'i, dağdan odun toplama olsa bile, bir iş tutmanın başkalarına el avuç açmaktan daha iyi olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Zekât", 50). Bu kısa bilgilerden de anlaşılacağı üzere ister üretim, ister ticaret yoluyla olsun, İslâm'da ferdî kazanma teşebbüsleri meşrûdur. Özel kabiliyetlerin toplumun gelişmesine ve refahına yararlı kılınması için gerekli ortam ve şartları hazırlamak yerine, bu kabiliyetlerin icat etme, üretme ve kâr etme eğilimlerinin köreltilmesi, sünnetullahın bir sonucu olan bireysel ve toplumsal fıtrat ve tabiata aykırı düşer. İslâm, kendi sistemi içinde ferdî kabiliyetleri toplumun refahına ve gelişmesine yararlı kılmak için gerekli önlemleri almıştır. Hukukî ve toplumsal yaptırımlarla birlikte İslâm'ın asıl tedbiri, erdemlerle donanmış insandır. Bu insanın ayırıcı özelliği ise Allah'a saygı ve insanlara sevgisidir. İslâm'ın asıl meselesinin, belli bir hukukî ve iktisadî sistem kurmadan önce, erdemli insan yetiştirmek olduğunun açık delili, Mekke'de inen âyetlerle Medine'de inen âyetlerin içeriğidir. Mekkî âyetler, büyük çapta iman ve ahlâka, yani mânevî ve ruhsal gelişmeye ağırlık verirken, Medenî âyetlerde hukukî, iktisadî, siyasî vb. sosyal konular yoğundur.

Çalışma, üretim ve kazanmanın önemiyle ilgili olarak ahlâk kitaplarında yer alan bilgiler içinde Mâverdî'nin görüş ve tahlillerinin çok büyük bir değer taşıdığı görülmektedir. Mâverdî insanların gelecekle ilgili ekonomik düşünce ve projelerini "geniş emel" şeklinde adlandırarak bunun daha iyi bir gelecek, daha gelişmiş bir ülke ve toplum projesi olduğunu belirtir. Mâverdî'ye göre insanların daha çok çalışıp daha çok kazanma arzusu taşımaları, Allah'ın insanlık için bir lutfudur. "Eğer insanlar gelecek kaygısı ve projesi taşımadan günlük ihtiyaçlarıyla yetinseler ve daha fazlasına karşı bir

istek duymasalardı dünya harap olurdu.” Ülkelerin daha çok gelişmesi ve mâmur hale gelmesi, bireylerin içindeki kazanma arzusuna bağlıdır. “Bu sayede her nesil bir sonraki nesle, bir önceki nesilden aldığından daha gelişmiş ve bakımlı bir ülke bırakır. Böylece zaman geçtikçe ülke daha düzenli, daha huzurlu bir hale gelir”. Bu sebeple Hz. Peygamber, *“Emel, ümmetime Allah’ın bir rahmetidir”* (Hatib el-Bağdadî, *Tarih*, II, 52) buyurmuşlardır. Fakat emel ile hayal arasında fark vardır. Emel sebeplere sarılmak, hayal ise boş kuruntularla avunmaktır (*Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn*, s. 145-146).

Mâverdî, bolluk ve refahın artmasıyla toplum barışı arasındaki ilişkiyi irdelerken de dengeli bir gelir dağılımıyla refahın yaygınlaştırılmasının insanları rahatlatacağını, böylece ülke imkânlarından, zenginlerle birlikte fakirlerin de pay alacağını; bunun da yokluktan kaynaklanan kıskançlık ve düşmanlıkları ortadan kaldırarak bireyler ve kesimler arasında kaynaşmayı arttıracağını ifade eder. Aynı âlime göre geçim bolluğu insanları cömert, tok gözlü ve güvenilir yapar. Refah ve bolluğun faydaları bütün topluma sirayet ettiği gibi, yokluk ve kıtlığın zarar ve tahribatı da bütün topluma zarar verir. Refahın yaygınlaşması iki şeyle sağlanır: İş alanlarının çokluğu, ihtiyaç maddelerinin bolluğu (*a.g.e.*, s. 146-147).

Bu açıklamalardan sonra kazanma ve üretim ile ilgili görevler şöylece toparlanabilir:

b) Üretim ve Kazanma ile İlgili Görevler

İslâm’da her hak ve imkân, bir sorumluluk ve görevin karşılığıdır. Hz. Peygamber bunu, verdiği şümullü örneklerle şöyle ifade etmiştir:

“Âhirette insan, hayatını nerede tükettiğinden, servetini nasıl kazanıp nerede harcadığından, ne gibi işler yaptığından, bedenini nasıl yıprattığından ve bildiklerini yaşayıp yaşamadığından sorguya çekilmedikçe Allah’ın divanından ayrılamaz” (Tirmizî, “Kıyâme”, 1).

İslâm ahlâkçıları, insana tanınan hak ve imkânlar karşısında terettüp eden görevleri yerine getirmeyi çoğunlukla “şükür” terimi ile ifade ederler. Buna göre servetin şükrü, şu iki kategorideki görevlere riayet etmek suretiyle yerine getirilir:

1. Kazanma faaliyetleri sırasında hâlis bir niyet taşımak. Bu, şahsî ve ailevî ihtiyaçları karşılama ve genel olarak insanların refahlarına, maddî-mânevî gelişmelerine katkıda bulunma, nihayet Allah’ın rızâsını kazanma niyetidir. Şu halde erdemli müslüman, iktisadî faaliyetlerini genel dinî yapı-

nın bütünüyle dışında düşünmez. O, kendi imanının ve vicdanının buyruğundaki irade ile kendisini Allah'a ve O'nun kullarına hizmete sunan; kararlarını ve isteklerini bizzat kendi iradesi ile sınırlayabilen bir "şahsiyet" olmayı başarmıştır. İslâm'da, bir kısmına burada işaret edilen iktisadî hayatla ilgili kısıtlamalarının hukukî olmaktan çok ahlâkî olmasının sebebi de budur.

2. Meslekî bilgi ve ehliyet. İslâm ahlâkçıları, her müslümanın meşgul olduğu iş ve ticaret alanıyla ilgili iktisadî bilgileri; ayrıca, haramdan korunmak ve helâl kazanç sağlamak için gerekli dinî ve ahlâkî bilgileri öğrenmesinin lüzumunu belirtmişlerdir. Meslekî bilgi ve ehliyetin önemi günümüzde her zamankinden daha çok önem kazanmıştır. Bilgili ve ehliyetli iş ve meslek erbabı, bir toplumun değerli ekonomik potansiyeli kabul edilmektedir. Hayatın başka alanlarında olduğu gibi iktisadî alanda da eksik, çürük, kalitesiz mal üretimi gibi bilgisizlik ve ehliyetsizlikten doğan her türlü ekonomik kayıplar hem fertlere hem de topluma zarar vermektedir. Müslümanı, "diğer müslümanların, elinden ve dilinden zarar görmediği kimse" şeklinde tarif eden ve "insanın, kendisine yapılmasını istediği şeyi, kendi de başkasına yapmadıkça mümin sayılamayacağı"nı belirten İslâm ahlâkı için meslekî bilgi ve ehliyetin önemi açıktır.

3. Allah'ın haram kıldığı şeylerin üretim ve ticareti ile meşgul olmamak. Bu eserin ilgili bölümlerinde görüldüğü üzere kumar, hırsızlık, dolandırıcılık, zimmet, faizcilik, tefecilik, spekülasyon (ihtikâr), rüşvetçilik ve kaçakçılık gibi toplum zararına olan ve insanlık şerefi ile bağdaşmayan yollardan kazanç sağlamayı yasaklayan, bu tür kazanç yollarına tevessül etmenin, müslümanın temiz ve yüksek şahsiyeti, üstün hizmet anlayışıyla bağdaşmadığına işaret eden yüzlerce âyet ve hadis bulunmakta; ayrıca ahlâk ve fıkıh literatüründe de bu tür kazanç yollarının kesinlikle reddedildiği görülmektedir.

4. İşçinin haklarını gözetmek. İnsan haklarıyla ilgili konular vesilesiyle gördüğümüz temel İslâmî zihniyette hak ve adaleti bütün insan ilişkilerinin ilkesi olarak görür. İşverenin işçiye, İslâm'ın ölçüleri içerisinde, zamanın ve örfün icaplarına göre mâkul bir ücreti zamanında ödemesi ve diğer maddî ve mânevî haklarına riayet etmesi de esasen bu çerçevede düşünülmelidir. Ayrıca doğrudan bu konuya dair özel açıklamalar da bulunmaktadır. Bir hadîs-i kudsîde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

"Üç zümre vardır ki, kıyamet gününde onlarla hesaplaşacağım! Beni şahit tutarak söz verdikten sonra sözünde durmayanlar, hür insanı satarak bedelini yiyenler ve işçi çalıştırıp ondan yararlandığı halde ücretini vermeyenler" (Buhârî, "İcârâ", 10). Hz. Peygamber de işçinin ücretinin teri kurumadan (zamanında) ödenmesini emreder (İbn Mâce, "Ruhûn", 4).

Köleliğin cârî olduğu bir dönemde, *"Köleleriniz sizin ancak kardeşlerinizdir. Allah onları sizin elinize emanet etmiştir. Bu sebeple onlara yediğinizden yedirin, giydiğinizden giydirin..."* (Buhârî, "Îmân", 22) diyen bir dinin işçilere haksızlık yapılmasına izin vermesi kesinlikle düşünülemez.

Esasen İslâmiyet, getirmiş olduğu mânevî ve ahlâkî ilkelerle iş verendeki ihtirasları dizginlemek, ona şefkat duygusu kazandırmak suretiyle taleplerini sıradan insanın taleplerine doğru çekerken, ona işçisine yaşanabilir bir hayat ortamı ve şartları hazırlama iradesini de kazandırır.

5. İş verenin haklarını gözetmek. Kur'ân-ı Kerîm, müslümanların usulsüz yollarla birbirlerinin haklarını yemelerini prensip olarak yasaklamıştır. Bu sebeple işçi, iş sahibinden kendi haklarına beklediği saygıyı, aynı şekilde kendisi de göstermeli; iş veren gibi o da bu konuda hakkaniyet esaslarına uygun olarak ve karşılıklı rızâ ile düzenlenmiş sözleşme esaslarına ve şartlarına uymalıdır. Hz. Peygamber, *"Müslümanlar, kabul ettikleri şartlara uymak zorundadırlar"* (Buhârî, "İcârâ", 14) buyurmuş ve sözleşme yapıldığı halde buna uymamayı *"münâfıklık alâmeti"* olarak nitelemiştir (Buhârî, "Îmân", 24).

Şüphesiz işçinin, taahhütlerine uyarak işini belirtildiği şekilde yapması, yalnız kendi ahlâkî şahsiyetine ve iş verene karşı bir görevi değil, aynı zamanda topluma karşı da bir borcudur. Çünkü üretimin artması ve genel refah düzeyinin yükselmesi, işçi-işveren çevresinin zihnî ve bedenî gayretlerine bağlıdır. Milyonlarca insanın işlerini angarya kabul ettiği bir toplumda ekonominin çökmesi ve insanların sefalete sürüklenmesi kaçınılmaz bir sonuçtur.

"... Senin iş verdiğin kimselerin en iyisi, güçlü ve emniyetli olanıdır" (el-Kasas 28/26) meâlindeki âyet, dolaylı olarak işçinin işi ile ilgili aslî görevlerini de belirtmektedir. Buna göre işçinin iki aslî görevi vardır:

1. Fizik gücünü kullanmak yani kurallara göre yapması gereken işi savsaklamadan ve emeğini esirgemeden yapmak.

2. Emniyetli olmak yani iş vereni ve oradaki araç-gereçleri birer emanet kabul ederek esirgemek, zarar vermemek, tahrip etmemek, buna izin vermemek.

c) Harcama ve Tüketimle İlgili Görevler

Her ekonomik sistem gibi İslâmiyet de mal sahibinin, kendi malını yönetmek ve kullanmak hususunda bazı hukukî ve ahlâkî kayıtlar getirmiş olup bunların başlıcaları şöylece sıralanabilir:

1. Toplumun zararına tüketim ve harcamalarda bulunmamak. İslâmiyet kardeşlik dinidir ve fertlerin, genel olarak kendilerine yapılmasını istemedikleri işleri, kendilerinin de başkaları aleyhine yapmamalarını emreder.

İslâmiyet, o günkü hayat şartları içinde toplumun zararına olan harcamaların belli başlılarını belirleyerek bunları özellikle yasaklamış olup içki, kumar, fuhuş, rüşvet bunlardan bazılarıdır.

2. Lüks ve ihtişam için harcama yapmamak. İktisatçılar tüketim maddelerini zorunlu maddeler, rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler ve lüks sayılan maddeler şeklinde üç kısımda değerlendirirler. Zorunlu maddelerden maksat, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan maddelerdir ki, besin maddeleri, giyim eşyası ve mesken bunların belli başlılarıdır. Rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler, tüketiciyi maddî ve psikolojik yönden rahatlatmak suretiyle zamanını ve verimliliğini daha iyi değerlendirmesine yarayan maddeler olarak tarif edilmektedir.

Lüks maddelere gelince bunlar, bir tanıma göre, tüketimi -kişinin verimliliğini arttırmak şöyle dursun- farklı ölçülerde düşüren maddelerdir. İslâm ahlâkı açısından bunlar, ihtiyaç giderme, rahatlık ve kolaylık sağlama niyet ve düşüncesinden ziyade nefsânî tatmin, gurur, kibir, övünme ve başkalarından üstün olma arzusu gibi bencil duyguların ve ihtirasların körüklediği tüketim ve harcamalara konu olan maddelerdir.

İktisatçıların tüketim maddelerini bu şekilde üçlü ayırımı, İslâmî literatürde değer ve yararların zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üçe ayrılmasını hatırlatmaktadır. Zarûriyyâtı oluşturan din, akıl, can, mal ve nesil (ırz) dinî hükümlerin ana gayesini, fert ve toplumların varlıklarını koruyabilmesi için kaçınılmaz olan değerleri temsil eder. Hâciyyât insanların yaşantılarını kolaylık içinde ve sıkıntıya düşmeden sürdürebilmek için muhtaç oldukları şeyler demektir. Tahsîniyyât veya kemâliyyât ise, üstün ahlâka, güzel âdetlere ve olgun insan olmanın gereklerine uygun düşen her türlü durum ve davranışı içine alır. Yukarıda sözü edilen üçlü ayırımdaki, "rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler" İslâm bilginlerinin adlandırmasıyla hâciyyât ve tahsîniyyât gruplarında yer alan harcamalardır. Dinde lüks ve israf haram kılındığı için, bu tür harcamalar İslâm bilginlerinin bu gruplandırmasında yer almaz.

Harcama ve tüketimin önceliği sırasında zorunlu maddeler başta yer alır. İslâm dini "nefsin devamı" için gerekli olan imkânlardan yeteri kadar faydalanmayı tabii ve zorunlu görür. Âyet ve hadislerden daha önce verilen örnekler göstermiştir ki, İslâm'da zühd, kişinin kendisini ve ailesini aç, açık ve sefil bırakması pahasına dünyaya sırt çevirmek anlamına gelmez.

Rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler için harcamalar yapmak da dinimizde uygun görülmüş ve teşvik edilmiştir. Bizzat Hz. Peygamber'in de hizmetçileri ve binek hayvanları vardı. Temiz ve yeni elbise giyer, güzel koku sürünürdü. Huzuruna pejmürde kıyafetle gelen varlıklı birini, *"Allah sana mal verdiyse, O'nun nimet ve ikramı eseri üzerinde görülmelidir!"* (Ebû Dâvûd, "Libâs", 14; Tirmizî, "Edeb", 54) diyerek ikaz etmiştir.

Lüks maddelerinin tüketimine gelince, bu yöndeki harcamaların dinimizde tasvip edilmediği, kınanıp yasaklandığı açıktır. Çünkü, bu tür maddelere düşkünlük, Kur'ân-ı Kerîm'in tabiri ile insanların kalplerini katılaştırmakta; yani onları Allah'a saygı ve itaatten, insanlara sevgi ve şefkatten uzaklaştırmakta; bencil, muhteris, gururlu ve kibirli yapmaktadır. Lüks madde tüketimi, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için yaratılmış olan "Allah'ın mülkü"nü, gayesinin dışında kullanmak demektir. Bu tür gereksiz harcamalar, kaynakların, topluma faydalı olmayan malların üretiminde kullanılmasına yol açmakta ve ekonominin sosyal verimini düşürmektedir. Diğer yönden lüks maddelerin tüketimi imkânı kıt olanların vicdanlarını rahatsız etmekte, öfke ve kıskançlık doğurmakta ve böylece sosyal huzursuzluklara yol açmaktadır.

3. İsraf etmemek. Dinen haram kılınan maddeler ile lüks sayılanların tüketimi israf olduğu gibi helâl kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaçtan fazla tüketimi de haramdır. *"Yiyiniz, içiniz; israf da etmeyiniz. Çünkü Allah müsrifleri sevmez"* (el-A'râf 7/30).

İslâmî telakkiye göre servet, bir nimet ve imkân olduğu kadar, bir yüktür de. Zira Kur'ân-ı Kerîm servetin bir "fitne" yani imtihan vasıtası olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in deyimi ile "malı zayi etmek" yani yerinde kullanmayarak saçıp savurmak, kişiyi ağır bir vebal altına sokar. Esasen, genel olarak tutumluluk ve itidal, İslâm'ın ibadetlerde bile öğütlediği temel bir ilkesidir. Bu yüzden İslâm ahlâkı "Abdest alırken suyu gereğinden fazla kullanmayınız; sofranız sade olsun; tıka-basa doymadan kaşığı bırakınız; altın, ipek gibi pahalı eşya kullanmayınız; giyiminiz temiz ve sade olsun; eviniz ve ev eşyanız lükse kaçmasın; genel olarak harcamalarınızda ne eli sıkı olunuz, ne de saçıp savurunuz" şeklinde, ilk bakışta basit gibi görünen bazı

tâlimleri ile insanları hayatın her alanında tutumlu olmaya, bütün iktisadî kaynakları en yararlı ve rasyonel bir şekilde kullanmaya teşvik etmiştir.

4. İnfak ve cömertlik yapmak. Cömertlik, İslâm ahlâkının en çok önem verdiği faziletlerden biridir. Çünkü cömertlik, başkalarına yardım arzusunun insanda karakter halini alması demektir; ahlâkın ve insaniyetin, yardım etmeyi gerekli kıldığı her durumda kişiyi gönül rahatlığı içinde bu hayrı yapmaya sevkeden bir haslettir.

Buna karşılık cimrilik, İslâm ahlâkçıları tarafından ahlâkî ve psikolojik bir hastalık kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, cömert olanla cimri olanın psikolojik hallerini şöyle tasvir etmiştir: Mal hırsı, demir zırh gibidir. Cömert insanda yardım arzusu mal hırsına galip gelir; cömertlik yaptıkça üzerindeki sıkıcı zırh gevşer; yani mal hırsının verdiği gönül rahatsızlığından kurtulur, ferahlar; aynı zamanda, başkalarının ıstıraplarını hafifletmiş olacağından dolayı vicdan huzuru duyar. Buna karşılık, cimri insandaki mal hırsı, kendisini gittikçe daralan bir zırh gibi huzursuz eder; insanların ıstıraplarını görmekten dolayı ruhen rahatsız olmasına rağmen, cimrilik yüzünden, vicdanını rahatlatacak müsbet faaliyetler gösteremez; böylece cimrilik huyu kendisini tam bir baskı altına alır (Buhârî, "Zekât", 29). Bu sebeple Resûlullah cimrilik duygusundan Allah'a sığınmıştır (Buhârî, "Cihâd", 74). Yine o, cimrilik konusunda müslümanları uyararak, geçmişte bazı kavimlerin cimrilik yüzünden birbirlerinin mallarına saldırmak, kanlarını akıtmak suretiyle helâk olduklarını belirtmiş (Müslim, "Birr", 56), böylece bencillik ve menfaatçiliğin ifadesi olan bu tutumun sosyal patlamalara yol açmasının kaçınılmaz olduğunu tesbit etmiştir. İslâm'ın getirmiş olduğu "infak" ilkesi, toplumdaki yokluk ve sefaleti; sosyal adaletsizliği ve gelir dağılımındaki eşitsizliğin doğuracağı sosyal patlamaları önlemeyi amaçlar.

İşte pek çok âyet ve hadiste infak, ihsan ve cömertliğin ilâhî bir sıfat ve peygamberlerin sahip oldukları erdemlerden biri şeklinde gösterilmesi, ayrıca cimriliğin şiddetle kötülenmesi, İslâm ahlâkçılarının bu konuya özel bir önem vermelerine yol açmıştır. Ahlâk kitaplarında cömertlik hususunda yer alan bilgi ve düşünceler dikkate alındığında bir harcamanın cömertlik sayılabilmesi ve bu harcamayı yapana "cömert" denilebilmesi için başlıca şu şartlara uyulmalıdır:

a) Yardımın isteyerek ve seve seve yapılması gerekir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa işaret edilmiştir (el-Haşr 59/9). İslâm ahlâkçılarına göre, diğer bütün ahlâkî erdemler gibi cömertlik de insanda bir huy ve meleke haline gelmekle gerçekleşir ve ancak böyle bir kimse gönüllü hayırlar yapabilir.

Bu sebeple, nâdiren veya zorla hayır yapan bir kimseye "cömert" denemez. Buna karşılık iyilik yapma niyet ve iradesi taşıdığı halde maddî bakımdan bunu gerçekleştirme imkânı bulamayan insan da cömert sayılır. Başkalarına karşılıksız yardımda bulunmak ağır bir görevdir. Bundan dolayı, kendisine hangi sadakanın daha hayırlı olduğu sorulan Hz. Peygamber, *"Sağlığın yerinde ve mala düşkün olduğun, zengin olmayı istemekte ve fakirlikten korkmakta olduğun zamanda verdiğin sadakalar"* (Buhârî, "Zekât", 11) şeklinde cevap vermiştir.

b) Mal, yaratılış gayesine en uygun şekilde kullanılmalı, dinî ve ahlâkî ölçülere göre gereken yerlere, gerektiği ölçüde harcanmalıdır. Ahlâk kitaplarında diğer erdemler gibi cömertlik erdemi de israf ve cimrilik denilen iki aşırılığın ortası (itidal) olarak gösterilmiştir. İsraf, şahsî ve ailevî harcamalarda ileri gitmek, nefsin kötü arzularını tatmin için harcama yapmak, insanî ve dinî bir amaç taşımaksızın, eldeki imkânları, yaratılış gayelerinin dışında saçıp savurmak; cimrilik ise dinin ve örfün harcamayı gerekli gördüğü malı, gereken yerlere harcamaktan kaçınmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de müslümanlara her iki aşırılıktan da kaçınarak harcamalarında ölçülü olmaları emredilmiştir (el-A'râf 7/31; el-İsrâ 17/29; el-Furkān 25/67).

c) Cömertliğin diğer bir şartı da ilgili kişi veya kurumdan yardıma mukabil hizmet, mükâfat, övgü veya teşekkür gibi herhangi bir maddî ya da mânevî karşılık beklememek (bk. el-İnsân 76/8-10), gösterişten, yardım edileni incitecek, küçük düşürecek tutumlardan dikkatle kaçınmaktır (el-Bakara 2/261-265).

d) Yardım olarak verilen malın gözden düşme bir şey olmayıp sahibi nezdinde değer taşıması da cömertliğin şartlarındandır (Âl-i İmrân 3/92).

Kur'an, hadis ve diğer İslâmî kaynaklarda genellikle "Allah yolunda infak" şeklindeki ifade ile cömertlik vazifesinin, karşılık beklemeden ve hasbî olarak yerine getirilmesi gerektiği anlatılmak istenir. **İnfak** kelimesi **nafaka** ile aynı köktendir ve en geniş mânası ile "muhtaç durumda olanların nafakalarını temin etmek" anlamına gelir. Bu bakımdan yoksullara hiçbir karşılık beklemeksizin para veya mal vermek infak ve cömertlik sayılacağı gibi; yatırımlar yapmak, yeni yeni iş yerleri kurmak ve geliştirmek ve mümkün olduğu kadar fazla personel istihdam etmek suretiyle çok sayıda kişilerin ve ailelerin nafakalarını yani geçimlerini kesintisiz olarak sağlamalarına çalışmak da bir infaktır ve -kanaatimizce- zamanımızın ekonomik şartları içinde bu şekilde infak, ilkine göre hem daha hayırlıdır hem de daha insanîdir. *"... Altın ve gümüşü (genel olarak parayı ve serveti) biriktirip saklayarak Allah*

yolunda infak etmeyenler yok mu, işte onlara acı bir azabı müjdele!" (et-Tevbe 9/34) meâlindeki âyetin, imkânı bulunduğu halde bu şekilde insanların geçimini temin etmelerine imkân hazırlayacak kurumlar yapmaktan kaçınanları da kapsadığı düşünülebilir.

E) Siyasetle İlgili Görev ve Sorumluluklar

a) İslâm Düşüncesinde Siyasetin Önemi

İslâm dininin en belirgin ve temel niteliklerinden biri hem dünya hem âhiret dini oluşudur. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber Medine'ye hicret eder etmez, yalnız dar anlamda bir din önderi değil, aynı zamanda siyasî bir lider olarak davranmış; din faaliyetleri yanında toplumsal ve siyasî işlerin düzenlenmesi ve yönlendirilmesi işini de üzerine almış; Medine'deki müslüman olan ve olmayan bütün unsurların benimsediği bir anayasal belge hazırlayarak dinin öngördüğü ilke ve hedeflerle uyumlu bir siyasî yapı oluşturmaya başlamıştır.

Siyaset mesleğinin zaman zaman bazı toplumlarda ahlâk ilkelerinin dışına saptırılarak değer aşınmasına uğratılmasını ârızî bir durum olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim bizzat Hz. Peygamber ve ashabının önde gelenleri olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de birer siyasî lider oldukları göz önüne alındığında İslâm'da siyasetin ne kadar yüce bir meslek ve uğraşı olduğu açıkça ortaya çıkar. Bu durumu dikkate alan İslâm bilgin ve düşünürleri, genellikle siyasete hem toplumsal faaliyet hem de bir bilim dalı olarak büyük bir önem vermişler ve onu mesleklerin en şereflisi saymışlardır.

İslâmî ilimlerden fıkhın önemli bir kısmını siyaset konuları oluşturur. Genel fıkıh kitaplarından ayrı olarak İslâm hukuk literatürü içinde "el-Ahkâmü's-sultâniyye" ve benzeri eser türlerinin yer alması, fıkıh bilginlerinin siyaset konusunu kendi ilgi alanları içinde görmüş olmalarının önemli bir delilidir. Özellikle Şîa mezhebinin devlet başkanının tayinini (nasb) itikadî bir konu olarak ele alması dolayısıyla, kelâm ilminde de siyasetle ilgili bazı konulara yer verilmiştir. Ayrıca İslâm düşünürleri, özellikle Fârâbî'den itibaren İslâm kültür tarihi bakımından büyük değer taşıyan, oldukça orijinal bir siyaset felsefesi geliştirmişlerdir.

Bütün İslâm bilginleri siyaseti, insanın toplumsal bir varlık olmasının sonucu sayarlar. Bunlardan Gazzâlî, siyaseti özellikle iki açıdan gerekli görmüştür:

1. Önce siyaset doğal ve toplumsal zorunluluğun bir sonucudur. Şöyle ki: İnsanlar, yalnız başlarına altından kalkamayacakları çoklukta ihtiyaçlarla yüklüdürler. Bu durum, insanların birlikte yaşamalarını zorunlu kılar; ancak bu birliktelik sürtüşme ve çekişmelere de yol açar. İşte ihtiyaçların -çekişmelere yol açmayacak şekilde- barış, güvenlik ve adalet içinde karşılanması ancak siyaset denilen yapılanmayla mümkün olur. Böylece Gazzâlî siyasetin ahlâkî boyutuna da işaret etmiş olur.

2. Siyaset, dinî hayatın sağlıklı yürütülmesi için de gereklidir. Çünkü dünya işlerinin düzgün ve sağlıklı işlemediği yerde dinî ödevler de aksar. Bu suretle toplumda huzur ve güvenliği sağlayan siyaset, bireylerin dinî yükümlülüklerini yerine getirebilmeleri için rahat bir ortam hazırlamış olur. Siyasetin din ve dünya hayatına bu hizmeti dolayısıyla İslâm bilginleri, adaletle yürütülen siyaseti üstün bir ibadet saymışlardır (Gazzâlî, *İhyâ,* I, 12; III, 195-196).

Başta Fârâbî olmak üzere bütün İslâm bilginleri siyaseti, yalnız dar anlamda hakları paylaştıran, sosyal birliği koruyan, sorumlulukları düzenleyen cismanî bir yönetim saymakla yetinmemiş, bunun yanında ve daha da önemlisi, İslâm'ın itikadî ve ahlâkî boyutuna uygun olarak, toplumdaki herkesin mânevî gelişmesini ve en yüksek mutluluktan pay almasını sağlayıcı bütün imkânları araştıran bir disiplin olarak görmüşlerdir. Bu, siyasetin bir peygamber mesleği olmasının gereğidir.

b) Yöneticinin Bazı Nitelikleri ve Görevleri

1. Ehliyet ve Liyakat

Hz. Peygamber, *"İş, ehlinden başkasına verildiği zaman kıyameti bekle"* (Buhârî, "İlim", 13; "İmâre", 170) buyurmuştur. Bu hadiste "iş" anlamına gelen **emr** kelimesi, öncelikle devlet işi yani idarî ve siyasî görev olarak düşünülmüştür. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de devlet adamları için "ülü'l-emr" (iş başında olanlar) ifadesi kullanılmıştır (en-Nisâ 4/59). Yukarıdaki hadis, siyasette ehliyetin önemini açık bir şekilde göstermektedir. Bu sebeple İslâm bilginleri, eserlerinde siyasî ve idarî görevlere getirilecek kişilerde aranması gereken niteliklere geniş yer vermişlerdir. Bunlardan Fârâbî, ideal bir devlet başkanında bulunması gereken başlıca nitelikleri şöyle sıralar: Beden sağlığı ve kusursuzluğu, anlama ve kavrama üstünlüğü, güçlü hâfıza, güçlü zekâ, etkili hitâbet, öğrenme sevgisi ve yeteneği, mideye düşkün olmama, doğruluk sevgisi, cömertlik ve ikram sevgisi, gönül zenginliği ve tok gözlülük, adalet

sevgisi, azim ve kararlılık (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 88-90). Benzer şartlar Gazzâlî tarafından da sıralanmıştır (bk. *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 53). Ayrıca Gazzâlî'ye göre siyasette liyakat kaygısını en çok duyması gereken kişi, bu görevi üstlenecek olandır. Çünkü siyasî makamda bulunan kimse, kontrolü elinde tutmak ve genel düzeni sağlamak için, başka mesleklerde bulunanlara hâkim olması; insanları, dünya ve âhirette kendilerini mutlu kılacak en doğru yola yöneltmesi gereken insandır. Bu yüzden siyaset mesleği, şerefli olduğu kadar da tehlikelidir. Nitekim Hz. Peygamber, *"On kişi üzerinde bile olsa, yöneticilik yapmış olan her insan kıyamet gününde (Allah'ın huzuruna) elleri boynuna bağlı olarak gelir. Sonra da ya adeleti sayesinde kurtulur veya haksızlık etmiş olduğu için mahvolur!"* (Dârimî, "Siyer", 72; *Müsned*, II, 431; V, 267) buyurmuştur. Bir toplumda sevginin yaygınlaşması, adaletin gerçekleşmesi ve haksız güç kullanımının ortadan kalkması ancak o toplumda yönetimin faziletli insanların elinde bulunmasıyla mümkün olur. Onun için Fârâbî şöyle der: "Bir faziletli insan öldüğü veya öldürüldüğü zaman insanlar ona ağlamasın; asıl onu kaybeden ülke halkına ağlasın!"

2. Adalet ve Dürüstlük

Sa'd sûresinin 26-28. âyetlerinden çıkan sonuca göre müttaki (takvâ sahibi) bir yönetici, yönetimini adalet ve hakkaniyet ölçülerine göre sürdürür; hüküm ve kararlarında keyfî arzularına uyup Allah'ın tayin ettiği ölçülerden sapmaz. Takvâ sahibi yönetici inançlı kişidir ve kendisi için olduğu gibi halkı için de en iyi, en yararlı olan işleri yapar. Fâcir (kendisi günahlarla kirlenmiş) yönetici ise kötü arzularına uyup Allah yolundan sapmıştır; o, yönetimiyle ülkeyi bozup tahrip eder.

Siyaset mesleğinde adalet ve dürüstlük bütün faziletlerin başında gelir. Nitekim tarih boyunca ve bütün toplumlarda devletin işlevleri içinde en önemlilerinin adalet ve dürüstlük olduğu düşünülmüştür. İlgili İslâmî kaynaklarda da siyasette adalet ve dürüstlük konusu üzerinde önemle durulmuştur. İslâm dünyasının önde gelen siyaset düşünürlerinden Fârâbî'nin ifadesiyle, "Toplum sevgiyle kaynaşır, adaletle yaşar." Toplumun bekasının teminatı olan adalet, öncelikle bir devlet işlevidir. Devlet, her vatandaşına hakkı olan geçim imkânlarını, şeref ve itibarını, sağlığını, eğitimini, huzur ve güvenliğini, makam ve mevkiini vermekle yükümlüdür. Devlet bunları verdiği ve bunları koruduğu takdirde adaleti gerçekleştirmiş olur.

Mâverdî'nin de belirttiği gibi (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 141) herkesi kucaklayan bir adalet uygulaması, fertleri kaynaşmaya ve her bakımdan

saygıya sevkeder. Ayrıca ancak kapsamlı bir adaletle ülke mâmur olur; iktisadî gelişme gerçekleşir ve devlet güvencede olur. Mâverdî, "Bir ülkeyi zulüm kadar tahrip edebilecek başka hiçbir şey yoktur" diyerek ülkedeki bütün bozukluklarda adaletsizliğin mutlaka bir payının ve etkisinin bulunduğunu ifade ederken evrensel bir gözlemi dile getirmiştir. Bu yüzden İslâm bilginleri adaleti, insanın bizzat kendisine karşı âdil olmasından başlayarak bütün ülkeye dalga dalga yayılması gereken bir rahmet gibi görürler.

Fârâbî, siyasette adaletin tanımını yaparken ülkenin maddî ve mânevî imkânlarında, her vatandaşın ehliyet ve liyakati ölçüsünde hakkı ve payı bulunduğunu belirterek bu payı eksiksiz vemenin adalet, eksik vermenin veya hiç vermemenin ya da verilen hakları güvence altına alıp korumamanın bireye zulüm, bir kısım insanlara hak ettiğinden fazlasını vermenin de topluma zulüm olduğunu ifade eder. Devlet hiçbir vatandaşından bir hakkı, iradesi dışında, bedelini vermeden alma hakkına sahip değildir. İlginçtir ki Fârâbî, bireye karşı yapılan bir haksızlığın topluma karşı işlenmiş bir suç sayılabileceğini de düşünmüştür ki, bireysel haklara toplumsal bir boyut tanınması ancak çağımızda gündeme getirilebilmiştir. Yine Fârâbî, bireylere haklarının verilmemesini veya kanunda öngörülenden daha ağır cezalar verilmesini, yalnız bireye değil, topluma karşı da bir suç olarak değerlendirmiş olup bu da günümüzde hukukun üstünlüğü, eşitlik gibi kavramlarla dile getirilen yüksek bir düşüncedir.

c) Yönetilenlerin Görev ve Sorumlulukları

1. Siyasî Otoriteye Saygı

İslâm dini, bütün toplumsal kurumlarda olduğu gibi en geniş toplumsal kurum olan devlette de nizam fikrine ve uyuma önem verir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Allah'a, Peygamber'e ve içinizden çıkan yöneticilere itaat ediniz"* (en-Nisâ 4/59) buyurulmuştur. Hz. Peygamber de, *"Kendi işlerinizi yürütenlere (devlet adamlarına) itaat edin, rabbinizin cennetine girin"* (Tirmizî, "Cum'a", 81) anlamındaki hadisiyle bu itaatin değerine işaret etmiştir. Ehl-i sünnet anlayışına göre devlet başkanı günahkâr da (fâsık) olsa ona itaat etmek gerekir. Bir Ehl-i sünnet bilgini olan Gazzâlî, "Zalim de olsalar devlet adamlarına hakaret etmek doğru değildir" der ve buna gerekçe olarak Amr b. Âs'ın, "Ehliyetsiz olsa bile bir hükümdarın varlığı, anarşinin sürüp gitmesinden daha hayırlıdır" sözünü hatırlatır (*İhyâ*, IV, 85). Devletin bu işlevine İslâm siyaset biliminin önemli kaynaklarından *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'nin de müellifi olan İmam Mâverdî de işaret etmektedir. Mâverdî,

etkili ve güçlü bir siyasal yönetimi, huzurlu bir dünya hayatının başlıca altı şartından biri olarak görür. Çünkü etkin devlet, çok farklı arzu, ihtiras, menfaat arayışı içinde olan insanları kontrol eden, uzlaştırıp kaynaştıran, onları birbirlerine zarar vermekten alıkoyan, hukuk düzeni sayesinde düşmanlık ve haksızlıkları önleyen bir sosyal ve siyasal yapı ve otoritedir. Toplumun ve bireylerin huzur ve güvenliğini, mutluluğunu sağlamada tek başına din yeterli değildir; dinin yanında devlet denilen bu otoriteye de ihtiyaç vardır. Bu yüzden Hz. Peygamber, Mekke'den Medine'ye gelip de bir devlet kurma fırsatını elde eder etmez vakit kaybetmeden bu yapıyı gerçekleştirmiştir.

Fakat Mâverdî şu önemli uyarıyı da yapmaktadır: Eğer devlet, vatandaşların birbiriyle kaynaşmasını sağlayan, onlara itaat ve dayanışma ruhu aşılayan dine önem vermezse, toplumun kendisine gönüllü saygısını da kazanamaz; toplum üzerinde ancak baskı yoluyla otoritesini sürdürebilir; bu da onu bir "zorba devlet" ve "yıkıcı devlet" haline getirir. Şu halde sağlıklı bir din-devlet ilişkisinin kurulması, devletin, toplumun en yüksek değeri olan dine saygı göstermesiyle mümkün olur (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 136-137). Aslında burada "dine saygı" ifadesi, dinin vazgeçilmez buyrukları olan adalet, eşitlik, dürüstlük gibi ahlâkî, sosyal ve siyasal ilkelere de saygı; bunları ihlâl etmek ise Allah'ın hükümlerini ihlâl anlamına gelir. Başka bir ifadeyle buradaki din kavramını, en geniş anlamıyla toplumun inanç ve değer yargılarının bütünü olarak anlamak gerekir. Böylece devletin dine saygısı, onun topluma ve toplumsal değerlere saygısının da bir yansıması olmaktadır. Bu suretle yöneticiler toplumun da kendilerine saygı göstermelerini hak ederler. Nitekim bu anlamda olmak üzere Hz. Peygamber, *"Cihadın en üstünü, zalim hükümdar karşısında hakkı söylemektir"* (İbn Mâce, "Fiten", 21; *Müsned*, V, 251, 256) buyurmuş; yaratana isyan teşkil eden hususlarda yaratılmışa itaat edilmeyeceğini bildirmiştir (Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39).

2. Toplumun Haksız Yönetime Karşı Tavır Alması

Hz. Peygamber'in yukarıda işaret edilen uyarılarını da dikkate alan İslâm bilginleri, devlet ve siyaset adamlarını adalet ve hakkaniyete çağırmayı, buna imkân bulanların önemli görevleri arasında göstermişler; bunu İslâm'da büyük yeri olan **emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker** (iyiliği emredip kötülüğe karşı çıkma) ilkesinin bir gereği olarak görmüşler ve bu görevi kendileri de yerine getirmişler; hatta bu konuda "Nasîhatü'l-mülûk, edebü'l-mülûk, âdâbü'l-vüzerâ, pendnâme, nasîhatnâme" gibi isimler altında kitaplar yazmışlar, zaman zaman devlet adamlarına uyarı mektupları göndermişler-

dir. Bu aktif uyarı görevi öncelikle ilim adamlarına düşer. Bunun yanında İslâm bilginleri, eserlerinde halka da meşruiyet zemininde haksızlıklara karşı koymayı öğütlemişlerdir. İslâmî literatürde "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" konusu işlenirken devlet ve siyaset adamlarının haksız ve adaletsiz uygulamalarına engel olma konusuna da geniş yer verildiği görülür. Daha çok yapıcı ve barışçı bir karşı koyuş olarak nitelenebilecek bu faaliyetler, haksızlık yapan devlet ve siyaset adamlarını -yeni haksızlıklara ve karışıklıklara meydan vermeyecek biçimde- yazılı ve sözlü olarak uyarmak, protesto etmek, onlarla ilgi kurmamak, onları ziyaret etmemek, hediyelerini kabul etmemek, onlardan maaş almamak, iktidarlarının son bulması için dua etmek gibi yolların izlenmesi şeklinde açıklanmıştır.

İslâm hukukçuları din, hukuk ve ahlâk kurallarından sapan devlet başkanının doğrudan makamından düşmüş olacağı (in'izâl) veya ümmet tarafından düşürülmesi (azli) gerektiği konusunu da tartışmışlardır. İslâm toplumlarının tarihsel tecrübesinde azil ve toplu isyan örneklerine pek rastlanmazken yapıcı ve barışçı eleştiriler ve yönlendirmeler sıkça görülür ve bu türün örnekleri ayrı bir literatür teşkil edecek kadar zengindir. Gerek azli konu alan hukukî tartışmaların gerekse yapıcı eleştirilerin belki de en önemli sonucu, devlet başkanını adaletli davranma, halkı da yapılan haksızlıklar karşısında tavır alma konusunda uyarması, bu yönde kamuoyu ve toplumsal sağduyu oluşturmuş olmasıdır.

V. Hz. PEYGAMBER'İN ÖRNEK AHLÂKI ve ŞAHSİYETİ

Kuşkusuz hem ferdî hem de sosyal bakımdan İslâm'ın ideal ve örnek insanı Hz. Muhammed'dir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Resûlullah'ın hayat ve şahsiyetini müslümanlar için örnek olarak göstermiş (el-Ahzâb 33/21); bu sebeple ashâb-ı kirâm onun hayatını titizlikle izlemişler; bu hayatı hem bizzat kendi yaşayışlarına örnek almışlar hem de sonraki nesillere büyük bir gayret ve itina ile nakletmişlerdir. Onun ahlâkı ve şahsiyeti hakkında en önemli kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Çünkü, Hz. Âişe'nin belirttiği gibi (Müslim, "Müsâfirîn", 139) "Onun ahlâkı Kur'an'dır." Hadis külliyatıyla siyer, şemâil ve hilye kitapları Hz. Peygamber'in hayatını, bedenî özelliklerini ve ahlâkî kişiliğini anlatan hadis ve haberleri ihtiva eder.

Bu kaynakların verdiği mâlumat, yalnızca Peygamberimiz'in ahlâkını tanıtmak bakımından değil, aynı zamanda hem Asr-ı saâdet toplumunun genel karakteri hakkında bize fikir vermesi hem de bir müslümanın ahlâkî

kişiliğinin nasıl olması gerektiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Resûlullah bir defasında kendisini şöyle tanıtmıştı: *"Rabbimin katında benim on ismim var: Ben Muhammed'im; Ahmed'im; Mâhî'yim, yani Allah benim vasıtamla inkârcılığı mahvedecektir; ben Hâşir'im, yani Allah kullarını benim izimde toplayacaktır; ben rahmet Peygamber'iyim, tövbe Peygamber'iyim, kahramanlık Peygamber'iyim. Ben Mukaffî'yim, yani bütün insanları Allah yoluna yöneltirim. Nihayet ben (insanlığı) kemale erdirenim"* (Müslim, "Fezâil", 126).

Kusursuz bir ifade kabiliyetine sahip olan Resûlullah, hayatı boyunca sadece gerçeği söylemiş ve söylediklerini harfi harfine yaşamıştır. O, daima tatlı dilli, güler yüzlü ve toleranslı olmuş; bununla beraber sözlerini saygı ile dinletmeyi de başarmıştır.

Peygamberimiz toplulukta yemek yemeyi severdi. Yemeğe besmele ile başlar, sağ elini kullanır, tıka basa doymadan sofradan kalkar, yemekten önce ve sonra ellerini yıkardı. Sağlığa zararlı ve dinen haram olan veya kokusuyla çevresindekileri rahatsız edecek şeyleri yemez; bunların dışında hiçbir yemek için "sevmiyorum" demezdi. Sofra kurallarına mutlaka uyar, bu konuda çevresindekileri de sabırla ve nezaketle eğitirdi.

İpek elbise giymez, altın yüzük takmazdı. Giyiminde temizliğe ve sadeliğe önem verir, pejmürdelikten hoşlanmazdı. Temizliği "imanın yarısı" sayardı. Bizzat kendisi temiz olduğu gibi bu alışkanlığı etrafındakilere de kazandırmaya çalışırdı. Lüks ve ihtişama önem vermez, geçici sıkıntıları tasa edinmezdi. Diğer müslümanlara da kanaatkâr olmayı, hayata daima iyimser bakmayı telkin ederdi.

Gönlü zengindi. Affetmeyi sever, kimseyi incitmez, düşmanlarının dahi iyiliğini isterdi. Kur'ân-ı Kerîm'de onun bu meziyetinden övgüyle bahsedilir ve şöyle buyurulur: "*Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, muhakkak ki insanlar çevrenden dağılır giderlerdi..."* (Âl-i İmrân 3/159). O, insanların kusurlarını yüzlerine vurmaz, tenkitlerini isim vermeden yapardı.

Bir öğünlük yemeğini olmayana verdiği için kendisinin ve ailesinin aç sabahladığı geceler çok olmuş; fakat kendisi ve ailesi, açlığın sıkıntısını iyilik yapmanın ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın verdiği mutlulukla altetmeyi bilmişlerdir.

Yeri gelince eşsiz bir yiğit, yeri gelince de son derece halim selim idi. Adaleti titizlikle korur; insanlara sırf mevki ve makamlarına göre muamele

etmezdi. Aksine fakirlerin, kimsesizlerin, yetimlerin, hastaların, gariplerin, çocukların daha çok ilgi ve mutluluğa muhtaç olduklarını bilir ve bunu onlardan esirgemezdi.

Kibirlenmekten nefret eder, kibirle imanın bir kalpte birleşemeyeceğini söyler; kimseye karşı ululuk taslamaz; fakat düşmanları karşısında da ezilip küçülmezdi. Otoritesini sürdürmek için sunî ve zorlama tedbirlere başvurmaz; meclislerde boş bulduğu yere otururdu. Dalkavukluktan nefret ederdi. Kendisine bir ilâh gözüyle bakılmasına asla razı olmaz; kendisinin de bir insan olduğunu, sadece Allah'ın korumasıyla hata ve günahtan kurtulabileceğini -hiçbir kaygıya kapılmadan- samimiyetle ifade ederdi. Halkın arasına katılır; insanlarla olan ilişkilerini herhangi bir insan gibi sürdürür; hastaları, dostlarını, komşularını ziyaret eder; müslümanların acı ve tatlı günlerini paylaşmaktan geri kalmazdı.

Resûlullah'ın aile hayatı son derece muntazamdı. Eşlerine saygı gösterir; haklarına riayet eder; hatta geceleyin ibadet etmek istediği zaman bile eşinden izin alma inceliğini gösterirdi. Aile bireyleriyle şakalaşmayı sever, nâdiren vuku bulan aile içi tatsızlıkları anlayışla karşılar, ikazlarını incitmeden, medenîce yapardı.

Din ve dünya işleri arasında ideal bir uyum kurması, onun en önemli özelliklerinden ve başarısının sebeplerinden biridir. Bir hıristiyan olan müsteşrik M. G. Demombynes, *Muhammed* (s. 599-600) isimli önemli eserinde, İslâmiyet'in Hıristiyanlığa üstünlüğünü ve Hz. Peygamber'in başarısının sebeplerini şöyle anlatıyor: "Îsâ'nın vaazında öbür dünya için hazırlık, bu dünyanın nimetlerinden vazgeçmekle başlar. İslâm'da ise kesinlikle böyle bir şey yoktur... İslâm'a göre, iyi bir şekilde kullanmak şartıyla hiçbir nimet kötü değildir."

Bazı sahâbîler, ebedî kurtuluşlarını kazanabilmek için geceleri hep namaz kılacaklarını, gündüzleri oruç tutacaklarını, evlenmeyeceklerini, evli olanlar eşlerine yaklaşmayacaklarını söylemişlerdi. Hz. Peygamber bu gelişmeyi duyunca onları şu sözlerle uyardı: *"Sizin şöyle şöyle söylediğinizi duyuyorum. Bakın, yemin ederim ki ben, Allah'a hepinizden daha çok saygılıyım. Bununla birlikte oruç tuttuğum günler de olur, tutmadığım günler de. Namaz da kılarım, uyku da uyurum. Kadınlarla da evlenirim... Kim benim sünnetimden (yolumdan) yüz çevirirse benden yüz çevirmiş olur"* (Buhârî, "Nikâh", 1). *"Dünyada zühd içinde olmak, helâli haram saymak değildir"* (Tirmizî, "Zühd", 29).

Kur'an Allah elçisini "güzel örnek" olarak gösteriyor. Muhammed Hamîdullah'ın dediği gibi, "Şayet Hz. Muhammed, insanın dünya hayatını, zevklerini tamamen reddeden, bunlardan uzak kalan bir melek hayatı sürdürmek isteseydi, onun sürdürdüğü bu hayat, insanlar için ölü doğmuş bir kural olarak kalacaktı" (*İslâm Peygamberi*, II, 664). Nitekim Roma'nın barbarlaştırdığı Hıristiyanlık dünyaya hâkim olsa bile, Îsâ'ya nisbet edilen Hıristiyanlık kilise hatta mânastırların duvarlarını aşamamıştır.

Resûlullah'ın diğer bir önemli özelliği, Kur'an'ın deyimiyle *"insan-peygamber"* oluşudur (el-İsrâ 17/93). Onun ebedî mesajına göre, kendisi de dahil olmak üzere, *"Bütün insanlar hata eder; hata edenlerin en hayırlısı ise tövbe edenlerdir"* (Tirmizî, "Kıyâmet", 49). En mükemmel insanın hayatında bile iyilik-kötülük mücadelesinin bittiği bir son nokta yoktur. O sebepledir ki, kendisine "Yaşlandınız, yâ Resûlellah!" denildiğinde o, *"Beni Hûd ve Şûrâ sûreleri yaşlandırdı"* (Tirmizî, "Tefsîr", 56, 6) buyurmuşlardır. Çünkü her iki sûrede de, *"Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!"* (Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15) denilmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi bu âyet, ahlâkî hayatın kolay olmadığını gösterir. Zira bir ömür boyu doğruluk çizgizinden sapmadan ilerlemek, Kur'an'ın deyimiyle, bu "sarp yokuşu tırmanabilmek" zor, zor olduğu kadar da kutsal bir çabadır.

İslâm dini prensip olarak Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere, hiçbir insanı ilâhlık mertebesinde hatasız kabul etmemiştir. Bu yüzden Peygamberimiz, sık sık tövbe ve istiğfar ettiğini söyler; iyilik yolunda sebat ettirmesi, ahlâkını güzelleştirmesi için Allah'a dua ederdi (meselâ bk. Müslim, "Müsâfirîn", 201; Nesâî, "İftitâh", 16, 17).

Hz. Muhammed, Allah tarafından ebedî risâletle görevlendirilmiş olmak bakımından en büyük şeref ve imtiyaza mazhar olmuştur. Bunun yanında o hem bir insan ve kul olarak hem de kendi deyimiyle "ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderilmiş" bir rehber olarak bütün ömrünü erdemli yaşamaya adamış olmak bakımından da en seçkin insandır ve bu yüzden "üsve-i hasene" (güzel örnek)dir.

Onun en yüksek ve örnek faziletlerinden biri de kendisini kanunlar üstü görmemesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de defalarca ona, kendisine vahyedilene uyması emredilmiştir. Zümer sûresinin 12. âyetinde ona verilen bir tâlimat olan, *"Ben müslümanların ilki olmakla emrolundum"* şeklindeki ifade, onun ahlâk ve fazilette de öncü ve örnek olmasını gerektirir. Bu sebepledir ki, Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok emir ve yasak doğrudan ona hitap eder.

Herkesin kabul ettiği üzere kötülüklerin en fenası, bir insanın inanmadığı bir görüşü savunması, yapmadığı bir işi emretmesidir. Kur'an'da da, *"Yapmayacağınız bir şeyi söylemeniz Allah katında büyük bir öfkeye sebep olur"* (es-Saf 61/3) buyurulmuştur. Münafıkların *"cehennemin en dibinde"* gösterilmesi de bundandır (en-Nisâ 4/145). Bu açıdan, Hz. Peygamber'in inanmadığı veya yaşamadığı bir görüşü, bir işi buyurduğuna, kendi kendisiyle çeliştiğine dair tek bir örnek yoktur. Bu yüzden düşmanları tarafından bile "Muhammedü'l-emîn" diye anılmış; risâletine ilk inananlar, kendisini en iyi tanıyan yakınları olmuştur. Tarihte ilkeler koyan nice düşünürler unutulup gitmiş; fakat yalnız peygamberler, çağlar boyunca hak, dürüstlük, iyilik ve fazilet örneği olarak saygıyla izlenmişlerdir. Özellikle, hayatını ayrıntılarıyla tanıma bahtına erdiğimiz yegâne peygamber olan Allah Resulü'nün, getirdiği evrensel ilkeler yanında, bir çocuğun başını okşaması, kızması beklenen bir küstahlığı tebessümle karşılaması, sıradan insanların meseleleriyle içtenlikle ilgilenmesi gibi basit görünen faziletli davranışları bile eşsiz bir ahlâk kahramanının, fazilet âbidesinin zengin ahlâkî kişiliğini oluşturmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'in birkaç âyetinde Hz. Peygamber, bazı küçük yanılgıları sebebiyle ikaz edilmiştir. Bu âyetler onun bir ilâh gibi kabul edilmemesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Fakat, bundan daha önemlisi şudur ki, Resûlullah bu âyetleri, en küçük bir komplekse kapılmadan, açık yüreklilikle halka okumuş, duyurmuş; dahası namazlarda okunmasına izin vermiştir. Tarihte kendisini eleştiren sözleri okumayı ibadet sayacak kadar ahlâkta ve fazilette yücelmiş olan bir başka şahsiyet yoktur. İşte bundan dolayı o, insanlığa örnek, âlemlere rahmettir.

Allah Resulü, davet ettiği insanlara, âhiret kurtuluşundan başka hiçbir peşin çıkar vaad etmiyordu. Aksine, bu yolun uzun, çetin ve dikenli olduğunu, onlara, göklerin, yerin ve dağların bile taşıyamayacağı bir emanet getirdiğini açıklıyor; fakat samimi bir mümin, lekesiz bir insan olarak her türlü bâtıllardan, edepsiz ve aşağılık davranışlardan kurtularak, doğru ve samimi imana, faziletlerle süslü insanlığa çağırıyordu. Bizzat kendi yaşayışıyla da bu imanın ve faziletin zengin örneğini sergiliyordu. Nitekim Mekke'de müşriklerin dayanılmaz boyutlara ulaşan baskısı karşısında Habeşistan'a sığınan müslümanların sözcüsü Ca'fer b. Ebû Tâlib'in, Habeş hükümdarının huzurunda yaptığı konuşmada şu çarpıcı ifadeler yer alıyordu:

"Biz vaktiyle Câhiliye halkı olarak putlara tapar, ölü hayvan eti yerdik. Bir sürü edepsizlikler yapardık; yakınlarımıza ilgisiz kalır, komşularımıza kötülük

ederdik. Güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi. İşte Allah bize Peygamberimiz'i göndermezden önceki halimiz bu idi... O Peygamber bize doğruluğu öğretti; emanete sadık kalmayı, akrabamıza ilgi göstermeyi, komşularımıza iyi davranmayı, insanların haklarına ve hayatlarına saygılı olmayı emretti. Çirkin davranışları, yalancı şahitliği, yetim malı yemeyi, namuslu kadınlara iftira atmayı yasakladı." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 202)

Resûlullah'ın düşmanları, onu, atalarının dinini terkettiği, şair, mecnun sihirbaz olduğu gibi iddialar ve saçmalıklarla halkın gözünden düşürmeye çalıştılar. Fakat, bir hıristiyan ilâhiyatçının da dediği gibi, "Hz. Muhammed'in çağdaşları onda hiçbir ahlâkî kusur göremediler" (M. Watt, *Hz. Muhammed*, s. 246); bu sebeple de ona asla gerçek bir kusur isnat edemediler. Sadece, her zaman ve her devirde bütün zalimlerin başvurduğu yolları izlediler; yani onunla ve ona inananlarla alay ettiler, hakaret ettiler, zulmettiler, abluka altına alıp açlığa mahkûm ettiler. Ancak otoritesini ve saygınlığını zorbalıktan değil, getirdiği ilâhî prensiplerden, dayandığı doğrulardan, yaşadığı erdemlerden alan Allah elçisinin karşısında zalimlerin direnişi sadece bir çocukluk devresi kadar sürebildi. En sonunda Allah ona, haksızlıkla çıkarıldığı kutsal yurdu Mekke'ye muzaffer olarak dönme mutluluğunu yaşattı.

Mekke fethedilince Resûlullah, bütün suçluların bağışlandığını ilân etti. O vakte kadar, Ebû Cehil'den sonra müşriklerin lideri ve İslâm'ın en yaman düşmanı olan Ebû Süfyân İslâm karargâhına geldiğinde, Hz. Peygamber onu saygıyla karşılamış; hatta evinin dokunulmazlığı, oraya sığınanların güvence içinde olduğu tâlimatını vermişti. Bu tavır bize, eşsiz bir cesarete sahip muzaffer bir kumandanın, aynı zamanda alçak gönüllü, kinden uzak ve bağışlayıcı olması lâzım geldiğini gösterir.

Câhiliye döneminde Araplar âcizlik, pasiflik ve korkaklıktan nefret eder; cesaret ve yiğitlikten hoşlanırlardı. Ancak güçlü ve yiğit olduğu halde öfkesini ve gururunu yenenlere de büyük saygı duyarlardı. Eğer Hz. Peygamber'in ağır başlılığı ve yumuşaklığı âcizlikten ileri gelseydi; veya tersine, yiğitlik ve cesareti kendisine gurur ve kibir verseydi asla sevilmez ve taraftar bulamazdı. Hz. Âişe, onun çok önemli iki özelliğini şu sözlerle anlatır: *"Allah Resulü, iki durumdan birini seçmek gerektiğinde, eğer kötü değilse, mutlaka kolay olanını seçerdi (insanların işlerini zorlaştırmazdı)... Bir de Allah Resulü, kendisiyle ilgili kötülüklerden dolayı asla intikam peşinde olmamıştır. Fakat Allah'ın bir kanunu ihlâl edilince mutlaka bunun cezasını verirdi"* (Buhârî, "Edeb", 80).

Endülüslü ünlü âlim İbn Hazm (ö. 456/1064), her cümlesi bir hikmet değeri taşıyan *el-Ahlâk ve's-siyer* adlı ahlâk kitabında şöyle der: "Âhiret iyiliğini, dünya bilgeliğini, düzgün yaşayışı, bütün ahlâk güzelliklerini, bütün faziletleri kazanmak isteyen kişi, Hz. Muhammed'i örnek alsın" (s. 19-20). Çünkü "Resûlullah bütün hayırlarda en ileridedir. Allah onun ahlâkını övmüş, faziletleri en mükemmel şekliyle onda toplamış ve onu her türlü kusurlardan arındırmıştır" (s. 50).

İndeks*

* Dinî literatürde kullanılan terim ve kavramlar çeşitli alanlarda değişik anlamlar kazanıp farklı şekillerde tanımlandığından, eserin sonuna sözlük ilâve etmek yerine bu terim ve kavramlara vurgu yapılan ve haklarında açıklayıcı bilgi verilen yerlerin cilt ve sayfa numaralarının verilmesi tercih edilmiştir.